Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Neunter Band.

Mansi bis Morlin.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1858.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Mansi, Johann Dominicus, geboren zu Lucca am 16. Febr. 1692 und daselbst Erzbischof seit 1765, gestorben am 27. Sept. 1769, ein durch die weitumfassendsten und gründlichsten historischen und philologischen Kenntnisse und durch den seltensten und sorgfältigsten Sammelfleiß ausgezeichneter Prälat. Vorzüglich zu nennen von seinen gelehrten Arbeiten ist, außer den von ihm gegebenen Supplementen zu Coleti's Conciliensammlung (Supplementum collectionis concilior. et decretorum Nicol. Coleti. Lucae 1748—52. VI. Tom.) seine eigene, unter allen andern vollständigste und kritisch-genauste Conciliensammlung, unter dem Titel: „Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio etc. Florent. et Venet. 1759—88. T. XXXI., die nach seinem Tode, vom fünfzehnten Bande ab, von Andern fortgesetzt ist (s. Nova Bibl. eccles. Friburgensis 1775. Fasc. I. II. und Walch, Kritische Nachricht von den Quellen der K.Gesch. S. 235). Einen besondern Werth erhielten durch Mansi's Fleiß des *St. Baluzii* Miscellanea, die er zu Lucca 1761 in zwei Bänden herausgab. Auch besorgte er die prächtige Lucca'sche Ausgabe von *C. Baronii* Annal. Eccles., mit des Raynaldus Fortsetzung (1738—56), eine neue Ausgabe von *Natalis Alexandri* Historia eccl. vet. novique Test. Lucae 1748—52) und von *J. A. Fabricii* Bibl. lat. med. et inf. aet. (*Patavii* 1754) und edirte das wichtige Werk: Memorie della Gran Contessa Matilda da Fr. M. Fiorentini, in zweiter Auflage, und zwar mit vielen bedeutenden Dokumenten bereichert, zu Lucca 1756. Ueber die Schrift des Mansi de epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium etc. Lucae 1746 s. d. Art. Mamachi. Vgl. über ihn und seine Schriften: *Ant. Zatta*, Commentar. de vita et scriptis J. D. Mansi. Ven. 1772. *Anton. Lombardi* Storia della letteratura italiana nel secolo XVIII. Modena 1827. T. I. *Biographie universelle* ancienne et moderne. A. Paris 1820. T. XXVI. *Sarteschi*, de scriptoribus Congreg. Matris Dei. p. 352. *Saxii* Onom. lit. T. VII. p. 4 sq. Baur, Neues hist.-biogr.-lit. Handw. Bd. III. S. 488. Hirsching, Hist. lit. Handb. Bd. IV. Abth. II. S. 260 f. u. Rotermunds Forts. v. Jöchers Gel.Lex. Bd. IV. S. 601 f. L. Heller.

Mansionaticum, s. Abgaben.

Mansus ecclesiae. Mansus heißt eigentlich so viel als locus, ubi quis *manet*, Wohnstätte nebst dazu gehörigem Acker (huoba, Hufe), obschon beide Ausdrücke miteinander verwechselt werden (s. *Du Fresne* sub h. v. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer S. 536; Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte Bd. I. §. 84. a. Anm. d. *Guérard*, Polyptique de l'abbé Irminon. Paris 1844. 4. im Glossaire und in den Prolégomènes I. §. 315 sq.). Birnbaum (die rechtliche Natur der Zehnten. Bonn 1831. S. 174. Anm. 73) ist der Meinung, das Wort mansus sey von manumissio oder mancipium herzuleiten, indem die früheren Sklaven durch Ertheilung eines Guts, eines mansus hereditarius zu gelinder Hörigkeit oder selbst vollkommener Freiheit gelangten. Allein, ganz abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit, steht fest, daß mansi theils von Hofhörigen (glebae adscripti) bebaut, theils anderen Unfreien oder selbst Freien nach Hofrecht verliehen wurden. Daher werden auch mansi serviles und ingenuiles unterschieden, je nachdem sie sich im Besitze unfreier oder freier Personen befanden (Grimm a. a. O. S. 537. Eichhorn, a. a. O. I. §. 83 gegen das Ende). Im neunten Jahrhundert war das ganze fränkische Reich nach Mansen eingetheilt, da die öffentlichen Abgaben nach dem

Maße derselben erhoben wurden und der Kriegsdienst nach der Zahl der Mansen von allen Freien geleistet werden mußte (vgl. Capitulare I. a. 803. c. 1. a. 807. 811 und bei *Pertz*, Monumenta Germaniae III, 119. 172. *Walter*, corpus juris germanici II, 228 u. a. — *Hincmari Remensis* Annales ad a. 866. 877. u. a. bei *Pertz*, cit. I, 471. 501). Auch die Kirche war von diesen Verpflichtungen nicht befreit (vgl. Capit. Aquisgran. a. 812 cap. 11. bei Pertz a. a. O. III, 175: Ut de rebus unde censum ad partem regis exire solebat, si ad aliquam ecclesiam traditae sunt, aut tradantur propriis heredibus, aut qui eas retinuerit, vel illum censum persolvat), ausgenommen von denjenigen Mansen, welche sie der Liberalität der Könige mit dem Zugeständnisse der Immunität verdankte, sowie von dem Mansus, welcher zur Fundation einer Kirche als dos gegeben war (vgl. die Zeugnisse im Art. Immunität, Bd. V, S. 642). Es sollte aber ein ganzer Mansus (mansus integer) diese Freiheit genießen und die Beamten sollten Sorge tragen, daß Niemand diesem Mansus eine Last auflege (vgl. z. B. Capitulare Wormatiense a. 829. cap. generalia nro 4. bei *Pertz*, III, 350). Dieser Grundsatz wurde auch späterhin aufrecht erhalten, so daß sowohl Gratian (s. c. 24. 25. Cau. XXIII. qu. VIII), als Raymundus a Pennaforte (c. 1. X. de censibus III, 39), die denselben aussprechenden fränkischen Bestimmungen zu wiederholen für angemessen hielten. Die Größe des mansus ist nicht immer die gleiche geblieben; darauf aber wurde jeder Zeit gesehen, daß derselbe als eine dos competens betrachtet werden konnte, von welcher die Bedürfnisse des Gottesdienstes und im Wesentlichen die Subsistenz des Geistlichen sich bestreiten ließen (vgl. *Ziegler*, de dote ecclesiastica ejusque juribus et privilegiis. Vitemberg. 1686. 4° cap. VII. §. 34 sq.).

Verfolgt man die Geschichte der Christianisirung einzelner Länder und die spätere Gründung einzelner Kirchen, so findet man in der Regel das von den fränkischen Herrschern aufgestellte Prinzip auch fernerhin befolgt. Als z. B. der deutsche Orden das Christenthum in Preußen durch Fundation von Kirchen zu befestigen suchte, verlieh er jeder Pfarrei vier Hufen Landes. Dies geschah bereits 1232 in der Kulmischen Handveste, indem den Pfarrkirchen zu Kulm und Thorn sogar außerdem noch eine Gabe von vierzig Hufen verheißen wurde. Als im Jahre 1249 der Friede mit den heidnischen Preußen geschlossen wurde, ward jeder darin vorgeschriebenen neu zu erbauenden Kirche eine dos von acht Hufen ausgesetzt (vergl. Voigt, Geschichte Preußens Bd. II, S. 239. 630). Die späteren Fundationsurkunden (s. *Voigt*, codex diplomaticus Prussicus a. v. St.) geben den Beweis, daß auch nachher in ähnlicher Weise verfahren wurde. Bei den in Folge der Reformation eingetretenen Veränderungen wurde die gleiche Rücksicht festgehalten (m. s. aus den Jahren 1526, 1540, 1568 u. s. w. Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Preußen I, 2. Urkunden S. 8. 25 u. a.). Aehnliches geschah anderwärts (s. den vorhin cit. *Ziegler*).

Die Wichtigkeit der Sicherstellung der Kirchen durch Verleihung von Mansen ist neuerdings wieder lebhafter erkannt worden. Um den Pfarreien, welche daran Mangel leiden, aufzuhelfen, ist in Preußen, zunächst für Schlesien, ein eigener Landdotations-Fonds gestiftet worden. (M. s. die Statuten vom 3. Mai 1855, in dem evangelischen kirchlichen Amtsblatte für Schlesien 1855 Nr. 18., v. Mosers allgem. Kirchenbl. 1856. S. 141 ff. vgl. auch die Berl. evangel. Kirchenzeit. 1857 Nr. 9). **H. F. Jacobson.**

Manuductor hieß in der alten lateinischen Kirche derjenige Kirchendiener, welcher das Sängerchor leitete, diesem das Zeichen zum Singen gab und den Takt bestimmte. Auch die griechische Kirche kannte diese kirchliche Funktion; der Manuduktor stand als Taktschläger in der Mitte des Chores und führte daher den Namen *μεσάχορος*. Das Wort Manuduktor kommt übrigens späterhin auch in der Klostersprache vor, namentlich im Jesuitenorden; hier führt jenen Namen derjenige Ordensgeistliche, welcher mit dem Novizenmeister und dessen Gehülfen die zwei Jahre hindurch dauernden Prüfungen der Novizen in den geistlichen Uebungen, namentlich in dem Gehorsam und der Selbstverleugnung, leitet und abhält. **Neudecker.**

Manuel I. Comnenus, griechischer Kaiser von 1143—1180, war der vierte Sohn von Johann II., durch dessen Bestimmung er mit Uebergehung seines älteren Bruders Isaak den Thron eines tief zerrütteten Reiches bestieg. Gleich Anfangs zog er eine große Zahl abendländischer Ritter an sich, deren Tapferkeit er ehrte und nachahmte, und unter denen er selbst für den tapfersten und gewandtesten Ritter der Christenheit galt. Seine Regierung war eine fast ununterbrochene Reihe von Kriegen, zu welchen ihn die Lage seines Reichs nöthigte, und die ihn bald in Europa, bald in Asien beschäftigten. Er hatte bereits einen weit aussehenden Kriegsplan gegen die Seldschukken entworfen und auch mit Glück auszuführen begonnen, als Konrads III. und Ludwigs VII. Kreuzzug ihn veranlaßte, seine ganze Macht in das Innere des Reiches zu ziehen. Irene, die Gattin Manuels, war die Schwester von Konrads Gemahlin, und obgleich die Frömmigkeit und Sittsamkeit eines deutschen Weibes die sinnliche Natur des griechischen Kaisers nicht zu fesseln vermochte, hielt er sie doch in Ansehen und Ehre. Gleichwohl irrte Konrad, wenn er auf Grund dieses verwandtschaftlichen Verhältnisses auf eine gute Aufnahme im griechischen Reich zählte. Außer der Furcht vor dem durch Zahl und Beschaffenheit imponirenden deutschen Heere war es auch das rücksichtslose Benehmen Friedrich Barbarossas, was Manuel gleich Anfangs verstimmen mußte. Letzterer benahm sich bei Adrianopel, als ob er in Feindes Land wäre. Auf die Nachricht nämlich, daß einige griechische Soldaten aus Habgier einen kranken Deutschen getödtet hätten, kehrte er nach Adrianopel zurück, brannte das Kloster, in welchem der Kranke gelegen war, nieder und begann einen förmlichen Krieg mit den griechischen Truppen. Seit diesem Zusammenstoß wollte es nicht mehr glücken, das Zutrauen wieder herzustellen. Eine von Manuel gewünschte Zusammenkunft mit dem deutschen Kaiser mußte aus einer Etiquettenfrage unterbleiben: Konrad forderte nämlich, der griechische Kaiser solle ihm vor seiner Hauptstadt entgegenkommen, was das griechische Hofceremoniell in keiner Weise zuließ. Unter blutigen Händeln drang Konrad bis vor die Mauern von Constantinopel und schlug seine Quartiere auf einige Tage in dem heutigen Pera und Galata auf. Um weiteren Verwicklungen vorzubeugen, ließ Manuel das Kreuzheer auf Schiffen über den Bosporus setzen, und so hatten sich die beiden verschwägerten Kaiser auf diese Weise versöhnt, ohne sich gesehen und gesprochen zu haben. Weit freundlicher nahm Manuel Ludwig VII. auf, als dieser mit dem französischen Heer bei Constantinopel anlangte, und Ludwig zeigte sich auch willfähriger. Nicht nur war es für die eitlen Griechen keine geringe Genugthuung, daß sie sahen, wie man bei der Zusammenkunft Ludwigs mit ihrem Kaiser für jenen einen niedrigeren Sessel hingestellt hatte, sondern noch mehr mußten sie sich geehrt fühlen, als die Barone Ludwigs dem griechischen Kaiser den Eid der Treue leisteten, wogegen dieser feierlich versprach, dem französischen Heere kundige Wegweiser zu geben und für den Bedarf an Lebensmitteln möglichst Sorge zu tragen. Mittlerweile söhnte sich auch Manuel mit seinem bereits nicht mehr von ihm zu fürchtenden Schwager Konrad, der den Winter in Constantinopel zubrachte, völlig aus und sparte weder Geld noch Ehrenbezeugungen, um sich seiner Freundschaft zu versichern. Daß es übrigens Manuel mit diesen Freundschaftsbezeugungen so wenig als mit den Versprechungen, die er dem französischen Heere gemacht hatte, ein Ernst war, zeigte der weitere Verlauf dieses Kreuzzuges, an dessen schmählichem Ausgang die Treulosigkeit der mit den Ungläubigen in Verbindung getretenen Griechen nicht die geringste Schuld trug. Manuels Kriege mit Roger, mit den Ungarn und Türken gehören nicht hieher, wohl aber sein Verhältniß zur lateinischen Kirche. Manuel ehrte die verwandtschaftlichen Verhältnisse der zweiten Ehe mehr als die der ersten: nach dem Tode Irenes, deren Werth er erst im Tod zu schätzen anfing, vermählte er sich mit Maria, der Tochter Raymunds, Fürsten von Antiochien, und seit dieser Zeit behandelte er die lateinischen Christen in seinem Reiche mit Schonung und selbst mit Aufmerksamkeit. Bei dieser Stimmung des Kaisers erachtete Pabst Hadrian IV. den Zeitpunkt günstig, wegen einer Vereinigung der griechischen mit der lateinischen

Kirche durch Vermittlung des Erzbischofs Basilius von Thessalonich in Unterhandlung zu treten. Der Schritt scheiterte durch einen unbedachten Zwischenfall, den der Pabst hervorrief, indem er den Venetianern eine Bulle ausstellte, wornach ihr Patriarch einen Bischof in Constantinopel ernennen und dasselbe Recht über alle Städte des griechischen Reiches, wo die Venetianer Kirchen hätten, ausüben sollte. Als aber der Nachfolger, Hadrians IV., Alexander III., von Kaiser Friedrich bedrängt wurde, gingen durch Vermittlung des französischen Königs neue Anknüpfungsversuche von Manuel aus, der dem Pabste in einem Brief seine Freude an dem Plan eines neuen Kreuzzuges ausdrückte, seine thätige Mitwirkung verhieß und bat, es möchte ein Cardinal an die Spitze des Unternehmens gestellt werden. Da dieser Plan nicht zur Ausführung kam, so schickte Manuel im folgenden Jahr einen Gesandten an den Pabst ab, um ihm seine Unterstützung gegen Friedrich anzutragen. Er ermahnte ihn, diese Gelegenheit wahrzunehmen, um den griechischen Kaisern die ihnen gesetzlich gehörende Krone des römischen Reichs zurückzugeben, wogegen er versprach, Geld und Truppen genug zur Verfügung zu stellen, um den Pabst in Besitz von ganz Italien zu setzen und die von ihm schon so lang gewünschte Einigung der griechischen Kirche in's Werk zu setzen. Der Pabst sandte den Bischof von Ostia mit zwei Cardinälen zur Unterhandlung an den Hof von Constantinopel. Als nach zweijährigen Unterhandlungen Manuel einen neuen Gesandten mit großen Summen Geldes an den Pabst absandte, antwortete dieser, daß er dem Kaiser für sein Wohlwollen danke, und daß er zwar die Vereinigung beider Kirchen aus vollem Herzen wünsche, aber in die gewünschte Uebertragung der abendländischen Kaiserkrone nicht zu willigen vermöge, da er damit den Frieden unter den Christen stören würde! So endigte diese Unterhandlung, aus welcher deutlich hervorgeht, daß Manuel kein Bedenken getragen hätte, die griechische Kirche dem Stuhle Roms unterzuordnen, wenn dieser mächtig genug gewesen wäre, ihm das abendländische Kaiserreich zu übergeben. Uebrigens blieben Kaiser und Pabst auch nachher in freundschaftlichem Verhältnisse. Manuel starb den 24. Sept. 1180, nachdem er sich noch auf seinem Sterbebette das Mönchskleid hatte anziehen lassen. Der Ruhm eines muthigen Helden folgte ihm in seine Gruft, während die Geschichte seinen Privatkarakter verdammen muß. Während er selbst das Leben eines Wüstlings führte, schmückte er die Kirchen und begünstigte die Klöster. Eine Verordnung aus dem fünfzehnten Jahre seiner Regierung erklärte die Mönche als rechtliche Besitzer aller Güter, in deren Genuß sie ständen, so ungerecht sie dieselben auch erworben haben möchten. Dagegen erneuerte er auch das Gesetz des Nicephorus Phocas, welches den Mönchen neue Erwerbungen untersagte. Ueber das üppige, weltliche Leben in den Klöstern war er sehr aufgebracht und erbaute selber am schwarzen Meer ein Kloster, um ein Muster heiliger Zurückgezogenheit zu statuiren. Dorthin verflanzte er die tugendhaftesten Mönche, und um ihnen Gelegenheit zu geben, ein von allen weltlichen Sorgen freies Leben zu führen, wies er ihnen keine liegenden Güter, sondern nur eine aus dem Staatsschatz zu erhebende Pension in Geld an. Unglücklicher Weise theilte auch Manuel mit so vielen seiner Vorgänger und Nachfolger die Manie, Kaiser und Theologe in einer Person seyn zu wollen; dabei war er in der Controverse so furchtbar als im Krieg und duldete nicht ungestraft einen Widerspruch. Er setzte Bischöfe ab, weil sie seiner theologischen Unfehlbarkeit sich nicht fügten und setzte eine Glaubensformel auf, welche er auf einer Synode unterschreiben ließ mit der Drohung der Excommunication, ja sogar des Todes gegen Alle, welche sie nicht nur zu bestreiten, sondern auch nur zu prüfen wagen sollten! Vergl. *Lebeau*, histoire du Bas-Empire. Paris 1834. T. XVI. p. 63—305. Th. Pressel.

Manuel, Niclaus, ist eine der vielseitigen Persönlichkeiten, welche das in der Reformation zu Ende gehende Mittelalter aufzuweisen hat. Sein Name hat einen Platz in der Geschichte deutscher Malerei, sowie der deutschen Volksdichtung, des Drama und der Satire. Auch nimmt er in der politischen Entwickelung seiner Vaterstadt Bern und in den damaligen Verwickelungen der Schweiz eine nicht unwichtige Stellung ein.

Am Bedeutsamsten ist aber sein Verhältniß zu dem kirchlichen Umschwunge jener Zeit, ein Verhältniß, dem auch seine übrigen Thätigkeiten auf dem Gebiete der Dichtung und Kunst und in der staatsmännischen Laufbahn untergeordnet und dienstbar gewesen sind. Von dieser Seite gebührt dem, erst in neuerer Zeit allgemeiner bekannt gewordenen Manne auch ein Gedächtniß in dieser theologischen Encyklopädie.

Geboren um 1484 und erzogen in Bern, war Niclaus Manuel der voreheliche Sohn einer natürlichen Tochter des Stadtschreibers Frickart daselbst, welche später mit dem Bernischen Weibel Hans Vogt verheirathet war. Sein Vater ist ohne Zweifel ein Emanuel Alamanis, von dem auch der Sohn früher den Namen Alleman und noch später als Künstler den Zunamen Deutsch (auf seinen Malerzeichen N. M. D. — Niclaus Manuel Deutsch — bei *Ridolfi* Emanuele Tedesco —) trug; in seinem öffentlichen Auftreten aber heißt er mit dem Taufnamen des Vaters Niclaus Manuel. Seine Berufsbildung suchte er in der Malerei und scheint außer der Vaterstadt, worin damals tüchtige Meister lebten, vornehmlich in Colmar, dem Sitze des großen Malers Martin Schön, später in Venedig als Schüler des berühmten Tizian die Schönheit der Zeichnung und die Feinheit des Colorits erworben zu haben, welche die wenigen von ihm aufbehaltenen Original-Werke, deren vorzüglichste das Museum der Stadt Basel besitzt, auszeichnen. Daneben rührte sich in dem lebhaften Geiste des Jünglings wohl auch schon der poetische Humor, den seine späteren Dichtungen athmen. Ob aber, wie man glaubt, ein in dem ersten Jahrzehent des 16. Jahrhunderts ausgegangenes Lied auf die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria und die gereimte Beschreibung des bekannten Jezerhandels in Bern (s. Berner Disputation) vom J. 1509 ihm zugeschrieben werden dürfen, ist in Ermangelung positiver Indicien, bei dem geringen Werthe dieser Reimereien und der damit verbundenen Holzschnitte sehr zu bezweifeln. Eine sichere Beglaubigung haben erst die Reime zu dem um 1515 von Manuel gefertigten Todtentanz an der Kirchhofsmauer des Berner Predigerklosters, worin auch der satirische Humor gegenüber von Priestern und Mönchen einen Ausdruck findet, ferner die im J. 1522 an der Fastnacht in Bern von patrizischen Jünglingen aufgeführten Spiele zur Verspottung der römischen Kirche und zur Empfehlung des evangelischen Glaubens. Von diesen Spielen sagt Valerius Anshelm in seiner Bernerchronik, sie seyen „fürnämlich durch den künstlichen Maler Niklausen Manuel gedichtet" worden, und setzt hinzu: „durch dies wunderliche und vor nie als gotteslästerlich gedachte Anschauungen ward ein groß Volk bewegt, christliche Freiheit und päbstliche Knechtschaft zu bedenken und zu unterscheiden. Es ist auch in dem evangelischen Handel kaum ein Büchle so dick gedruckt und so weit gebracht worden, als diese Spiele" (s. Art. Geistliche Dramen, Bd. IV. S. 746). Es ist in diesen ungekünstelten Dialogen und den damit verbundenen Aufzügen die ganze Jämmerlichkeit und Schmach der damaligen kirchlichen Zustände und Amtspersonen und ihr Gegensatz mit der heiligen Einfalt und stillen Würde des Herrn und seiner Jünger, auch das Bedürfniß einer Besserung so klar, so kräftig, so witzig, freilich mit Untermischung nicht nur plumper, sondern auch schmutziger Scherze, dargestellt, daß die in der Chronik geschilderte großartige und weitgehende Wirkung sich begreifen läßt. Auch das Klaglied der armen Götzen, das auf die Abnahme der Kirchenbilder sich bezieht, das Spottlied auf die Disputation von Baden, das besonders dem Dr. Eck gilt, und ein Gebet um Schlichtung der in Folge der Reformation ausgebrochenen oberländischen Unruhen, sind kräftige, frische und, zumal das letzte Gedicht, innige Zeugnisse einer treuen Betheiligung am Werke der Kirchenverbesserung. Den reifsten Sarkasmus aber entfaltet der Dichter in dem ungebundenen Dialog von der Krankheit und dem Sterben der Messe und in dem Testament der Messe, worin man ihn nicht mit Unrecht als einen Vorläufer Fischarts erkannt hat.

Im Jahr seiner Fastnachtspiele (1522) sah er sich indessen, wahrscheinlich durch häusliche Bedrängniß, veranlaßt, in französischen Kriegsdienst zu treten als Schreiber der eidgenössischen Truppen. Er wohnte der Erstürmung von Novara bei und theilte

den tollkühnen Angriff und die völlige Niederlage seiner Landsleute gegenüber den im Dienste des Herzogs Sforza von Mailand stehenden deutschen Landsknechten, die unter der Führung Georgs von Frundsberg bei Bicocca, nördlich von Mailand, einen glänzenden Sieg davontrugen, dichtete übrigens hernach eine höhnische Erwiderung auf das Spottlied eines Landsknechtes, indem er den Sieg der Deutschen nur dem sicheren Versteck, hinter dem sie von ihren Feuerwaffen Gebrauch gemacht hätten, zuschreibt. Im J. 1523 war er Vogt in Erlach geworden, und im J. 1528 wurde ihm bei der Berner Disputation (s. diesen Art.) das Amt des Rufers oder Herolds anvertraut, der für Aufrechthaltung der Ordnung in den Verhandlungen zu sorgen hatte und als welcher Manuel auch wirklich einmal in den lebhaft erhitzten Streit mit Worten der Mäßigung und Würde eingriff. Nachdem durch das Ergebniß der Berner Disputation der Sieg der Reformation in Stadt und Landschaft Bern entschieden war, kam Manuel alsobald in den kleinen Rath und rückte im J. 1529 zu dem ehrenvollen Amte eines Venners (Vorstehers einer der großen Zünfte) vor. Nur zwei Jahre war es ihm vergönnt, in einer solchen Stellung dem Gemeinwesen zu dienen. Denn er starb unerwartet schnell schon am 30. April 1530. Aber in diesem kurzen Zeitraum zwischen den Frühlingen von 1528 und 1530 drängen sich so viele Aufträge und Sendungen, bald in die aufgeregten Thäler des Oberlandes, bald in die verbündeten Städte Basel und Zürich, auf die Tagsatzung in Baden, dann wieder nach St. Gallen, Solothurn, nach Schaffhausen, Konstanz, Rottweil und Straßburg, zusammen, daß es nicht zu verwundern, wenn der pflichteifrige, aber nach dem Aussehen seiner noch vorhandenen Bildnisse zartgebaute Mann den Anstrengungen allzufrühe erlag. Auch war er im J. 1529 mit dem Auszug des ersten Cappelerkriegs als Bannerherr gewesen und hatte am 25. Juni den Frieden mitunterzeichnet. Aber schon stand er im September desselben Jahres als Lütiner bei dem Auszug des zweiten Banners, um die katholischen Stände zur Erfüllung ihrer im Friedensschluß gegebenen Zusagen zu zwingen. Während des darauffolgenden Winters beschäftigte ihn vornehmlich die Fürsorge für die bedrängten evangelischen Einwohner der schwäbischen Stadt Rottweil, die mitten in der kältesten Jahreszeit zur Auswanderung waren genöthigt worden, und die Aufrichtung des Schutzbündnisses mit Straßburg und der unter dem Namen des hessischen Verstandes begriffenen Vereinigung, welche der Landgraf Philipp der Großmüthige zwischen den protestantischen Mächten in und außer Deutschland herbeizuführen unternommen hatte. Für alle diese Aufgaben war Manuel um so mehr der taugliche Vertreter seiner vorsichtigen Obrigkeit, als ihm, dem Staatsmann, ebensoviel besonnene Ruhe, wie dem Dichter und Maler ein kecker Muthwille eigen war.

Unter seinen späteren künstlerischen Hervorbringungen befindet sich vornehmlich eine geistreiche Zeichnung des auferstehenden Christus, wie er über erschrockene Priester, Mönche und Nonnen triumphirt. Die Polemik ist auch allerdings in seinen Dichtungen das Eigenthümlichste. Doch fehlt es nicht an zarten und sinnigen Stellen, die den positiven evangelischen Glauben, die Kernlehren von der Person Christi und von der Rechtfertigung durch den Glauben an ihn, und die Einladung zu solchem, von aller geistlichen Tyrannei und äußerlichen Gesetzlichkeit freimachenden Glauben enthalten. In dieser Beziehung hat er seinem Leutpriester, Berchtold Haller, und seinen Aposteln und Bauern Worte in den Mund gelegt, die nur aus einem aufrichtig gläubigen Herzen fließen konnten. Daß er daneben auch an derben Witzen und an wirklichen Zoten Gefallen hatte, liegt im Karakter der Zeit und Volksstimmung, über die gerade er sich um so weniger darin erheben mochte, als ihm eine höhere klassische Bildung schwerlich zu Gebote stand. Die ältesten Nachrichten von Manuel verdankt man den Chroniken des Anshelm und Stettler. Sein Todtentanzgemälde hat nur bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts herein, wenn auch schon 1580 übermalt, existirt und lebt jetzt noch in zwei Copien in Wasserfarben, deren eine der Familie Manuel, die andere der Universität Bern gehört. Vor 100 Jahren hatte er den ersten Biographen an dem Professor

Samuel Scheurer in Bern, der das fünfte Stück seines Bernerischen Mausoleums (1740—42) dem Niclaus Manuel gewidmet hat. Vor nun gerade 20 Jahren hat der Unterzeichnete eine ausführlichere Monographie mit vollständigem Abdruck der dem Manuel zugeschriebenen und noch auffindbaren poetischen Werke herausgegeben: N. Manuel, Leben u. Werke eines Malers u. Dichters ꝛc. gr. 8. Stuttg. 1837. **Grüneisen.**

Manuel, der Paläologe, s. Ferrara — Florenz, Synode.

Manus mortua, s. Amortisation.

Maon, מָעוֹן, 1) Stadt im Gebirge, zum Stamme Juda gehörig, nicht weit von Karmel (s. d. Art. Bd. VII. S. 411), Wohnort des reichen Nabal, Jos. 15, 55. 1 Sam. 25, 2. Ihr Stammvater wird 1 Chron. 2, 45. in dem Stammbaume Juda's als Vater des benachbarten Bethsur (בֵּית־צוּר) aufgeführt, eine Hindeutung darauf, daß letzteres von ersterem ausgegangen ist. In der Nähe liegt die „Wüste Maon“, מִדְבַּר מָעוֹן, angrenzend an die Wüste Engedi, in der David eine Zeitlang sich aufhielt, 1 Sam. 23, 24. 25., s. *Reland*, Palaest. p. 887. 375. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 165. Dies alte Maon findet sich in dem jetzigen Maʿîn, معين, 25 Minuten südlich von Karmel, auf einem kegelförmigen Berge gelegen, der sich allmählig nicht weniger als 2—300 Fuß über die Lage von Karmel erhebt. Der Gipfel desselben, von welchem man eine schöne Aussicht hat, ist rings mit Ruinen von nicht großem Umfange umgeben, mit Grundmauern von gehauenen Steinen, einer Mauer in's Geviert und verschiedenen Cisternen. Die Hochebene scheint hier aufzuhören; der Hauptrücken des südlichen Gebirges läuft zwar noch eine lange Strecke südwestwärts fort, aber nach SO. fällt das Terrain je länger desto mehr zu einem tiefer gelegenen Tafellande ab, welches nach Van de Velde das 1 Sam. 23, 24. erwähnte „Gefilde zur Rechten (d. i. gegen Süden) der Wüste“ ist. Vergl. Robinson, Paläst. II. S. 421 folg. Van de Velde, Reise II. S. 107 f. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 638 f. XVI, 1. S. 199.

2) Ein nichtisraelitisches Volk, welches Richter 10, 12. neben Sidoniern und Amalekitern als Unterdrücker Israels genannt wird. Wahrscheinlich sind damit gleich die Meunim, מְעוּנִים, welche 2 Chron. 21, 7. neben Arabern als besiegt von Usia, und 1 Chron. 4, 41. nach dem Kri als zur Zeit Hiskias von jüdischen Helden des Stammes Simeon geschlagen und aus ihren Wohnsitzen vertrieben, aufgeführt werden. In der Stelle der Richter haben die LXX. *Μαδιάμ*, lasen also מדין für מעון, was ich aber durchaus nicht mit Ewald (Geschichte des Volkes Israel. I. S. 322. Anm. Ausg. 2) für die sicherere Lesart halten möchte, da aus dem Vergleiche mit der Vulgata (Chanaan) und dem Syrer (Ammon) hervorgeht, daß sie alle drei nur gerathen haben, während der Chaldäer (אֱנָשֵׁי מָעוֹן) die richtige Lesart beibehält. In den beiden Stellen der Chronik lesen die LXX. *Μιναίους*, verstehen also das den Alten bekannte Volk der Minäer, *Μινναῖοι*, *Μειναῖοι*, im südlichen Arabien am rothen Meer (s. Diod. Sic. III, 41. Strabo XVI. p. 768. Plin. Hist. Nat. VI, 32. Mannert, Geogr. der Griechen u. Römer. VI. S. 107 ff. Ritter, Erdkunde. XII. S. 117 f. 277 ff. 292), welches Manche, wie *Michael.* Supplem. p. 1533, aber mit Unrecht heranziehen, wie schon *Bochart.* Phaleg. II. c. 22. p. 139. nachgewiesen hat, da diese viel zu weit südlich wohnen. Viel passender ist es, hier die östlich von Petra gelegene Stadt Ma'ân, مَعَان, oder Kal'ât Ma'ân, قلعة معان, auf der Pilgerstraße zwischen Mekka und Medina (Merâsid III. p. 118. Abulfed. ed. Reinaud. p. 229. Ibn Batûtah I. S. 257. Ritter, Erdkunde XIII. S. 430 f.) zu vergleichen. S. Burckhardt, Reisen in Syr. II. S. 722. 724. 1035 f. 1069. Robinson III. S. 127. Rosenmüller, Alterthumskunde III. S. 83 ff. *Gesen.* Thesaur. s. מָעוֹן. p. 1002. **Arnold.**

Mappa ist das linnene Tuch, womit der Abendmahlstisch, später der Altar bedeckt wurde, nach der alten Sitte der Juden, den Tisch mit einem Tuche zu bedecken. Später wurde darauf gehalten, daß die Tücher nur von Linnen seyn sollten, aus Ehrfurcht vor

dem in Leinwand gehüllten Leichnam Christi; doch dies ist gewiß nicht die ursprüngliche Bedeutung des Gebrauches von Linnen, und paßt weit eher zum Corporale (s. d. A.). Optatus v. Milene de schismate Donatistarum spricht von diesem Gebrauche als von einem allgemein bestehenden. — Es bestehen mehrere Verordnungen darüber in der katholischen Kirche; es müssen mehrere Linnentücher seyn, nämlich drei oder zwei, wenn zwei zusammengenäht sind; auch die Gestalt derselben ist vorgeschrieben; und sie werden natürlich eingesegnet vom Bischof oder einem andern Geistlichen, dem er den Auftrag gegeben.

Mara, die erste Station in der Wüste Sur, welche die Israeliten nach dem Durchzuge durch das rothe Meer in 3 Tagereisen erreichten, und wo sie bitteres Wasser fanden, das Moses durch hineingeworfenes Holz, welches Gott ihm zeigte, süß machte, 2 Mos. 15, 22—25. 4 Mos. 33, 8. 9. Unbedingt kann dieser Ort nicht in Ajun Musa, zwei Meilen südöstlich von Suez, gesucht werden, wohin ihn die Pilger des 14. u. 15. Jahrhunderts, Quaresmius, Monconys u. A. verlegen und wo ihn auch noch Niebuhr (Beschreibung von Arabien S. 401) vermuthet, da dies viel zu nahe an Suez ist, als daß die Israeliten 3 Tagereisen gebraucht hätten, um dahin zu kommen. Mit weit größerer Wahrscheinlichkeit suchen es Pococke (Beschreib. des Morgenlds., übersetzt von Windheim. Th. I. S. 223), dem aber der arabische Name unbekannt ist, und am bestimmtesten Burckhardt (Reisen in Syrien II. S. 776 ff.) in dem von Ajun Musa noch circa 16 Stunden weiter auf der gewöhnlichen Caravanenstraße gelegenen 'Ain Havârah (عين هوارة Quelle des Verderbens) oder Bîr Havârah (بير هوارة Brunnen des Verderbens; die Aussprache Howara, Huára ist nicht genau). Diese Quelle liegt etwa 200 Schritt östlich von der Straße abseits auf der Kuppe eines kleinen Hügels, der sich wahrscheinlich aus dem Niederschlage des salzigen, ganz schlecht schmeckenden Wassers selbst gebildet hat. Merkwürdigerweise erwähnt Troilo (Oriental. Reise-Beschreib. Dresd. u. Leipz. 1733. S. 495.) in dieser Gegend, zwischen Suez und Corandal oder Dorodal (d. i. Garandel), 12 deutsche Meilen von letzterem entfernt, von ersterem 4 bis 5 Tagereisen, einer „Stadt Mara, wo es schon wiederum gute und süße Wasser gab. Dieses ist das Mara, wo auf Befehl Gottes Moses ein Holz in das bittere Wasser warf, welches dadurch seine Bitterkeit verlor und süße ward“. Es ist mir nicht bekannt, daß eine ähnliche Nachricht sich sonst noch finde. Burckhardt's Vorgange folgen fast alle Neueren, wie v. Schubert, Reise. II. S. 777. Robinson, Paläst. I. S. 106 ff. Wellsted, Reisen in Arab., übers. v. Rödiger. II. S. 39. *Wilson*, Lands of the Bible. I. p. 170. *Léon de Laborde*, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres. Paris 1844. p. 97 sq. Tischendorf (Reise. I. S. 188) wurde in Kairo mitgetheilt, daß sich als das Marah der Schrift vielmehr eine im Osten von Havarah gelegene Quelle ausweise, deren Wasser von einer weit entschiedeneren Bitterkeit sey, doch scheint dies zu problematisch zu seyn, als daß bis zu genauerer Erforschung der Lokalität etwas darauf gegeben werden könnte. Die Identität von Havarah mit Mara bestreitet Seetzen (Reisen, herausg. von Kruse. III. S. 117) aus dem Grunde, weil die Menge dieses Wassers kaum hinreichend gewesen seyn würde, ein paar hundert Menschen, geschweige denn ein so großes Heer, welches die Israeliten ausgemacht haben sollen, zu tränken. Er hält Wadi Garandel dafür, wie früher schon Shaw, Reisen. Leipz. 1765. S. 271 f. und der Verfasser der „Reise von Groß-Kairo zum Berg Sinai im J. 1722“. S. 14 f. gethan haben. Das Unzureichende des Wassers kann aber keinen Einwand begründen, da, wollen wir nicht annehmen, daß vor Alters sich viel mehr Wasser in der Sinaihalbinsel vorfand, als jetzt, es überhaupt unerklärlich ist, wie die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes daselbst Wasser genug bekommen haben. Vgl. Robinson I. S. 118. Gewichtiger ist der Einwand, welchen Lepsius (Reise nach der Halbinsel Sinai. S. 25) erhebt, daß die Quelle Havarah zu unbedeutend sey und sich durch nichts als das schlechte Wasser auszeichne, auch nicht einmal in einem Wadi liege, und mithin keinen

Grund darbiete, daß man ihr schon in alter Zeit einen Stationsnamen gegeben haben sollte. Das zwei Stunden weiter liegende Wadi Garandel sey dazu viel passender, da dies noch jetzt ein Hauptwasserplatz der Araber sey. Das Wunder der Versüßung des Wassers erklärt schon Josephus (Antiqu. III, 1. 2.) in sehr rationalistischer Weise. Neuerlich vermuthete Burckhardt (S. 780. Anm.), Mose möge sich der saftreichen, säuerlich schmeckenden Beere des Garkadstrauches bedient haben, um das Wasser zu versüßen, allein einmal sind Beeren kein Holz, und dann paßt, wie Robinson I. S. 108. richtig bemerkt, die Zeit nicht, da jene Beeren erst im Juli reifen. Lepsius a. a. O. sagt: „Das von Mose angewendete Mittel, durch Holz, Rinde oder Früchte eines Baumes oder Strauches, der in jenen Thälern häufig seyn mußte, das bittere Wasser trinkbar zu machen, ist freilich wieder verloren gegangen, würde sich aber doch vielleicht durch längere Versuche an Ort und Stelle wieder auffinden lassen; ich habe eine Anzahl der gewöhnlichsten Hölzer, freilich aus höheren Thälern, mitgenommen, ohne bisher Gelegenheit gehabt zu haben, Versuche damit anzustellen“. Jetzt ist den Arabern ein solches Mittel unbekannt, und die von Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. II. S. 28 f. aus Coromandel und Peru angeführten Analogieen wollen wenig besagen. Arnold.

Maranatha, *Μαρὰν ἀθά*, 1 Kor. 16, 22., ein chaldäischer Ausdruck, dort angehängt dem Worte: „der sey verflucht“, *ἤτω ἀνάθεμα*. Chaldäisch ist es מָרַן אֲתָא „der Herr kommt“, und man vermuthet aus der Zusammenstellung mit *ἀνάθεμα*, daß die Formel den höchsten Grad der Exsecration bezeichnet habe, gleichsam, als sey das erwähnte Vergehen so groß, daß die Strafe dafür nur von dem Herrn selbst bei seiner Wiederkunft bestimmt und gegeben werden könne. In ähnlicher Weise gebrauchen die Talmudisten und Rabbinen das Wort שַׁמְתָּא, welches man auch durch שֵׁם oder שְׁמָא „Gott“, und אֲתָא erklärt. S. *Buxtorff*, lex. Chald. Talm. col. 1248 sq. 2466 sqq. und die Bemerkungen von Tremellius und Drusius zu 1 Kor. a. a. O. Arnold.

Maranos in Spanien, s. Spanien.

Maranus, Prudentius, wurde geboren, nach Winer (Theol. Literatur S. 654) zu Sezanne, nach *Le Cerf* (Bibliothèque historique et critique de la Congregation de St. Maur p. 293) und Zedler (Universallexikon s. v.) zu Troyes in der Champagne am 14. Oktober 1683. Er trat im J. 1703 in die Congregation des heil. Maurus und legte sein Bekenntniß ab in der Abtei St. Faron zu Meaux; später lebte er in der Abtei zu St. Germain des Prez. Er war einer von den vielen Maurinern, die durch ihre philologische und philosophische Bildung sich auszeichneten. Im J. 1720 gab er zu Paris (nachgedruckt zu Venedig 1763) des Cyrillus von Jerusalem Werke, griechisch und lateinisch, heraus; eine Ausgabe, an welcher Anton August Touttée mehrere Jahre gearbeitet hatte, ohne sie zu vollenden. Sie ist die beste der Ausgaben des Cyrill. Scharf wurde Maranus ihretwegen im J. 1721 getadelt von den Verfassern der Mémoires de Trévoux, doch rechtfertigte er sich gegen diese Angriffe in seiner 1722 zu Paris erschienenen Schrift: Dissertation sur les Semi-Ariens, dans laquelle on défend la nouvelle édition de St. Cyrille de Jérusalem contre les Auteurs des Mémoires de Trévoux (s. *Le Cerf*, Bibliothèque p. 294). Gleich vortrefflich sind: die zu Paris 1726 (nachgedruckt zu Venedig 1728) erschienene, von St. Baluze begonnene und von Maranus vollendete Ausgabe der Werke des Cyprianus, mit neuer Recension des Textes, und seine zu Paris 1742 (nachgedruckt zu Venedig 1747) erschienene Ausgabe der Werke Justin's des Märtyrers, griechisch und lateinisch, mit sehr schätzbarer Einleitung. Außerdem gab Maranus ein größeres selbständiges Werk über die Gottheit Jesu Christi zu Paris im J. 1746 heraus, unter dem Titel: Divinitas Domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditione. Das Werk zerfällt in vier Theile. Im ersten Theile wird die Gottheit Jesu Christi aus dem A. und N. Testamente; im zweiten aus der beständigen Uebereinstimmung der ganzen katholischen Kirche in sich und mit vielen Sekten; im dritten aus den fortwährenden Streitigkeiten wider Juden, Heiden und Ketzer und im vierten aus den einstim-

migen Zeugnissen der Kirchenväter zu erweisen gesucht. Zugleich werden Beweise für die Gottheit des heil. Geistes beigebracht. Maranus wurde auch in die, durch die Bulle Unigenitus Dei filius in Frankreich erregten sogenannten Constitutions-Streitigkeiten verwickelt, in denen er auf der Seite der Appellanten stand und mit ihnen unter den Verfolgungen der mächtigeren Acceptanten gar sehr zu leiden hatte, obwohl er literarisch an den Streitigkeiten sich nicht betheiligte. Er starb am 2. April 1762. L. Heller.

Marbach, Johann, ward geboren den 24. August 1521 zu Lindau am Bodensee, einer der vier Städte, welche 1530 auf dem Augsburger Reichstage dem Kaiser die confessio tetrapolitana übergaben. Im 15. Jahre kam er auf die Straßburger Schule, studirte seit 1539 Theologie zu Wittenberg, wurde 1549 Diaconus zu Jena, ging im folgenden Jahre nach Isny in Schwaben, um bei Paul Fagius hebräisch zu treiben und ihn zuweilen als Prediger zu ersetzen. Nach Wittenberg zurückgekehrt, wurde er, den 20. Februar 1543, unter Luthers Vorsitz, Doktor der Theologie; Melanchthon hatte gewünscht, er hätte länger die Universität besucht, er hielt ihn nur für mediocriter doctus. Die wenigen spätern Schriften Marbachs beweisen, wie sehr dieses Urtheil gegründet war. Nachdem Fagius als Professor nach Straßburg abgegangen, ward Marbach als Pfarrer nach Isny berufen. Eine 1545 gehaltene Predigt über das Amt der Schlüssel verrieth bereits einen hierarchischen Sinn, der ihn mit dem Magistrat und der Gemeinde entzweite. Er ging nach Straßburg, wo er zuerst Diaconus, dann Prediger an der Nikolaikirche wurde. Er war populär und lebendig in seiner Predigtweise, dabei voll Eifer für die Reformation, tüchtig besonders zum Ordnen und Verwalten. 1548 sandten die Straßburger den jungen Mann nach Leipzig und Wittenberg, um Rath zu holen in der Bedrängniß wegen des Interim. 1551 reiste er abermals nach Sachsen, mit den Württembergern, um wegen der zu Trident vorzulegenden Confession zu berathen; bald darauf war er einer der Straßburger Abgesandten zur Kirchenversammlung; ohne Erfolg kehrte er im Frühling 1552 zurück. Nach dem Tode Hedio's, des bisherigen Vorstandes des Straßburger Kirchen-Conventes, ward Marbach zu dessen Nachfolger ernannt und zugleich Professor der Theologie. Man weiß, daß in den ersten Zeiten zu Straßburg die schweizerische Richtung vorherrschte, daß Butzer sich unabläßig bemühte, zwischen Luther und den Schweizern eine Verständigung herbeizuführen, daß dieser freiere, versöhnliche Geist der Ruhm der damaligen Straßburger war. Seit Marbachs Auftreten wurde es anders; schon nach seiner ersten Predigt hatte Luther Besorgnisse wegen der Zukunft ausgesprochen. Zwar hatte der neue Präsident des Kirchen-Convents nicht den fanatischen Ungestüm wie andere Anhänger Luthers; er war von Natur ruhiger und mäßiger, auch wußte er sich den gegebenen Verhältnissen besser zu fügen; dabei verfolgte er aber unermüdlich seinen Zweck, die confessio tetrapolitana durch die Augsburgische zu verdrängen, das Straßburger Kirchenwesen nach letzterer einzurichten und Alles zu entfernen, was nicht buchstäblich mit ihr übereinstimmte. In Folge der freiern Entwicklung der Straßburger Reformation, herrschte wenig liturgische Uniformität. Marbach dachte daran, Einheit einzuführen, sowohl in Liturgie und Gesangbuch, als im Katechismus, in Bezug auf die Form, mehr aber noch in Bezug auf die Lehre. Seit 1553 beklagte er sich bei dem Magistrat über „Unlauterkeit und Verschiedenheit“ der hergebrachten Liturgien; er legte mehrmals Projekte vor, die aber zu seinen Lebzeiten noch nicht zur Ausführung kamen; ebenso wenig gelang ihm die allgemeine Annahme eines uniformen Gesangbuches; nur verschwanden seit ihm, aus den Sammlungen, die Lieder reformirter Verfasser. Dagegen erlangte er den Gebrauch des Lutherischen Katechismus statt des Butzer'schen. Auch auf Errichtung einer Kirchenzucht, mit Privatbeichte und Excommunication, drang er fortwährend, konnte aber nie den Magistrat dazu bewegen. Nicht nur aus den liturgischen und katechetischen Büchern, sondern aus der Stadt selbst suchte er die reformirten Elemente zu vertreiben. Es war in Straßburg eine zahlreiche Fremdengemeinde, besonders aus französischen Flüchtlingen bestehend. Vor Allem sann Marbach darauf, diese Gemeinde an die Augsburger Confession zu bin-

den; es entstand Streit zwischen ihm und dem Prediger Garnier; 1555 mußte dieser die Stadt verlassen, und obgleich er einen Nachfolger erhielt, so hatte doch von da an die französische Gemeinde nur noch eine kümmerliche Existenz, bis 1577 der reformirte Gottesdienst zu Straßburg völlig untersagt wurde. 1553 kam Peter Martyr zum zweiten Mal nach Straßburg; bei seiner ersten Anstellung hatte man noch keine Unterschrift irgend einer Formel von ihm verlangt; jetzt aber mußte er, auf Marbachs Drängen, sich verpflichten, nichts zu lehren, das der Augsburger Confession zuwider wäre; ebendazu mußte sich Professor Zanchi verstehen. Einzelne Reibungen mit Letzterm abgerechnet, über die Abendmahlslehre und über die Bilder, die Marbach wieder in die Kirchen einführte, lebte der Präsident mit den reformirten Professoren in ziemlichem Frieden. Als aber 1556, durch Westphals heftiges Auftreten angeregt, jüngere Prediger, von Marbach beschützt, auf den Kanzeln anfingen die Calvinisten zu verketzern, ging Peter Martyr nach Zürich; so blieb nur Zanchi als reformirter Theologe zurück. In diesem nämlichen Jahre berief der Kurfürst Otto Heinrich Doktor Marbach, um eine allgemeine Kirchenvisitation der Pfalz zu leiten und Vorschläge für Einführung der Reformation und Regelung des Kirchenwesens zu machen. Sein den 2. November dem Kurfürsten überreichter Bericht gibt ein lebendiges Bild der damaligen Zustände der Pfalz; mehrere der in seinem Bedenken vom 8. November angedeuteten Vorschläge wurden ausgeführt und gereichten der Pfälzerkirche zum Segen. 1557 wurde er abermals nach der Pfalz berufen; er wohnte dem zu Pfedersheim mit den Wiedertäufern gehaltenen Gespräche bei, und begleitete die kurfürstlichen Theologen zum Colloquium von Worms. Otto Heinrich bot ihm das Amt eines Superintendenten der Pfalz an; er schlug es ab, und empfahl, unglücklicher Weise, den hitzigen Streiter Tileman Heßhus. Im Jahr 1564 ließ auch Herzog Wolfgang von Zweibrücken seine Kirchen und Schulen durch Marbach visitiren.

1558 gab der vielbeschäftigte, und über die Fortdauer des Interim unwillige Mann sein Predigtamt auf. Als während des Heidelberger Abendmahlstreites das Gerücht nach Straßburg kam, man behaupte in der Pfalz, die Straßburger Prediger neigen sich zum Calvinismus, meinte Marbach ein öffentliches Zeugniß ablegen zu müssen; unüberlegt wählte er aber das glücklichste Mittel nicht. Er ließ in Straßburg, heimlicherweise und mit falschem Druckorte, des Heßhus Schrift de praesentia corporis Christi in coena Domini, contra Sacramentarios nachdrucken, mit einer heftigen Vorrede des Verfassers gegen die Reformirten, besonders gegen den Kurfürsten Friedrich III. Dieser, der es durch Zanchi erfuhr, klagte bei dem Straßburger Magistrat, welcher die Veröffentlichung untersagte. Von nun an zeigte sich Marbach über Zanchi äußerst erbittert. Anfangs 1561 berichteten ihm Studenten, Zanchi lehre Ketzereien über das Weltende, den Antichrist, die Prädestination. Hätte Zanchi nicht auch angefangen, die überhandnehmende Lehre von der Ubiquität zu bestreiten, so hätte ihn wohl Marbach über das Dogma von der Prädestination weniger leidenschaftlich angegriffen; Martyr und Zanchi hatten es fortwährend unbelästigt gelehrt. Marbach hatte bisher nur die Methode der Calvinisten mißbilligt; er hätte gewünscht, sie wären von der Erbsünde, von dem Heilsbedürfnisse ausgegangen, statt die göttliche Nothwendigkeit, den absoluten ewigen Rathschluß voranzustellen; jetzt aber ward die Differenz über die Methode zu einem Streit über die perseverantia Sanctorum, die Zanchi als Consequenz des Dogma's lehrte, und bald über letzteres selbst. Der mit vieler Hitze geführte Zank dauerte bis 1563, wo durch herbeigerufene auswärtige Schiedsrichter ein consensus zu Stande kam zwischen den beiden Gegnern und überhaupt zwischen den Predigern und den großentheils noch reformirt gesinnten Layen-Professoren der Schule; die lutherische Ansicht vom Abendmahl wurde festgestellt, obgleich ausweichend, und in der Lehre von der Prädestination nahm man den Satz an, daß Alle, die glauben, selig werden. Dieser consensus enthielt in seinen schwankenden Ausdrücken den Samen neuer Streitigkeiten; eine solche war nahe daran wieder auszubrechen, als Ende 1563 Zanchi den Ruf als Prediger nach

Chiavenna annahm. Von nun an war kein reformirter Theologe mehr in Straßburg, und Marbach war beruhigt, obschon der Rektor Johann Sturm und mehrere seiner Collegen noch dem Calvinismus anhingen. Da der Ubiquitätsstreit immer allgemeiner wurde, trat auch Marbach für das Dogma der Ultra-Lutheraner auf; er verfaßte einen, dem Herzog Wolfgang von Zweibrücken gewidmeten „Christlichen und wahrhaften Unterricht von den Worten der Einsatzung des heil. Abendmals, sampt gründtlicher Widerlegung der Sakramentirer hievon irrigen Lehr und Meynung," Straßb., 1565, 8°; er ließ das Buch auch dem Kurfürsten von der Pfalz überreichen, der in einem Schreiben an den Straßburger Magistrat seine Verwunderung aussprach über solch „unbescheidenliches" Verfahren. Zudem wurde von den Heidelberger Theologen heftig gegen Marbach geschrieben; er opponirte ihnen 1567 seinen „Christlichen Unterricht und wahrhaftige Erweisung .... daß J. C. durch die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Naturen, auch nach seiner Menschheyt in alle göttliche Herrlichkeit und Majestet, nit nur mit dem bloßen Namen, sondern wahrhaftig und mit der That, erhaben und gesetzet seye." Straßb., 4°. In diesem Werke, für dessen Widmung an den Magistrat er ein Ehrengeschenk von 25 Goldgulden erhielt, bewies er die Ubiquität durch zwölf rationes und vierzig testimonia aus den Kirchenvätern. Heßhus, den Marbach 1565 zu Straßburg zurückhalten wollte, Jakob Andreä, Brentz lobten das Buch über die Maßen; Andreä wünschte, Marbach möchte es vervollständigen, durch Hinzufügen der testimonia aus den Scholastikern. Einige Jahre später kam Marbach, unbesonnener Weise, in sonderbare Verlegenheit. 1568 war Flacius nach Straßburg gekommen und von den Predigern ehrenvoll aufgenommen worden. Er gewann Marbach und die Uebrigen für seine Ansicht, daß die Erbsünde die eigentliche Substanz des Menschen sey. Marbach verfaßte sogar einen consensus, in dem er, zwar mit Vermeidung der flacianischen Ausdrücke, die Uebereinstimmung aussprach. Allein durch Andreä gewarnt, der 1571 selber nach Straßburg kam um mit Flacius zu disputiren, sagte sich Marbach von diesem los; Flacius und die Straßburger wurden erbitterte Feinde, der Magistrat mußte ihn aus der Stadt verweisen. Um sich zu rächen, gab er 1574, zu Marbachs Confusion, den consensus heraus (in seinem triplex consensus); 1581 ließ ihn ein Straßburger Prediger, den Marbach als Flacianer absetzen ließ, deutsch erscheinen. Trotz dieses vorübergehenden Hinneigens zum „neuen Manichäismus," das jedenfalls theologische Unselbständigkeit bezeugte, hielt Andreä seinen Freund Marbach für eine der Hauptstützen des Lutherthums. Seit 1567 correspondirten sie viel mit einander über die Nothwendigkeit einer Formel, um das „reine Bekenntniß" zu wahren und der Verwirrung in den deutschen Kirchen ein Ende zu machen. 1571 erlangte Marbach von den Straßburger Theologen die Unterschrift der von Andreä verfaßten sogenannten Formel von Herbst; und als 1577 die Formula concordiae zu Stande kam, erklärte er sie, in Uebereinstimmung mit den Predigern, für „die wahre Auslegung der Augsburger Confession." Vergebens drängte er jedoch den Magistrat, sie einzuführen; aus Rücksicht auf die verbündeten Schweizer geschah dies damals noch nicht. Die Concordienformel wurde Anlaß zu neuem Zwiespalt in Straßburg. Schon seit Jahren war Marbach mit dem Rektor Sturm zerfallen; beide dominirten gerne, keiner wollte sich der Autorität des andern fügen; die Schule kam in Verfall; Sturm schrieb es der Unduldsamkeit der Theologen, Marbach dem Calvinismus der Professoren zu. 1572 verlangte der Magistrat von Beiden Vorschläge für eine Reform der Schul-Anstalten; trotz Marbachs Gegenreden wurden Sturms Ideen angenommen; es wurden zugleich Schiedsrichter ernannt, um die zwei Gegner zu versöhnen; dies gelang erst 1575. Als nun aber die Rede war von Einführung der Concordienformel, entbrannte der Zorn des alten Rektors über die in dieser Schrift enthaltenen Verdammungen gegen die Calvinisten; diesmal blieb zwar der von Krankheit geplagte Marbach dem Streite fern, der von einem viel hitzigern Kämpfer, Johann Pappus, geführt wurde. Marbach, der noch 1576 dem Kurfürsten Ludwig behülflich war, bei Wiedereinführung des Lutherthums in der Pfalz, und 1578 von

Pfalzgraf Johann nach Zweibrücken berufen wurde, um einen Streit zwischen dem Superintendenten Jakob Heilbrunner und Magister Pantaleon Candidus über das Abendmahl und den freien Willen zu schlichten und die Schule von Hornbach zu inspiciren, starb den 17. März 1581. Nach seinem Tode wurde das von ihm vorbereitete Werk vollendet und, unter Pappus, Alles eingeführt, was er gewünscht hatte: Liturgie und Concordienformel. Außer den oben angegebenen Schriften sind von Marbach nur einige Predigten und polemische Traktate gedruckt. Er hinterließ zwei Söhne, die gleichfalls der Theologie angehören: Erasmus, geboren 1548, studirte zu Basel und Rostock, wurde 1574 zu Straßburg mit der Erklärung des A. T. beauftragt, folgte 1581 seinem Vater als Professor nach, und starb 1593. Man hat von ihm einige dogmatische Dissertationen und einen Commentar (seine Vorlesungen) über den Pentateuch, den sein Bruder herausgab, Hypomnemata in libros mosaicos, Straßb. 1597, 2 Bde. 4°; — Philipp, geboren 1550; nachdem er mehrere deutsche Universitäten besucht, erklärte er zu Straßburg das Organon des Aristoteles, ward als Rektor nach Grätz berufen, unter Kurfürst Ludwig VI. Professor der Theologie zu Heidelberg, dann Rektor des Gymnasiums von Klagenfurt, und zuletzt, nach seines Bruders Tod, Professor der Theologie zu Straßburg. Er starb 1611. Außer einigen Reden und Dissertationen hat er mehrere Streitschriften verfaßt gegen Pezel über das Abendmahl, und gegen die Heidelberger wegen ihrer Widerlegung der Concordienformel. — Ueber Marbach ist nachzusehn: *Fecht*, Historiae ecclesiasticae saeculi XVI supplementum, epistolis ad Marbachios consistens; Durlach, 1684, 4°; — meine Schrift: der Antheil der Straßburger an der Reformation in Kurpfalz, drei Schriften Marbachs; Straßb., 1856; Al. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen. 1. Hälfte. S. 418 ff. — und die fleißig gearbeitete, aber einseitige Abhandlung von *Trenss*, Situation intérieure de l'eglise luthérienne de Strassbourg, sous la direction de Marbach; Straßburg 1857. **A. Schmidt.**

Marburger Bibel wird die 1712 in 4. in Marburg erschienene Mystische und Prophetische Bibel genannt, welche Prof. Dr. Horch (s. d. Art.) [mit Hülfe Anderer, besonders des Inspektors Scheffer in Berleburg] herausgegeben hat. Sie enthält den nach dem Grundtexte verbesserten Text Luthers und gibt in den Einleitungen und Inhaltsanzeigen die Erklärung der vornehmsten Sinnbilder und Weissagungen (namentlich nach Coccejus), und ganz besonders ausführlich nach der Mad. Guyon (s. d. Art.) die Erklärung des Hohenliedes und der Offenbarung Johannis. Sie wurde von den Theologen und Mystikern ihrer Zeit sehr gelobt und viel gebraucht und war die Vorläuferin der 1726—74 in 8 Foliobänden erschienenen Mystischen Berleburger Bibel (s. d. Art.), in Beziehung auf welche sie auch die kleine mystische Bibel heißt. **M. Goebel.**

Marburger Religionsgespräch. „Es ist vonnöthen," so schrieb Landgraf Philipp der Großmüthige von Hessen im Jahr 1529 an den Kurfürsten Johann von Sachsen, „daß Wir uns nicht so liederlich von einander trennen lassen, obschon unsere Gelarten umb leichter oder sonst disputirlicher Sachen willen, daran doch unser Glaub und Seeligkeit nicht gelegen, zweihellig seind." In diesen Worten hat der politische Vorkämpfer des Protestantismus seine Stellung zu den beiden Parteien der evangelischen Kirche, der lutherischen und zwinglischen, auf das klarste ausgesprochen und zugleich den Weg angedeutet, den er in all seinem reformatorischen Thun einzuschlagen gedachte. Eine Trennung der evangelischen Fürsten und Stände um „disputirlicher" Sachen willen, erschien ihm als ein Hochverrath am allgemeinen Besten. Deßhalb hatte er es auch auf dem Reichstage zu Speyer (1529) unter der Mitwirkung Melanchthons verhindert, daß die lutherisch gesinnten Stände die Zwinglianer, die in dem Reichstagsabschiede der katholischen Majorität mit den Wiedertäufern in eine Kategorie gesetzt waren, den Katholiken opferten, ja hatte „eine sonderlich geheime Verständniß" zwischen Kursachsen, Hessen und den Städten Nürnberg, Ulm und Straßburg zu Stande zu bringen gewußt. Allein wie nun, wenn das theologische Gewissen einer der Parteien, welche die

Gewalt der Umstände zusammengeführt hatte, sich zu regen begann, und man von der lutherischen Seite erklärte, „daß man sich nicht mit Leuten verbinden dürfe, welche wider Gott und das Sakrament streben?“ Offenbar waren dann in diesen Zeiten, in denen die Theologie die Politik beherrschte, alle Bemühungen des Landgrafen vergeblich. Wollte er dann noch eine politische Einigung der Evangelischen erstreben, so mußte er anstatt die theologischen Gegensätze der Parteien zu ignoriren, dieselben auszugleichen versuchen. Auch die Mühen, durch welche die Erreichung eines so hohen Zieles allein ermöglicht werden konnte, hat sich Landgraf Philipp nicht verdrießen lassen.

Für den geeignetsten Weg, die theologischen Führer der deutschen und schweizerischen Reformation in ihren Ansichten über den bis zum J. 1529 noch allein zwischen ihnen controvers gewordenen Punkt, die Abendmahlslehre, einander näher zu bringen, hielt Philipp die Abhaltung eines „freundlichen, undisputirlichen Gesprächs“ der beiden Parteien. Schon 1528 hatte er an ein solches Colloquium gedacht. Die Unruhen dieses Jahres ließen jedoch den Plan nicht zur Ausführung kommen. Da Melanchthon auf dem Reichstage zu Speyer (1529) sich bereit erklärt hatte, einer solchen Zusammenkunft beizuwohnen (Corp. Ref. I. pag. 1050 u. 1078), ja so weit gegangen war, den Lehrdifferenzen über das Abendmahl keine fundamentale Bedeutung beizulegen (Corp. Ref. I. pag. 1046), so wandte sich der Landgraf an Zwingli (Zwingl. Opp. VIII. pag. 287) und lud ihn zu einer Zusammenkunft mit den „Lutherischen“ ein. Dem Landgrafen für seine Bemühungen um den Frieden der Kirche dankend, versprach Zwingli zu kommen (Zw. Opp. VIII. p. 662). Da aber Luther mit den Sakramentirern in keine Verbindung treten wollte und den Kurfürsten von Sachsen so gegen sie eingenommen hatte, daß dieser alle schon getroffenen Verabredungen zum Abschlusse eines Bündnisses mit den zwinglisch gesinnten Städten rückgängig machte, so war der schwache Melanchthon gar bald wieder anderen Sinnes geworden. In einem Brief an den Kurprinzen Johann Friedrich von Sachsen schämte er sich nicht, denselben aufzufordern, bei seinem Vater dahin zu wirken, daß den Wittenbergern der Besuch eines solchen Colloquiums verboten werde (Corp. Ref. I. p. 1064). Allein der kursächsische Hof mochte seinen Theologen nicht aus ihrer Verlegenheit helfen, um den schon höchst ungehaltenen Landgrafen nicht noch mehr zu reizen. So bloßgestellt und aus Furcht, der Landgraf möchte sich in Folge einer Weigerung, dem Gespräche beizuwohnen, ganz auf die Seite von Zwingli stellen, entschloßen sich die sächsischen Theologen, den dringenden Bitten Philipps nachzugeben. Die Abneigung Luthers gegen die Zusammenkunft war jedoch so groß, daß er an einen Freund schrieb, nur durch die Ruchlosigkeit — improbitas — Philipps gezwungen, begebe er sich nach Marburg, ja daß er noch, nachdem er dem Landgrafen schon zugesagt hatte, durch wenig ehrenhafte Mittel das Zustandekommen des Gesprächs zu hintertreiben suchte (Hassenkamp, hess. Kirchengesch. II, 1. S. 30). Allein es war nicht möglich, sich den Planen des „Macedo Hassiacus“ zu entziehen. Am 30. September zogen Luther, Melanchthon, Cruciger, Jonas, Mykonius und Menius begleitet von dem kursächsischen Rathe Eberhard von der Tann in die landgräfliche Residenz und Universitätsstadt Marburg, wohin Philipp das Gespräch verlegt hatte, ein. Tags zuvor waren die Schweizer, die trotz ihres guten Willens fast nicht hätten kommen können, schon glücklich eingetroffen. Der Bürgermeister und Rath zu Zürich wollte nämlich seinen geliebten Prediger nicht soweit in die Ferne ziehen lassen (Neudecker, Urkunden S. 99). Zwingli mußte sich deßhalb mit dem Professor Rudolph Collin heimlich aus Zürich entfernen. Von Basel aus entschuldigte er sich bei dem Rathe und bat sich von diesem einen Rathsboten zur Begleitung aus. Sobald dieser angekommen war, reiste er mit Oekolampad über Straßburg, wo sich ihnen der Stättemeister Sturm, Bucer und Hedio anschloßen, nach Marburg. Erst am 2. Oktober trafen Osiander, Brenz und Agricola ein. Außer den genannten, vom Landgraf eingeladenen Männern hatte sich zu diesem „bischöflichen Synodus,“ wie Justus Jonas die Versammlung nennt, noch eine große Anzahl von Theologen und anderen der Reformation geneigten Gelehrten

und edlen Herrn aus ganz Deutschland in Marburg eingefunden. Die eingeladenen Collocutoren, die anfänglich in Privatwohnungen untergebracht waren, nahm der Landgraf bald zu sich auf das Schloß und „logirte und speisete sie recht fürstlich.“

Um die Männer, von deren Stimme der Ausgang des ganzen Gesprächs abhing, einander näher zu bringen, hatte der Landgraf bestimmt, daß Luther und Oekolampad, Zwingli und Melanchthon sich vor dem Beginne des öffentlichen Colloquiums über die strittigen Punkte privatim besprechen sollten. Nachdem am 1. Oktober der Frühgottesdienst gehalten war, traten dann auch wirklich diese Männer in zwei verschiedenen Zimmern zusammen. Drei Stunden lang unterredeten sich Luther und Oekolampad, noch einmal so viel Zeit erforderte die Besprechung Zwingli's und Melanchthons. Soweit wir über diese Privatunterredungen unterrichtet sind, waren die Gegenstände derselben folgende.

Luther sowohl als Melanchthon stellten zuerst die Schweizer wegen Abweichungen in fundamentalen Lehren des christlichen Glaubens zur Rede; beide warfen jenen vor, daß sie weder in der Trinitätslehre und Christologie, noch in der Lehre von der Erbsünde, diesem wahren Centraldogma des Protestantismus, rechtgläubig gelehrt hätten. Die erste Beschuldigung konnten die Schweizer leicht von sich abwälzen. Sie beruhte auf vorgefaßten Meinungen der Lutherischen. Zwingli versicherte, daß er sich stets zum Nicänum und Athanasianum bekannt habe und bekennen werde. Schwieriger war es für ihn, sich wegen seiner Erbsündentheorie von dem Verdacht der Häresie zu reinigen. Denn er hatte wirklich ähnlich gelehrt, wie ihm Melanchthon vorwarf, „daß keine Erbsünde sey und Sünde allein sey äußerliche böse Werke und Thaten“ (Corp. Ref. I. p. 1099). Doch da er schon in einer im Jahr 1526 geschriebenen Schrift in diesem Punkte retraktirt hatte (Zeller in den theol. Jahrbüchern 1853 S. 255), so konnte er leicht zugestehen, daß die Erbsünde den Menschen verdamme, „die kinder aber us kraft der verheißung im Bund durch Christum förmlicher verdammnuß ledig werdind,“ namentlich da man seinen Ausdruck: Gebrechen für sie gelten ließ. Auch über eine andere vermeintliche Differenz, das Verhältniß des Wortes Gottes und des h. Geistes zu einander betreffend, einigte man sich bald in der Formel, „daß der h. Geist in uns die Gerechtigkeit wirke vermittelst des Wortes.“ Ferner verständigte man sich über das Verhältniß vom Glauben zu den guten Werken.

So leicht man sich über diese Punkte geeinigt hatte, so groß waren die Schwierigkeiten, welche sich der Ausgleichung der Differenzen in der Lehre vom Abendmahl entgegenstellten. Melanchthon und Zwingli waren zwar darin übereingekommen, daß bei'm Abendmahl eine manducatio spiritualis, die im Glauben gegeben werde, anzunehmen sey, konnten sich aber darüber nicht verständigen, ob neben dieser manducatio spiritualis noch eine manducatio oralis, die jener behauptete und dieser verwarf, stattfinde. Da man hierüber zu keinem Resultate kam, so sollte dieses der Gegenstand des öffentlichen Gesprächs werden, das Sonnabends den 2. Oktober in dem großen Rittersaale des Schlosses zu Marburg Morgens 6 Uhr in der Anwesenheit von ungefähr 50—60 Fürsten, Grafen, Gesandten und ausgezeichneten Gelehrten eröffnet wurde.

Im Namen des Landgrafen leitete der hessische Kanzler Feige das Gespräch mit einer Rede ein, in welcher er die Collocutoren mit Hinweisung auf den gemeinsamen Feind aufforderte, „alle billigen Mittel und Wege zu suchen, durch welche der beschwerliche und hochnachtheilige Zwiespalt eilends aufgehoben und sie wiederum zu beständiger Einigkeit gebracht würden“ (Wigand Lauze, Leben und Thaten Philippi Magnanimi I. p. 213). Diesem Verlangen zu entsprechen schien Luther, mit dem verglichen alle seine Parteigenossen nur πρόσωπα κωφά (Corp. Ref. I. pag. 1098) waren, keineswegs gewillt zu seyn. Abgesehen davon, daß er seinen festen Entschluß, seinen Gegnern „schlecht nicht zu weichen,“ dadurch zu erkennen gab, daß er bei dem Beginne des Gesprächs auf die Tafel, an welcher er ganz in der Nähe des Landgrafen mit Melanchthon, Zwingli und Oekolampad saß, die Worte: Hoc est corpus meum schrieb, so versuchte er noch einmal das Gespräch auf ein weites Feld zu spielen. Er erklärte nämlich, man müsse, ehe

man von dem Abendmahl handle, von der ganzen Summa christlicher Lehre reden. Von Zwingli aber sofort in die bestimmten Schranken gewiesen, begann er das Gespräch über das Abendmahl damit, daß er erklärte man müsse bei dem Buchstaben der Einsetzungsworte stehen bleiben. Ihm entgegnete Oekolampad, man könne die Reden Christi doch unmöglich alle buchstäblich verstehen und erklären. Was die vorliegende Stelle betreffe, so komme doch hierbei auch namentlich Joh. 6. in Betracht und da stehe: das Fleisch ist Nichts nütze. Da Luther immer auf die Worte: Hoc *est* corpus meum recurrirte und in einer petitio principii seine Erklärung derselben als die allein richtige voraussetzend meinte, wenn Gott Etwas sage, so müsse man es glauben und nicht daran deuteln, so frug Oekolampad weiter, ob der mündliche Genuß des Leibes Christi noch einen besonderen Segen für den Genießenden mit sich bringe, den die manducatio spiritualis nicht schon gewähre. Luther erwiderte kurz, ohne sich auf die Frage einzulassen: Gott hat nun einmal die Gerechtigkeit vor ihm an's leibliche Essen geknüpft. Wenn Gott mich hieße Mist essen, so thäte ich's auch. Jetzt griff Zwingli in das Gespräch ein, hob hervor, man müsse die Schrift mit der Schrift erläutern und deßhalb die Einsetzungsworte des Abendmahls nach Joh. 6. erklären. Als Luther wieder auf die buchstäbliche Fassung derselben drang, ermahnte ihn Zwingli von dieser petitio principii abzulassen. Luther antwortete hierauf gereizt und als Zwingli, von Joh. 6. versicherte, dieser Ort breche Luthern den Hals, verstand dieses Luther falsch und erinnerte jenen daran, daß sie in Hessen und nicht in der Schweiz seyen. Nach einigen erklärenden Worten Zwingli's und einer besänftigenden Ansprache des Landgrafen wurde das Gespräch für diesen Morgen geschlossen.

Des Nachmittags las Zwingli zuerst die früheren Erklärungen Luthers und Melanchthons zu Joh. 6, 63. vor und zeigte, daß beide mit ihm übereinstimmend gelehrt hätten. Jetzt zögerten beide nicht, ihre Auslegung dieser Stelle zurückzunehmen. Nachdem man noch vergeblich über die exegetische Seite der Frage disputirt und Oekolampad Luthern vorgeworfen hatte, daß auch er die Einsetzungsworte tropisch erkläre, weil er est für continet nehme, suchte Zwingli Luthern, der zugegeben hatte, daß Christi Leib umschrieben sei, zu der Consequenz zu nöthigen, daß Christi Leib also räumlich und an einem bestimmten Orte sey. Hierzu wollte sich aber Luther auf keine Weise verstehen und man ging deßhalb am Sonnabend Abends resultatlos auseinander.

Sonntags früh nahm man das Gespräch wieder an demselben Punkte auf, wo man es Tags zuvor abgebrochen hatte. Luther erklärte, im Sakrament sey Christi Leib nicht in loco und fügte hinzu, Gott könne bewirken, daß ein Körper an einem Ort und auch nicht an einem Ort sey. Zwingli entgegnete, es enthalte dieses Argument einen unstatthaften Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit. Luther solle beweisen, daß der Leib Christi zugleich an verschiedenen Orten sey. Dieser erwiderte: Hoc est corpus meum. Zwingli noch immer nicht müde, auf solche Argumentationen einzugehen, las eine für seine Ansicht sprechende Stelle aus Fulgentius vor. Nachdem er Luther noch auf einem Widerspruche mit früheren Aeußerungen ertappt und Brenz, der erklärte, daß der Leib Christi ohne Ort sey, durch ein Citat aus Augustin zu widerlegen gesucht hatte, faßte Oekolampad das Resultat des Morgengesprächs in die Worte zusammen, daß, da nach der Ansicht Luthers der Leib Christi im Sakrament nicht sey als an einem Orte, er nicht wahrhafter Leib sey, Luther demnach seine Lehre vom Sakrament selbst umgestoßen habe.

Nach Tisch unterredete sich Oekolampad noch einmal mit Luther. Auf die Behauptung dieses, daß er abgesehen von Augustin und Fulgentius alle anderen Lehrer der Kirche für sich habe, bat ihn Oekolampad, ihm diese Zeugnisse der Väter vorzuführen. Dieses verweigerte jedoch Luther und erklärte er habe genug an des Herrn Wort: das ist mein Leib. Nachdem Oekolampad noch bemerkt hatte, daß man sich nur deßhalb auf die Väter berufen habe, um den Vorwurf von sich abzuwälzen, daß in der Schweiz neue Lehren vorgetragen würden, forderte Luther seine Gegner auf, sich zu seiner An-

sicht als der der Schrift zu bekehren, rief aber hierdurch nur einen Protest Zwinglis und Oekolampads hervor. Als die Schweizer endlich einsahen, daß sie mit ihren Gründen Nichts gegen Luther ausrichten konnten, verzichteten sie auf alle weiteren Verhandlungen. Der Kanzler Feige ermahnte nun die beiden Parteien zur Eintracht. Luther wiederholte, der einzige Weg, sie anzubahnen, sey der, daß sich seine Gegner zu seiner Ansicht bekehrten. Als diese sich hiergegen verwahrten, befahl sie Luther dem gerechten Gericht Gottes, was ihm Oekolampad sogleich zurückgab. „Zwingli aber gingen, daß es Jedermann merkte, die Augen über.“ Noch einmal erhob Luther die Anklage gegen seine Gegner, daß sie, namentlich die Straßburger, auch in andern Artikeln des christlichen Glaubens nicht die rechte Lehre vortrügen. Als ihn aber Sturm und Bucer aufforderten, doch anzuzeigen, was ihm an ihrer Lehre mißfalle, erklärte er sich hierin für incompetent, empfahl sie aber wiederum dem Gerichte Gottes.

Hiermit wurde das öffentliche Gespräch geschlossen. Da man sich von einer Fortsetzung desselben Nichts versprechen konnte und der Ausbruch einer Seuche in Marburg das Verlassen dieses Ortes als nothwendig erscheinen ließ, war der Landgraf mit dem Abbruch der öffentlichen Verhandlungen einverstanden. Damit jedoch die Zusammenkunft nicht ganz fruchtlos bliebe, suchte Philipp durch Privatunterhandlungen eine Einigung der Parteien herbeizuführen. Nachdem er selbst noch am Sonntage lebhaft zum Frieden ermahnt hatte, ließ er die Wortführer der Parteien sich noch einmal Montags mit einander unterreden, damit sie sich wenigstens, „auch wenn sie uneins blieben, dennoch für Brüder und Glieder Christi untereinander halten möchten.“ Die Schweizer waren auch hierzu bereit und Zwingli trat in Anwesenheit Aller zu Luther hin und bot ihm die Hand zum Frieden mit der Erklärung: Es seyen keine Leute auf Erden, mit denen er lieber wolle einig seyn, als mit den Wittenbergern. Luther aber wies ihn von sich mit den Worten: Ihr habt einen andern Geist, denn wir.

Nichtsdestoweniger führte der Landgraf dennoch in zwei wichtigen Dingen eine Verständigung der sich so abstoßenden Parteien herbei. Erstens versprachen beide Parteien, in Zukunft keine verletzenden Streitschriften mehr gegen einander schreiben zu wollen und zweitens bewog Philipp Luthern, ein Bekenntniß abzufassen, in welchem alle die Lehrstücke verzeichnet wären, in denen er mit den Schweizern einig sey. Diesem Wunsche des Landgrafen genügte Luther, indem er in fünfzehn Artikeln die gemeinsamen reformatorischen Grundanschauungen rein und lauter ohne irgend welche direkte Polemik gegen die römisch-katholische Kirche kurz zusammenfaßte. Trotz seiner Voraussagung, daß die Schweizer die Artikel nicht annehmen würden, wenn er sie auch auf das Beste stelle, zögerten diese nicht, nachdem einige unbedeutende Veränderungen der Ausdrücke vorgenommen waren, ihre Namen dem Bekenntnisse zu unterschreiben. Dadurch daß in dem fünfzehnten Artikel, der sich mit dem Abendmahle beschäftigte, das Gemeinsame, die geistliche Nießung des Leibes und Blutes Christi, kräftig hervorgehoben wird und neben dem nicht verschwiegenen Dissense darüber, ob der wahre Leib und das wahre Blut Christi leiblich im Brod und Wein sey, doch Worte des Friedens und der Liebe Raum fanden, sind diese fünfzehn Marburger Artikel, das erste Bekenntniß des Gesammtprotestantismus, zugleich der erste Unionstraktat der beiden protestantischen Schwesterkirchen geworden und bilden, da die Schwabacher Artikel nur eine lutherische Ueberarbeitung von ihnen sind, die Grundlage der Augsburgischen Confession, welche in ihrer vollendetsten Gestalt die Worte des Friedens fand, welche man in Marburg vergeblich gesucht hatte. Literatur: L. J. K. Schmitt, das Religionsgespräch zu Marburg. Marb. 1840. A. Ebrard, die Geschichte des Dogma's vom h. Abendmahle Bd. II. S. 268 u. f. Hassenkamp, hessische Kirchengesch. II. 1. S. 35 u. f. H. Heppe, die fünfzehn Marburger Artikel vom 3. Okt. 1529 nach dem wieder aufgefundenen Autographon u. s. w. Kassel 1847 u. 1854. Dr. O. Hartwig.

Marca, Petrus de, geboren zu Gant in Béarn aus einer altadligen Familie am 24. Januar 1594, starb als Erzbischof von Paris am 29. Juni 1662. Während

in Béarn seit 1569 die reformirte Kirche zur Alleinherrschaft gelangt und das öffentliche Religionsexercitium der römisch-katholischen Kirche verboten war, hatten die Eltern de Marca's den alten Glauben streng festgehalten und dies nach der Geburt des Sohnes dadurch bezeugt, daß sie denselben nicht, wie es allgemein geschah, von einem reformirten Geistlichen, sondern außerhalb des Landes von einem katholischen Priester taufen ließen und ihn dann zur Erziehung dem Jesuitencollegium zu Auch übergaben. Mit den nöthigen Vorkenntnissen ausgerüstet, bezog Petrus die Universität Toulouse und widmete sich dem Studium der Rechte unter der Leitung gefeierter Lehrer, des Wilhelm Maranus, Wilhelm Cadanus, Vincentius Chabotius und Janus a Costa. Im J. 1615 begann er seine praktische Laufbahn bei dem Obergericht von Béarn, in welchem er das einzige römisch-katholische Mitglied war. Sehr bald änderten sich aber die Verhältnisse durch die Eingriffe Ludwigs XIII. Nachdem schon Heinrich IV. den Katholiken Duldung gewährt, hatte der Klerus sich bald so gekräftigt, daß er Ludwig XIII. im J. 1619 zum Erlasse eines Edikts bewog, daß die früher eingezogenen Kirchengüter den Katholiken zurückgegeben werden sollten. Alle Widersprüche der Reformirten waren vergeblich, im J. 1620 wurde das bisher selbständige Land Frankreich einverleibt und französische Ordnung eingeführt. Bei allen diesen Veränderungen hatte sich der Vater de Marca's und dieser selbst sehr thätig gezeigt (s. *Paul. de Fayet*, vita Petri de Marca pag. 17 sq.) und zum Lohne wurde Petrus 1621 zum Präsidenten des in ein Parlament verwandelten Raths von Pau ernannt. In dieser Stellung blieb er bis 1639, indem er in diesem Jahr von Cardinal Richelieu, welcher ihn als Abgeordneten von Pau kennen und schätzen gelernt hatte, in den Staatsrath nach Paris gezogen wurde. Inzwischen hatte de Marca seine Mußestunden auf wissenschaftliche Arbeiten verwendet, mehrere kleinere Abhandlungen geschrieben (de sanctissimo Eucharistiae sacramento um 1624, de Constantinopolitani Patriarchatus institutione 1630 u. a.) und 1640 die: Histoire de Béarn herausgegeben. Die Tüchtigkeit dieses Werks ließ erwarten, daß er mit Erfolg einen Gegenstand werde behandeln können, welcher damals die Gemüther auf's Lebhafteste beschäftigte. Ueber das Verhältniß der gallikanischen Kirche und des Staats zur Curie waren seit dem Ende des 16. Jahrh. mehrere Schriften erschienen, welche die Rechte der weltlichen Macht gegen die Uebergriffe Roms sicher zu stellen suchten, nämlich von *Guy Coquille*: Les libertés de l'église gallicane 1594, und von *Pierre Pithou* in demselben Jahr unter gleichem Titel. Dazu hatte 1638 *Du Puy*: Preuves des libertés de l'église gallicane: hinzugefügt. In Rom hatte man diese Literatur mit Unwillen aufgenommen und die Meinung verbreitet, in Frankreich gehe der Cardinal Richelieu damit um, eine vom Pabste getrennte selbständige Nationalkirche unter einem eigenen Patriarchen zu begründen. Ein Priester in Paris, Hersens, hatte unter dem Namen Optatus Gallus diese Ansicht plausibel gemacht, zu welcher die französische Regierung sich nicht passiv verhalten konnte (s. *Faget* cit. pag. 38. *Baluze*, vita Petri de Marca §. VIII). De Marca erhielt nun den Auftrag, das eigentliche Sachverhältniß darzustellen und damit Veranlassung zur Ausarbeitung eines Werks, welchem er vorzugsweise ein höchst ehrenvolles Gedächtniß zu verdanken hat. Schon im J. 1640 war der erste Theil der Schrift in vier Büchern druckfertig vollendet, der zweite Theil mit Ausnahme der sechszehn ersten Capitel des letzten (8ten) Buchs wurde auch in demselben Jahre beendet, aber erst dem Cardinal Richelieu zur Durchsicht vorgelegt (Baluze in der Praefatio der späteren Ausgabe am Ende). Es erschienen 1641 die vier Bücher unter dem Titel: De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae. Den Zusatz seu u. s. w. hatte der Verfasser erst auf den Wunsch des Buchhändlers hinzugefügt, um dadurch die Verbreitung des Buchs zu befördern (*Baluze*, vita cit. §. VIII). In Rom gereichte derselbe aber dem Werke nicht zur Empfehlung. Das Erscheinen derselben gab wohl Veranlassung, auf's Neue die Schrift von Pithou einer strengen Kritik zu unterwerfen, in deren Folge die Congregatio indicis librorum prohibitorum durch Dekret vom 26. Oktober 1640 das Verdammungsurtheil aussprach. De Marca ging es nun

nicht besser, indem ein Dekret vom 11. Juni 1642 auch seine Arbeit proscribirte (s. Index librorum prohibitorum. Mechliniae 1838. pag. 226. 282); desto mehr stieg er aber in der Gunst des Königs, welcher ihn 1643 zum Bischof von Conserans ernannte. De Marca hatte sich als Laie vermählt, nach dem Tode seiner Gattin 1632 aber keine zweite Ehe geschlossen und sich später zum geistlichen Stande bestimmt, oder selbst nur einen früheren Plan wieder aufgenommen, da nach dem Berichte seines Biographen (*Baluze*, vita cit. §. XVI.) er schon im J. 1608 Kleriker geworden, d. h. die Tonsur oder die niederen Weihen erhalten hatte: denn die Priesterweihe wurde ihm erst 1648 ertheilt. Die Bestätigung zum Episkopate fand bei Urban VIII. Anstände wegen der Schrift de concordia etc. Dieselbe wurde daher einer neuen Censur unterworfen, und da das Urtheil des Lucas Holstenius nicht günstig ausfiel (*Baluze* cit. §. XIII.), verzögerte sich die Confirmation bis zum Tode des Pabstes, dessen Nachfolger, Innocenz X., 1644 die Sache wieder aufnahm, aber erst nach vier Jahren zum Abschlusse brachte. Um des Pabstes Zustimmung zu erhalten, hatte de Marca sich 1646 in einer eigenen Schrift näher erklärt: „Libellus, quo (auctor) editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus apostolicae sedis censurae submittit et reges canonum custodes, non vero auctores esse docet“ (*Baluze* cit. §. XV.). Ob die Curie dadurch zufrieden gestellt wurde, wie gemeinhin behauptet wird, scheint zweifelhaft, da die Bestätigung sonst nicht noch länger als Jahr und Tag auf sich hätte warten lassen. Auch die bald nachher von ihm verfaßte Schrift: de singulari primatu Petri, in welcher er die Einheit der Kirche und das Recht des apostolischen Stuhls gegen die Meinung vertheidigte, daß die Kirche zwei Häupter, Petrus und Paulus, gehabt, genügte noch nicht (vgl. *Faget* cit. pag. 72). Eine andere Thatsache hat offenbar erst den Ausschlag gegeben, ein förmlicher Widerruf, freilich unter Umständen erfolgt, welche bekunden, wie man römischer Seits von jeher bis zur äußersten Consequenz schreitet und mit den Thatsachen zufrieden ist, wenn auch von freier Zustimmung der Personen nicht die Rede seyn kann. De Marca war während der Verhandlungen über seine Bestätigung im Auftrage des Gouvernements in Catalonien als Generalinspektor thätig und 1647 zu Barcellona schwer erkrankt. Nachdem er schon früher wiederholentlich aufgefordert worden, einen Widerruf der Grundsätze auszusprechen, welche mit römischen Anschauungen unvereinbar schienen, und sich beharrlich geweigert hatte —: „Je ne pourrois pas consentir à signer quelque clause, qui condamnât les priviléges de l'église gallicane“ schreibt er nach Rom — (*Baluze* cit. §. XXV), benutzte man den Moment, in welchem er unzurechnungsfähig war, und ließ von ihm eine Acte unterschreiben, in welcher er Alles verdammte, was man wollte (vgl. die Urkunde a. a. O. §. XXVI. Baluze selbst sagt: schedulam aegroto subscribendam obtulit Episcopus prorsus contrariam destinatae Marcae dum sanus erat). Erst im J. 1651 konnte de Marca sich in seine Diöcese begeben, mußte dieselbe aber bald wieder, um königlichen Aufträgen zu genügen, verlassen und wurde dann bereits im folgenden Jahre zu dem eben durch den Tod des Erzbischofs Karl von Montchal vacant gewordenen Erzbisthum Toulouse nominirt. Die päbstliche Bestätigung erfolgte aber nicht sogleich, da de Marca in Rom als Jansenist bezeichnet wurde und er sich erst von dieser Beschuldigung reinigen mußte (*Faget* cit. pag. 98. *Baluze* cit. §. XXXI.); später (1656) betrieb er besonders auf der allgemeinen Versammlung des französischen Klerus die Verurtheilung des Jansenismus. Auch seitdem war er fortwährend in politischen und kirchlichen Geschäften für den König thätig, der ihn 1658 auch zum Mitgliede seines geheimen Staatsraths ernannte und nach Mazarins Tode, 1661, ihn ganz nach Paris zu ziehen wünschte. Er ernannte ihn daher am 26. Februar 1662 zum Erzbischofe von Paris, als welchen ihn der Pabst unter'm 5. Juni bestätigte. Diese Ehre überlebte er aber nur wenige Wochen und wurde dadurch schweren Kämpfen entrückt, welche bald nachher zwischen dem gallicanischen Klerus und der römischen Curie ausbrachen.

Bis zu seinem Tode hatte de Marca seine Muse der Wissenschaft gewidmet und

selbst auf dem Krankenlager sich derselben nicht entzogen (s. *Faget* cit. pag. 114). Sein Hauptwerk bleibt die Schrift de concordia sacerdotii ac imperii. Daß er von demselben keine neue Ausgabe besorgte, auch den zweiten Theil nicht veröffentlichte, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, daß der mühsam gehobene Conflikt mit der Curie sich sonst erneuert haben würde; auch waren ihm durch den 1647 ihm abgerungenen Widerruf und das dazu gefügte Versprechen die Hände gebunden. Erst nach seinem Ableben besorgte Baluze (s. d. A. Bd. I. S. 676) die vollständige Ausgabe des Werks, indem er das 6., 7. Buch und die zwölf letzten Capitel des 8. aus dem Französischen in's Lateinische übersetzte und das 5. Buch durch die Abhandlung über die päbstlichen Legaten, sowie das Ganze durch Anmerkungen ergänzte. Das 1663 zu Paris in Folio erschienene Werk wurde durch das Dekret der Congregatio indicis vom 17. November 1664 abermals verdammt, als liber „perperam adscriptus Petro de Marca, ex cujus retractatis scriptis aliorumque erroneis sententiis opera Baluzii editus". Baluze selbst besorgte noch eine neue Ausgabe 1669 und 1704. Darauf erschien es, unter Hinzufügung von mehreren Dissertationen, in einer Edition von J. H. Böhmer. Frankfurt 1708. Leipzig 1709, und mit neuen Observationen vermehrt von C. Firmiani. Neapel 1771. Bamberg 1788 (6 Bde. 4°).

Außerdem sind gedruckt P. de Marca dissertationes posthumae — editae opera et studio Pauli de Faget. Paris 1669. P. de Marca opuscula ed. Baluze. Paris 1681. P. de Marca Marca Hispanica sive limes Hispanicus, hoc est geographica et historica descriptio Cataloniae etc. Paris 1688. Fol. u. a. In den Baluze'schen Ausgaben des Werks de concordia sac. ac. imp. findet sich auch eine ausführliche Biographie de Marca's, ebenso in Faget's Ausgabe der Dissertationen. Beide ergänzen sich, sind aber zum Theil nicht ohne Polemik der beiden Verfasser, welche über die nachgelassenen Papiere de Marca's in einen heftigen Streit geriethen, indem Faget behauptete (s. die citirte Vita pag. 117. 118), de Marca habe Baluze beauftragt, seine Handschriften seinem Sohne auszuliefern, Baluze dagegen versichert, den Auftrag zur Ausgabe der Manuscripte erhalten zu haben. — Zur Ergänzung dienen auch Notizen über de Marca bei Bayle im Dictionaire unter dem Art. Marca. H. F. Jacobson.

Marcellina trat in Rom c. 160 unter Anicet auf für das System des Gnostikers Karpokrates (s. d. A.) und gewann Viele für dasselbe, Iren. adv. haer. I. 25. 6. Epiphanius haer. 27. 6. Unter der Sekte der Marcellinisten, die Celsus erwähnt (Orig. c. Celsum B. V.), nicht zu verwechseln mit den Anhängern des Marcellus von Ancyra, haben wir uns lediglich die Schüler des Karpokrates selbst vorzustellen; Origenes bezeugt übrigens, daß er keine Spur einer besondern Sekte jenes Namens habe auffinden können. Eine andere Marcellina ist die Schwester des Ambrosius (s. d. Art.), eine strenge Ascetin.

Marcellinus, ein Römer, Sohn des Projectus, soll am 3. Mai 296 den bischöflichen Stuhl in Rom bestiegen haben. Sein Leben und Wirken unter den schweren Verfolgungen ist so gut als unbekannt, und seine Biographie hat sich auf die Abwehr einer wohl von den Donatisten ausgegangenen Verdächtigung zu beschränken. Die Akten einer angeblich zu Sinuessa im J. 303 abgehaltenen Synode (abgedruckt bei *Mansi*, Coll. I. p. 1250 sqq. und *Harduin*, Coll. Conc. I. p. 217 sqq.) erzählen nämlich: Kaiser Diocletian habe den Anfangs standhaften Bischof Marcellinus endlich dahin vermocht, daß er mit ihm in den Tempel der Vesta und Isis ging und Weihrauch opferte. Dort hätten drei Priester und zwei Diakone ihn opfern gesehen, die Verläugnung des Bischofs ausgeredet, und eine Synode hätte sich zur Untersuchung des Vorfalls in Sinuessa versammelt, die von nicht weniger als 300 Bischöfen besucht worden wäre. Nachdem Marcellin die zwei ersten Tage geläugnet, habe er am dritten Tage, das Haupt mit Asche bestreut, sein Vergehen laut und offen mit dem Zusatz bekannt: er habe sich durch Gold verführen lassen. Die Synode habe nun den Spruch gethan: Marcellin hat sich selbst verurtheilt, denn die prima sedes non judicatur a quoquam. Die Folge aber sey ge-

wesen, daß Diocletian viele jener Synodalbischöfe und auch den Pabst Marcellin am 23. August 303 hinrichten ließ. Obgleich selbst das römische Brevier diesen Bericht von der Schwäche und dem Opfer des Marcellinus (in Nocturn. II. 26. April) aufgenommen hat, so wird gleichwohl die genannte Synodalurkunde neuerer Zeit von Katholiken und Protestanten gleicherweise als unächt anerkannt und als eine weitere Ausschmückung der schon gegen 400 von den Donatisten in Umlauf gesetzten Lüge betrachtet, daß Marcellin in der diocletianischen Verfolgung die hl. Schriften ausgeliefert und den Götzen geopfert habe, was schon Augustin (de unico baptismo contra Petilianum c. 16) und Theodoret (hist. eccl. I, 2.) für eine Lüge erklärte. Vgl. *Pagi*, Crit. in annales Baronii ad ann. 302 n. 18. Papebroch in den Acta Sancta in Propyl. Maji T. VIII.; der Jesuite Xaver de Marco schrieb darüber in seiner Difesa di alcuni pontefici di errore, c. 12. Bower, Gesch. d. Päbste, Bd. I. S. 68 ff. Hefele, Conciliengesch. I. S. 118. Die römische Kirche feiert das Gedächtniß Marcellins am 24. April. **Th. Pressel.**

Marcellus, s. Hieronymus.

Marcellus I., ein Sohn Benedikts, römischer Priester, folgte dem Marcellinus auf dem päbstlichen Stuhl, nach Pagi am 30. Juni 308, und regierte nur anderthalb Jahre. Er suchte der in der Zeit der Verfolgung geschwächten kirchlichen Disciplin aufzuhelfen: zu diesem Behufe führte er in Rom zwanzig Titulaturen oder Kirchsprengel ein und beauftragte die für dieselben ernannten Titularpriester, den sich vom Heidenthum Bekehrenden die Sakramente der Taufe und Buße zu spenden. Zugleich waren sie verpflichtet, für das Begräbniß der Märtyrer zu sorgen. Auf Befehl des Maxentius, der ihm befohlen hatte, der Würde eines Bischofs zu entsagen und den Götzen zu opfern, wurde er eingekerkert und verurtheilt, in den kaiserlichen Pferdeställen als Sklave zu arbeiten. Neun Monate später wurde er in der Nacht durch seine Geistlichkeit befreit und von Lucinia, einer römischen Matrone, in ihrem Hause, das sie später in eine Kirche verwandelt haben soll, verwahrt. Maxentius aber soll bei der Kunde von dem Geschehenen in den heftigsten Zorn ausgebrochen seyn und den Befehl erlassen haben, aus dieser Kirche einen Stall zu machen und den Marcellus zu den niedrigsten Arbeiten bei den Pferden zu verwenden. Marcellus soll des Märtyrertodes gestorben seyn; sein Gedächtnißtag ist der 16. Januar.

Marcellus II. saß nur 22 Tage auf dem päbstlichen Stuhl, auf welchem er dem Pabste Julius III. am 9. April 1555 gefolgt war. Er war in Jano im Kirchenstaate geboren und hieß ursprünglich Marcello Cervini. Paul III. hatte ihn zuerst zu seinem Sekretär gemacht, dann zum Cardinal vom heil. Kreuz. Auf der Synode zu Trient hatte er als einer der päbstlichen Cardinallegaten functionirt und dort große Geschäftsgewandtheit und daneben friedliche Gesinnungen erprobt. Seine Erhebung auf den päbstlichen Stuhl berechtigte zu manchen Hoffnungen, welche sein schneller, ohne Grund einer Vergiftung zugeschriebener Tod vereitelte. Sein Nachfolger war Paul IV.

Th. Pressel.

Marcellus, Märtyrer. Unter den mit dem Namen Marcellus in den Martyrologieen genannten Blutzeugen Jesu Christi sind, außer den in besondern Artikeln behandelten Marcellus I., Bischof von Rom und Marcellus von Apamea (s. d. Art.), vorzugsweise folgende vier zu nennen: 1) Marcellus, der in der Verfolgung unter Antoninus Philosophus zu Chalons an der Saone von dem Präfekten Priscus, weil er an einem Gastmahle desselben nicht hatte Theil nehmen wollen, vielmehr ihn und seine Gäste ihres Götzendienstes wegen hart anging, lebendig bis zur Mitte des Körpers, unter freiem Himmel, in die Erde gegraben wurde, in welcher Stellung er nach dreien Tagen seinen Geist aufgab. Als Zeit seines Todes wird das Jahr 140 angegeben; sein Gedächtnißtag ist der 4. Sept. (S. *Surius*, T. V. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 53. und *Ruinart*, Acta primorum martyrum p. 73.) 2) Marcellus, Hauptmann von der Trajanischen Legion, der, weil er zu Tingis in Mauritanien an den Gastmählern und Opfern der Heiden sich nicht betheiligen wollte, auf

Befehl des Statthalters von Mauritanien, Aurelianus Agricola im Jahre 270 enthauptet wurde. (S. Surius Th. V. und Ruinart a. a. O. S. 302 ff.) Sein Gedächtnißtag ist der 30. Okt. 3) Marcellus, der zu Argenton in Frankreich unter dem Kaiser Aurelianus den Martyrertod litt. Er war zu Rom geboren; sein Vater war ein Heide, seine Mutter eine Christin, die ihn christlich erzog. Im Mannesalter floh er, in Begleitung eines frommen Christen, des Anastasius, vor den Verfolgungen des Aurelian und kam nach Argenton. Hier erregte er durch die wunderbare Heilung eines Blinden, eines Lahmen und eines Stummen die Aufmerksamkeit des Präfekten Heraklius, der ihn seines unerschrockenen christlichen Bekenntnisses wegen geißeln und auf einem Roste braten ließ, ohne ihn verletzen zu können; Marcellus vielmehr warf durch sein Gebet die Götzenbilder um. Er wurde, da das Feuer ihn nicht zu tödten vermocht hatte, enthauptet, und sein Freund Anastasius noch an demselben Tage zu Tode gegeißelt. Beider Gedächtnißtag ist der 29. Juni (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 52). 4) Marcellus, Bischof zu Die in Frankreich, wurde zu Avignon geboren und von frommen, christlichen Aeltern in aller Gottesfurcht erzogen. Besonders wirkte auf die Ausbildung seines Geistes und Herzens sein Bruder Petronius, vor ihm Bischof zu Die, der vorzugsweise auf das geistliche Amt ihn vorbereitete und später selbst ihn zu demselben ordinirte. Bei seiner Wahl zum Bischofe von Die hatte eine Gegenwahl statt, in Folge deren er flüchtig, aber von seinen Freunden aufgesucht, zur Kirche geführt und mit seinen Gegnern ausgesöhnt wurde. Es kam bei der Gelegenheit vor Aller Augen eine Taube auf sein Haupt geflogen. Er lehrte treulich und fleißig; wurde aber von den Arianern, weil er ihre Lehrsätze nicht annehmen wollte, in's Gefängniß geworfen, in welchem er (zu Anfang des 6. Jahrh.) starb. Er wirkte nach seinem Tode Wunder. So wird erzählt, daß sein Leichnam nach Vareuil gebracht sey; als dann im Jahre 1504 Einige die silberne Kapsel, in der sein Haupt lag, entwandten, konnten sie damit nicht fortkommen, bis sie dieselbe öffneten und die Reliquie in der nächsten Kapelle begruben. Sein Gedächtnißtag ist der 9. April (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria confess. c. 70.). L. Heller.

Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien, als solcher schon betheiligt bei der daselbst nach der Verfolgung Maximins 314 oder 15 gehaltenen Synode, machte sich zu Nicäa 325 als eifriger Vertheidiger der Homousie des Sohnes bemerklich und erwarb sich dadurch die Freundschaft des Athanasius und der Abendländer. Die eifrige Thätigkeit des arianischen Sophisten Asterius zur Verbreitung des Arianismus veranlaßte ihn zur Bekämpfung desselben und Vertheidigung der Gottheit des Logos in einer Schrift de subjectione domini Christi (*περὶ ὑποταγῆς* nach 1 Kor. 15, 28.), welche nach dem Urtheil der meisten Orientalen durch den Gegensatz gegen den Arianismus in den Irrthum des Sabellius und Paul von Samosata verfiel. Die Versammlung von Bischöfen der antiathanasianischen Partei zu Jerusalem 335 wandte sich daher schon gegen ihn, zumal da Marcellus mit der Wiederaufnahme des Arius unzufrieden sich von der Feier der Einweihung der neuen Kirche daselbst ausschloß. Sie verklagten ihn bei'm Kaiser, und dieser übergab das ihm inzwischen von Marcellus selbst überreichte Buch desselben der Fortsetzung jener Synode in Constantinopel 336. Die Bischöfe verwerfen das Buch, entsetzen Marcellus seines bischöflichen Amtes, welches Basilius (Ancyr.) erhält, und erlassen an die galatischen Christen ein Schreiben, in welchem vor Marcellus gewarnt und die Vernichtung seiner Schrift empfohlen wird. Eusebius von Cäsarea wird von den Theilnehmern der Synode zur Widerlegung jener Schrift aufgefordert, und seine Gegenschriften (2 BB. c. Marc. u. 3 de ecl. theol.) sind nun für uns die Hauptquellen zur Kenntniß von der Lehre des Marcellus.

Vom Gegensatz gegen den Arianismus war Marcellus ausgegangen in seiner Behauptung der Gottheit des Logos im strengsten Sinn. Alle Versuche aber, mit der Gottheit des Logos den hypostatischen Unterschied festzuhalten, schienen ihm, darin war er mit dem strengen Arianismus einverstanden, unausführbar: entweder werde man die

Einheit Gottes aufheben, wenn nämlich mit der Gottheit der zweiten Hypostase Ernst gemacht werde, oder man müsse in der Subordination die Gottheit läugnen. Sein Kampf galt daher besonders der vermittelnden orientalischen Lehre und deren Vater, dem Origenes. Allein er mußte darin weiter und über Athanasius hinausgehen und in dem Begriff der ewigen Zeugung (der ja auch von Origenes stammte), durch welchen Athanasius die Homousie mit dem persönlichen Unterschiede zugleich festhalten und letzteren doch wieder auf die Einheit zurückführen zu können meinte, ebendenselben Widerspruch sehen. Deßhalb will er gar nicht von einem ewigen Sohn Gottes gesprochen wissen. Während die Arianer gerade darin die eigentliche Bezeichnung ihres Mittelwesens erkennen, und den Begriff des Logos nur als uneigentliche Bezeichnung gelten lassen, Athanasius dagegen durchaus und bewußter Weise *λόγος* und *υἱός* gleichsetzt, gibt es für Marcell vor der Menschwerdung nur einen Logos, keinen Sohn Gottes. Alle die Ausdrücke, welche das Wesen Christi als ein hypostatisch unterschiedenes, aus Gott dem Vater als *ἀρχή* herzuleitendes bezeichnen: Sohn, Ebenbild (der Lieblingsausdruck der orientalischen Mittelpartei) Erstgeborner (Kol. 1, 15.), erhalten ihre Bedeutung erst an der menschlichen Erscheinung Christi. Er nennt sich darum Menschensohn, um anzuzeigen, daß ein Sohn Gottes erst *θέσει*, eben in der Annahme eines Menschen durch den Logos, werde. An sich dagegen ist der Logos von Gott selbst untrennbar, ewig, ungezeugt, die ewig auf ungezeugte Weise Gott inhärirende Vernunft, nach Analogie des Logos im Menschen. Dieser *λογος* ist ursprünglich ruhend in Gott (*ἡσυχάζων*), dann aber ging er, damit alles durch ihn würde, aus Gott hervor vermöge einer *δραστικὴ ἐνέργεια*. Wenn dieses Hervorgehen an die ältere Unterscheidung eines *Λ. ἐνδιάθετος* und *προφορικός* erinnert, so zeigt doch schon die subordinirte Stellung, welche der *Λ. προφ.* bei den Früheren gemeiniglich erhält, den Unterschied. Dem Marcellus ist das Hervorgehen nicht eine substantielle Emanation zu eigner Subsistenz, sondern rein dynamisch eine Wirksamkeit nach Außen. Nachdem im Logos als ruhendem schon die ideale Vorbildung der Welt stattgefunden hat, wird die *ἐνέργεια δρ.* Prinzip der Weltschöpfung; sie erreicht aber ihren Höhepunkt in der Menschwerdung, der Annahme des Fleisches; hier wird sie selbst gleichsam persönlich durch die individuellen Schranken des Fleisches. Damit ist aber auch der nur transitorische Karakter dieser Person gegeben. Die Sohnschaft dauert nur bis das Werk der Erlösung vollbracht, das Gericht gehalten, Alles hergestellt, und jede feindliche Macht überwunden ist. Dann unterwirft Jesus sein Reich dem Vater, wird nicht länger in seiner Thätigkeit von Gott getrennt, sondern eint sich als Logos mit dem Vater, so daß er wieder in Gott ist, wie er von Anfang war, nämlich ruhend. Die *ἐνέργεια*, in welcher gleichsam ein sich Ausdehnen der Gottheit stattfand, hört auf. Nach der entsprechenden Anschauung vom heil. Geiste, wonach in ihm die *ἐνέργεια* sich fortsetzt und individualisirt, eine Ausdehnung der Ausdehnung (*παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως Theodoret*, h. fab. II, 10) stattfindet, redet Marcellus von einer Ausdehnung der untheilbaren Monas in eine Trias, obgleich er sich nicht nur gegen die Annahme der Hypostasen, sondern auch der *πρόσωπα* erklärt. — Die Punkte, welche den Orientalen besonders anstößig waren, sind die Behauptung eines Endes des Reichs Christi und die Beziehung des Sohnesnamens nur auf den Menschen Christus. Daher beschuldigen sie ihn, wie des Sabellianismus, so auch des Samosatenismus, wiewohl die Läugnung der Präexistenz des Sohnes bei ihm doch einen andern Karakter trägt, als bei Paulus von Samosata. Nach Constantins Tode konnte Marcellus, wie Athanasius, in seine Stelle zurückkehren. Bald aber wieder vertrieben, begab er sich, während man ihn im Oriente auf's Neue verdammte, zum röm. Bischof Julius, den er durch ein die Eigenthümlichkeiten seiner Lehre vermittelst Accomodation verdeckendes Glaubensbekenntniß und durch seine Opposition gegen den Arianismus gewann, so daß er auf einer Synode zu Rom, auf welcher die Orientalen zu erscheinen sich geweigert, für rechtgläubig erklärt wurde (342). Vergebens beschweren sich die Bischöfe von Antiochien darüber; sie verdammen in der formula macrost. 345

Marcellus zugleich mit seinem Schüler Photin als Sabellianer. Die Synode von Sardica, 347, sollte nun den Zwiespalt zwischen Morgen- und Abendland beilegen, aber daß die Occidentalen von vornherein mit Athanasius und Marcell, deren Schicksal auch hier noch verbunden erscheint, Gemeinschaft pflegen, trotz der Anklage der Orientalen, ist diesen ein Grund, warum sie es zum gemeinschaftlichen Concil nicht kommen lassen, sondern sich in Philippopolis versammeln. Während nun die in Sardica erklären, die Anklagen des Marcell beruhten auf Verläumdung, während sie ihn anerkennen, zumal die, welche ihn richten wollten, offenkundige Ketzer seyen, bleibt man natürlich in Philippopolis bei der frühern Verdammung. So dauert die Differenz fort, und die Gegner Marcell's setzen auch zu Sirmium 351, Arles 353 und Mailand 355 seine Verdammung durch. — Bis dahin erscheinen Athanasius und Marcell durchaus als Schicksals- und Bundesgenossen und in seinen Schriften spricht Athanasius nur anerkennend von ihm, der jedenfalls im Abendland mit seiner Lehre nicht recht herausgegangen ist. Indessen soll doch auch Athanasius durch spätere Aeußerungen Marcell's bedenklich geworden seyn und sich gegen ihn erklärt haben. Nach Hilarius (fragm. II), dem Sulp. Sev. folgt, hätte er ihn aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und Marcell dieses Urtheil so respectirt, daß er auf sein Amt verzichtete. Die Erzählung des Epiphanius führt aber, was wahrscheinlicher, nur auf Bedenken, welche Athanasius vertraulich andeutete (Epiph. h. 72, 4.). Basilius dagegen, dem es in seiner Stellung besonders darauf ankommen mußte, den Vorwurf des Sabellianismus, den man der nicänischen Lehre im Orient gern machte, abzuwenden, erklärt sich ernstlich gegen ihn, fordert Athanasius ebendazu auf, ebenso die Occidentalen, deren Verfahren in der Sache er mißbilligt. Unter diesen Umständen haben, nach einem von Montfaucon zuerst mitgetheilten Fragment (*Eugenii* diac. leg. ad Ath. s. Mansi, coll. conc. III, 469), noch vor dem Tode des Athanasius Marcell und seine Anhänger dem Athanasius und den ägyptischen Bischöfen ein Bekenntniß zu ihrer Rechtfertigung vorgelegt, das die Billigung der Aegypter (des Athanasius Name fehlt in der Unterschrift) erhielt. Es wendet sich fast nur gegen den Arianismus, umgeht die dem Marcell gemachten Vorwürfe, verwirft aber Photins Lehre: ein Verfahren, das bei vorauszusetzender Parteilichkeit der Aegypter für Marcell wohl nicht so unwahrscheinlich ist, um den Verdacht Klose's gegen die Aechtheit zu begründen. Von diesem Schreiben abgesehen, tritt zwar Marcell nach der Synode von Sardica ganz zurück, aber Epiphanius versichert bestimmt, daß Marcell erst zwei Jahre, bevor er selbst sein Werk über die Häresien begonnen, gestorben sey, also 373 oder 74. Da Marcell schon 314 Bischof war, 336 von Athanasius bereits als alter Mann (γέρων) bezeichnet wird, muß er sehr alt geworden seyn. Nach Marcells Tode hatten einige, als seine Anhänger geltende Geistliche in Ancyra mit exilirten ägyptischen Bischöfen Verkehr angeknüpft, und diese sich mit dem ihnen überreichten Bekenntniß befriedigt erklärt und sie anerkannt. Basilius war unzufrieden mit diesem eigenmächtigen Verfahren, erklärte sich aber (ep. ad Petr. Al. 266) bereit, sie in der Weise als Brüder anzuerkennen, daß sie als die in die Kirche aufgenommenen, nicht aber die Kirche als zu ihnen übergegangen erscheine, und nach ihrem Bekenntniß (Epiph. h. 72, 10.) konnte er das auch. Ohne Zweifel aber legte die Rücksicht auf das Abendland, mit dem Basilius volle Einigung herzustellen suchte, ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale. In seiner Umgebung aber mußte Basilius über diese Aufnahme Vorwürfe hören, ebenso Greg. Nyss., der deßhalb eine Apologie verfaßte (vgl. ep. ad Seb. in *Zacagni*, Coll. mon. p. 358), und auch sonst in Rücksicht auf die gangbaren Vorwürfe die wahre Lehre als die rechte Mitte zwischen Arius und Sabellius darstellte (Sermo adv. Ar. et Sab. in *A. Maji*, Nova patr. bibl. T. IV. Rom. 1847. p. 1 sqq., auch schon in ejusd. Script. Vet. nova coll. VIII, II). Marcell selbst aber wurde nach wie vor in der griechischen Kirche als Häretiker betrachtet (Conc. Chalcedon.). — Euseb. c. Marc. und de eccles. theol. hinter Euseb. demonst. ev. Par. 1628 fol. Epiphanius haeres. 72. *Rettberg*, Marcelliana Gott. 1794. Walch, Histor.

der Ketzer. III. Klose, Geschichte u. Lehre d. Marc. u. Photin. Hamb. 1837. Baur, Dreieinigk. I. Dorner, Entwicklungsgesch. I, 3. **W. Möller.**

Marcellus, Bischof von Apamea in Syrien, dessen durch Unbesonnenheit herbeigezogenen Märtyrertod Sozom. VII. 15. in folgender Weise berichtet. Marcellus zerstörte mit großem Eifer alle heidnischen Tempel in der Stadt und auf dem Land, weil er meinte, daß durch diese alten, dem Volke ehrwürdigen Denkmäler des Cultus das Heidenthum immer lebendig erhalten werde. Mit einer des christlichen Bischofs ganz unwürdigen Begleitung bewaffneter Soldaten und Gladiatoren ging er hin, den größten Tempel niederreißen zu lassen. Die Heiden suchten ihn mit Gewalt gegen Gewalt zu schützen. Während das Treffen geliefert wurde, ergriffen einige Heiden den außerhalb allein zurückgebliebenen alten Bischof und schleppten ihn zu einem Scheiterhaufen. Die Söhne des Bischofs wollten die Bestrafung der Mörder ihres Vaters nachsuchen; aber die Provinzialsynode (391) hielt sie davon zurück, indem sie dieselben aufforderte, vielmehr Gott dafür zu danken, daß ihr Vater des Märtyrertodes gewürdigt worden. — Gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts findet sich abermals ein Marcellus von Apamea, von vornehmen und reichen Eltern in Syrien geboren, der nach dem frühzeitigen Tod seiner Eltern sich nach Antiochien begab, um ganz der Wissenschaft und Frömmigkeit obzuliegen. Nachdem er sein Vermögen unter die Armen vertheilt hatte, suchte er sich in Ephesus mit Bücherabschreiben sein Brod zu verdienen. Später begab er sich nach Constantinopel zu dem Abt Alexander, dem Stifter der Akoimeten, nach dessen Tod Marcellus Abt werden sollte. Um dieser Ehre auszuweichen, entfloh Marcellus und trieb sich so lange in benachbarten Klöstern herum, bis eine neue Wahl in der Person eines gewissen Johannes getroffen war. Marcellus unterstützte nun den Abt Johannes in seinem Amte; er wurde zum Diakon geweiht, während Johannes die Priesterwürde empfing. Allein bald trübte sich das Verhältniß zwischen beiden: Johannes wurde gegen seinen Diakon eifersüchtig und um diesen zu demüthigen, übertrug er ihm die Sorge für die Esel im Kloster. Marcellus weigerte sich dieses niedrigen Dienstes nicht und verpflichtete sich schriftlich, sein ganzes Leben bei diesem Dienste auszuharren. Allein nach dem Tode des Johannes ward der Eseltreiber durch allgemeines Begehren seiner früheren Neider zum Abt erwählt, und unter seiner Leitung gewann das Kloster solchen Ruf, daß nicht nur wegen der großen Zahl Mönche, welche Aufnahme begehrten, ein neues Kloster erbaut werden mußte, sondern auch viele Erbauer von Kirchen und Klöstern sich an Marcellus wandten, um sich seine Schüler zu Vorständen zu erbitten. Er starb um 485. Vgl. Sur. 29. Dcbr. und *Fleury* hist. ad a. 448. **Th. Preffel.**

Marcion, Gnostiker, und seine Schule. In der Nachbarschaft Persiens, in Syrien entwickelte sich am Beginn des zweiten Jahrhunderts eine dualistische Gnosis, die sich in zwei Richtungen ausbildete. Die eine derselben stellte sich damals in dem System des Saturninus dar, das zu Antiochien entstand; später erneuerte sie sich in Persien selbst im Manichäismus. Die andere schloß sich enger an die kirchliche Entwicklung im Occident an. Cerdo führte sie nach Rom über und dort bildete sie Marcions tiefer vom Christenthum angehauchter Geist in scharfem Gegensatz gegen alles Außerchristliche weiter. Diese beiden dualistischen Systeme sind der Kirche gefährlicher gewesen, als die ganze übrige Gnosis, wie ja der Dualismus immer verständlicher und einschneidender ist als die monistische Betrachtung der Dinge. Der Manichäismus erfüllte vom Ende des dritten bis in das sechste Jahrhundert die Kirche mit Streit: daß die Marcionitische Lehre im zweiten Jahrhundert eine ähnliche Stellung hatte, zeigt noch die Menge und Ausdehnung der Gegenschriften, die Heftigkeit des Hasses der Gegner, auch manche einzelne Nachricht über die Schule des Marcion (*Irenaeus* b. Euseb. h. ecc. IV, 11.). In Vielem stimmen beide Systeme überein: sie waren beide dualistisch, doketisch, der Ascese zugethan, dem neutestamentlichen Kanon gegenüber kritisch gestimmt. Aber im Manichäismus und in dem saturninischen System wurde die ursprüngliche Tendenz dieser orientalischen Spekulationen rein durchgeführt: Punkt für Punkt wird der ethische Prozeß

der Religions- und Weltgeschichte in einen naturphilosophischen verwandelt. Im marcionitischen System liegt diese Tendenz mit der praktisch-sittlichen Richtung der occidentalischen Kirche in einem seltsamen Streit. Der naturphilosophisch angelegte Gegensatz der Prinzipien findet hier ganz gegen die Consequenz des Systems eine ethische Lösung. Der Grund dieser Eigenthümlichkeit des Systems liegt in seiner Geschichte zu Tage.

Um diese Zeit hatte nämlich in Kleinasien eine judaisirende Auffassung des Christenthums das Uebergewicht. Ihre Vorstellungen von Gott waren sinnlich und selbstisch, die Gerechtigkeit erschien ihnen als das Wesen Gottes. Indem diese judaisirenden Christen Gott Leidenschaft und Haß, ja einen Körper nach Menschenweise (Orig. de princ. I, 1) zuschrieben, machten sie ihn zum Mitstreiter in ihren leidenschaftlichen Kämpfen. In ihren apokalyptischen Träumereien fand das Alles den sinnlichsten Ausdruck. Diese Carrikatur des gerechten Jehovah belegten sie nun Zug für Zug mit wörtlich verstandenen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen des alten Testaments. Da mußten nun besonders Heidenchristen den schärfsten Gegensatz zwischen diesem leidenschaftlich gerechten Jehovah und dem Vater Jesu Christi voll allumfassender milder Liebe nothwendig fühlen. Die Begriffe der platonischen Philosophie waren weit verbreitet; das philosophische Postulat abstrakter Ruhe und Geistigkeit, in der für dieses System das Wesen des Göttlichen lag, wirkte so neben dem tiefem Zug des christlichen Gemüths, Gott über alle Aehnlichkeit und Berührung mit dem wechselnden, sinnlich bewegten, unvollkommenen Endlichen zu erheben. So trat dem Gott, den die judaisirende Partei aus dem alten Testament ableitete, dem Gotte sinnlich-leidenschaftlicher Gerechtigkeit ein Gott gegenüber, der lauter affektlose, schrankenlose Liebe war. Von einem verwandten Gottesbegriff sind später die alexandrinischen Väter ausgegangen; aber es gelang ihnen durch allegorische Interpretation, die schärfsten Stellen des alten Testaments zu umgehen; nach Origenes hatte sogar der heilige Geist absichtlich anstößige Stellen eingestreut. Der Gegensatz im Allgemeinen aber versöhnte sich ihnen in dem großen christlichen Gedanken des erziehenden Logos. Es scheint, daß Marcions feuriger, ganz auf das christliche Leben und die kirchlichen Zustände polemisch gerichteter Geist einer Partei gegenüber, die sich auf das alte Testament stützte, zu solcher Erkenntniß nicht Mäßigung genug besaß: mitten im Kampfe vermochte er nicht dem alten Testamente sein Recht angedeihen zu lassen. Und indem er das judaistische Kirchenthum und das alte Testament verwarf, verschwand ihm zugleich die Zuverläßigkeit der Tradition. Alles drängte ihn zu einer kühnen Reform der kirchlichen Lehre, die den großen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente, diesen Dualismus der Offenbarung erklärte.

Seine äußeren Schicksale während dieser Zeit sind dunkel. Er war zu Sinope in Pontus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geboren. Tertullianus erzählt zwar, daß er propter stuprum cujusdam virginis ab ecclesiae communicatione abjectus gewesen (de praescr. haeretic. c. 51.) und dasselbe berichtet Esnik, armenischer Bischof des fünften Jahrhunderts, in seiner Zerstörung der Ketzer (vgl. Illgen, Zeitschr. für hist. Th. IV, 1 S. 76. und den Artikel Esnik, Bd. III, S. 163) mit dem Zusatze, er sey nach Rom gegangen, um Absolution zu erhalten. Indeß erinnert die Erzählung zu sehr an die Allegorie der Kirche als der reinen Jungfrau und an allegorische Bezeichnungen der Ketzer, um nicht fraglich zu seyn. Beide Berichterstatter schöpften ja nur aus der Tradition der dem Marcion feindlichen Kirche, die wohl zu leicht das zuerst allegorisch Gemeinte als wirklichen Vorgang faßte, um einen neuen Vorwurf zu gewinnen. Zwischen 140 und 150 kam nun Marcion nach Rom. Vielleicht daß das Verlangen nach Gemeinschaft und Belehrung bei Gleichgesinnten der Grund war, aus dem er sich dahin begab. Wenigstens nahm in diesem Zeitraum Rom bei dem Streit um die Osterfeier eine dem Judaismus feindliche Stellung ein; auch von der römischen Partei, die nachher den montanistischen Chiliasmus bekämpfte, waren wohl schon damals Anfänge vorhanden. Epiphanius erzählt, Marcion habe die Geistlichen der Stadt nach ihrer Er-

klärung der Stelle Matth. 9, 17. gefragt: er wollte von ihnen das Zugeständniß hören, daß es gegen Christi Willen sey, den neuen Wein in die alten Schläuche des Judenthums zu gießen. Er lebte anfangs mit der Gemeinde eng verbunden, wie ein Geldgeschenk, das er derselben machte, beweist (Tert. de praescr. haeret. c. 30, adv. Marc. 4, 4). Auch wegen des streng ascetischen Lebens, das er führte, verehrte man ihn. Eine hievon abweichende Erzählung des späten Epiphanius, daß er wegen der oben erwähnten Vorgänge zu Rom keine Aufnahme habe finden können, fällt mit dem obigen Bericht Tertullians als eine weitere Ausschmückung desselben. Ob nun die Veränderung seines Verhältnisses zur römischen Gemeinde eintrat, ehe er den Syrer Cerdon kennen lernte oder erst nachdem er dessen Lehre sich zuwandte, ist ungewiß. In seinem Leben und seiner Lehre aber trat durch die Bekanntschaft mit diesem Manne die entscheidende Wendung ein. Denn das System desselben schien die Erklärung des großen Widerspruchs, der all sein Denken bewegte, darzubieten. Die Nachrichten über dasselbe sind leider theils zu karg (Iren. I, 27. bei *Euseb.*, hist. eccl. IV, 11; philosoph. pag. 259 sq. 326), theils nicht völlig zuverläßig (Tert. de praescr. haer. c. 51; *Epiph.*, haer. 51, 1). Cerdon war von syrischer Abkunft; zur Zeit des Bischofs Hyginus war er nach Rom gekommen. Er verbreitete da die Lehre, der Gott Mose's und der Propheten, der Demiurgos, müsse unterschieden werden von dem Vater Jesu Christi: es seyen das zwei verschiedene, von einander unabhängige Personen. Jener sey bekannt, dieser unbekannt; jener gerecht, dieser gut. Soweit stimmen Irenäus und die Philosophumena genau überein. Epiphanius setzt hinzu, er habe den Demiurgos auch böse genannt, was nicht unmöglich ist, zumal das System in Syrien entstand. Tertullian aber (vgl. auch *Theodoret*, fab. haer. I, 24.) schreibt dem Cerdon die doketische Auffassung der Person Christi, die Läugnung der Auferstehung, die Verwerfung der Apostelgeschichte und der Apokalypse, ein dem Marcionitischen ähnliches Verfahren mit den paulinischen Briefen und mit Lukas: kurz bereits alle Hauptpunkte des marcionitischen Systems zu. Das widerspricht aber der Bedeutung des Marcion zu sehr, es hebt zu vollständig seine Originalität auf, als daß es Glauben verdiente. Dazu ist die Weise der Kirchenväter bekannt genug, den Häretikern, indem sie ihre Lehren von Früheren ableiten, auch das Verdienst der Originalität zu entziehen. — So kam hier dem Marcion ein System entgegen, das bereits die nothwendige Consequenz des starren Gegensatzes enthielt, den er in der Offenbarung annahm. Der Dualismus des Geoffenbarten erhielt seine Begründung in einem Dualismus der offenbarenden Prinzipien. Nicht gelöst war damit der Widerspruch, der ihn bewegte, aber zu einem prinzipiellen Abschluß gebracht. —

Zwei Punkte sind hiernach für das marcionitische System bestimmend: die dualistische Fassung der Prinzipien und die Erklärung des Dualismus der Offenbarung aus jenem prinzipiellen Dualismus. Die Feststellung des Systems, besonders des ersten Hauptpunktes unterliegt besonderen Schwierigkeiten. Wir schöpfen unsere Kenntniß des Systems aus Gegenschriften, die spärlichen Angaben des Eusebius ausgenommen. Da nun diese Schriften polemischen Zwecken dienen und gegen eine bestehende Lehre gerichtet sind, so steht von vornherein zu erwarten, daß sie nicht die ursprüngliche Lehre des Marcion, sondern die, welche sie bei seinen Anhängern fanden, bekämpfen. Nun hat aber das System des Marcion nach dem Tode des Meisters viele und bedeutende Veränderungen erlitten. Daher in Betreff der historischen Zuverlässigkeit zwischen den ältesten Quellen und den späteren scharf geschieden werden muß. Das Aelteste haben überliefert: Rhodon bei *Eusebius*, hist. eccl. V, 13; *Justinus*, apol. I, 26; *Irenaeus*, adv. haer. I, 27. bei *Euseb.*, hist. eccl. IV, 11; zu diesen sind neuerdings die Philosophumena gekommen, in denen die Widerlegung des Marcion VII, 29. und die betreffende Stelle der epitome X, 19. wichtige Beiträge geben. Das Umfassendere gibt eine besondere Schrift des Tertullianus, die fünf Bücher gegen den Marcion (cf. de praescr. haeret. 51). Aus den späteren Quellen sind hervorzuheben: Dionysius bei *Athanas.* de decret. Nicaeni Synodi 26; *Adamantii* dialogus de recta

in deum fide, ein Gespräch, in dem zwei Marcioniten Megethius und Marcus von Adamantius widerlegt werden; dasselbe ist indeß sicher unächt und hinter das nicänische Concil zu setzen, wie schon Huetius Origenianorum III, 9. bei *Rue,* T. IV. erwiesen hat. *Cyrill,* catech. 6. 16; *Epiphanius,* haeres. 42; *Theodoret,* haeret. fab. I, 24. Wichtig sind auch zwei morgenländische Quellen: der Bericht des armenischen Bischofs Esnik in seiner Zerstörung der Ketzereien (darüber Neumann in Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. IV, 1 S. 71) und die Hymnen des Ephraem Syrus. —

Bei dem ersten Hauptpunkte, der Frage nach dem Verhältniß der Prinzipien zu einander bewährt sich sogleich die Scheidung der Quellen; der dialogus redet von drei Prinzipien; Theodoret nimmt vier an; Ephraem schwankt zwischen zwei, drei oder vier. Sobald wir aber die ältesten Nachrichten abgesondert vornehmen, zeigt sich, daß die Vierzahl eine bloße Consequenz der späteren Schule aus dem marcionitischen System ist. Einstimmig unterscheiden die Aeltesten den guten Gott, den gerechten Demiurgos und die ewige Hyle. Es scheint freilich eine Differenz zu bleiben; der älteste Zeuge selbst, Rhodon, schreibt dem Marcion zwei Prinzipien zu. Ja dieselben Philosophumena, die in der Epitome jene drei Prinzipien aufzählen, machen Marcion im Elenchos VII, 31. zu einem Dualisten. Daher denn auch Volkmar unter anderem hieraus schloß, daß die Kenntniß der Philosophumena von Marcion, abgesehen von der allgemeinen Tradition der Schule, nur auf einer Schrift Prepons (VII, 31 citirt) beruhe. Aber die Vergleichung jener Stelle, die Rhodon mit den anderen ältesten Zeugnissen, der Stelle de praescr. haeret. 51, wo die duo initia id est duo dii des Cerdo ohneweiteres dem Marcion zugeschrieben werden, mit den Stellen Tertullians, wo die Ewigkeit und Selbstständigkeit der Hyle, sowie der zwei anderen Prinzipien ausgesprochen wird, zeigen, daß dieser Widerspruch ein allgemeiner ist, der nicht dem Verfasser der Philosophumena aufgebürdet zu werden braucht; ohnedies zeigt derselbe sich sonst nicht gerade so ungeschickt und verworren. Da schiene also eher die Meinung Gieselers (Hall. Litteraturzeitung 1823 Oktober S. 223 ff.) die Sache zu treffen, Marcion habe drei moralische Prinzipien angenommen; das metaphysische Verhältniß derselben zu einander habe er nicht untersucht, da er von einem praktischen, rein ethischen Interesse geleitet worden sey. Seine Schüler hätten daher leicht später in die widersprechendsten Annahmen auseinander gehen können, indem sie seine Lehre erklärten und aus verschiedenen gnostischen Systemen ergänzten. Dem steht nun aber in Betreff der Hyle das ausdrückliche Zeugniß Tertullians (c. Marc. I, 15), daß Marcion dieselbe als ungeworden, ungeschaffen, mit Gott gleichewig vorgestellt habe, gegenüber; und in Betreff des Demiurgos fordert der ganze Zusammenhang des Systems, wie nachher zu erörtern, daß er selbständig, ungeschaffen sey. Möglich, daß Marcion sich die Frage nach dem Verhältniß des Demiurgos zum guten Gott gar nicht vorlegte, aber sicher dachte er, soweit er hierüber gedacht hat, den Demiurgos sich als ein dem guten Gott gegenüber selbständiges, ihm fremdes Wesen. Somit wäre zu erklären, wie Marcion trotz jener drei Prinzipien doch als Dualist erschien, wie die Hyle bald als Prinzip gefaßt ward, bald wieder nicht, obgleich sie ewig und ungeschaffen gedacht wurde. — Es ist klar, daß Prinzip *αρχη* hier in einem doppelten Sinne gedacht ist und das brachte wohl das vorwiegend praktische Interesse mit sich, daß dieser Begriff von Marcion so wenig als von seinen über ihn berichtenden Gegnern scharf gefaßt wurde. *Αρχη* bedeutet einmal das Ursprüngliche, Ewige und in diesem Sinne lehrte Marcion drei Prinzipien. Indem er aber auf die Erklärung der Offenbarung und ihrer Geschichte gerichtet war, sah er zwei dieser drei Prinzipien als thätige wirksame Mächte, die die Epochen der Offenbarung herbeiführten, das dritte als den gleichgültig widerstrebenden, leidenden Stoff ihres Wirkens an; und diese beiden erschienen, mochte man sie nun Gottheiten oder Prinzipien nennen, als die die Welt und Menschheit bestimmenden Mächte. So war er in der That Dualist und wenn man den Begriff der *αρχαι* nicht scharf faßte, wie denn weder er noch seine Schule sich um die Verhältnisse der Begriffe kümmerten, so war die Verwirrung, wie

sie jetzt vorliegt, unausbleiblich. Dieser Dualismus ward erst von denen unter seinen Schülern aufgehoben, die das Heidenthum zu einem thätigen Prinzip der Hyle genau in dasselbe Verhältniß setzten, in das Marcion das Judenthum zum Demiurgos gesetzt hatte; der Marcionit Megethius in dem Dialog de recta in deum fide (Sect. I, im Anfang) stellt diesen Standpunkt dar. —

Die Voraussetzung, die bei dieser Darlegung gemacht war, daß keines der drei metaphysischen Prinzipien des Marcion von dem andern abhängig gedacht werden könne, ist nun öfters bestritten worden. Zwar das ist wohl kaum denkbar, daß die Materie der Grund des Demiurgos seyn sollte. Einen so groben Widerspruch gegen die ausdrücklichen Schriftworte hätte sicher Tertullian nicht ungerügt gelassen; und wie ganz anders wäre in diesem Fall die Hyle im System hervorgetreten, als jetzt der Fall ist. Es bliebe also die andere Möglichkeit, daß der Demiurgos vom guten Gott stammte: Neander hat dieselbe in seiner Entw. des gnost. Syst. S. 288 und der Kirchengeschichte 1. Aufl. S. 527 (später modificirt) vertheidigt; nur zwischen dieser Annahme und der, daß Marcion sich über diese spekulativen Fragen gar nicht ausgesprochen habe, schien ihm die Wahl zu seyn. Den in der ersten Schrift angeführten Grund, daß Tertullian adv. Marc. 5, 1. den Demiurgos einen Engel nenne, hat Neander auf Gieselers Einwände fallen lassen müssen. Auch aus der vereinzelten und späten Notiz des Titus von Bostra (contra Manich. III, 5. Gall. Bibl. T. 5.) kann so viel nicht geschlossen werden. Die δυο αρχας des Rhodon haben wir bereits anderweitig erklärt. Am wenigsten kann aber aus der Analogie der übrigen gnostischen Systeme bei einer Lehre, die sich so selbständig und isolirt entwickelt hat, die Zweiheit der Prinzipien gefolgert werden. Es zwingt uns also nichts, diese Alternative anzunehmen. Und die Hypothese Neanders selbst hat Hahn schlagend mit de praescr. haeret. c. 34. widerlegt, wo Apelles und Marcion so unterschieden werden, daß Marcion die Lehre vom guten Gott und dem Weltschöpfer, Apelles die vom guten Gott und seinem Engel zugeschrieben wird. Würde auch Marcion einen Gegensatz, den er schroffer faßte, als irgend einer seiner Vorgänger ganz ohne Vermittlung in eins gefaßt haben, während jene die ganze Reihe der Aeonen und den Fall des untersten zur Vermittlung desselben ausbildeten? In diese Vermittlung wäre die ganze Schwierigkeit des Systems gefallen und Marcion wie seine Gegner wären so daran vorbeigegangen, daß auch kein Wort hierüber in den Berichten zu vernehmen ist.

Baur hat nun den Dualismus so gefaßt, der Gegensatz des Unsichtbaren und Sichtbaren sey der Hauptgesichtspunkt gewesen, von dem Marcion ausging; die Materie stehe deßhalb als die Grundlage der sichtbaren Welt auf der einen Seite sammt dem Demiurgos, der unsichtbare gute Gott auf der anderen. Irenäus, Tertullian (de praescr. haeret. 51) und Epiphanius (haer. XLI, 1) stellen in der That den guten und den gerechten Gott in diesen Gegensatz. Aber wohlgemerkt den guten und gerechten Gott, die Materie ordnen sie nicht mit unter. Das ist ja auch nicht der Thatbestand, den die Hypothese erkären soll, daß die Quellen den Demiurgos sammt der Materie auf die eine Seite stellen, den guten Gott auf die andere, vielmehr daß Justin, Irenäus, eine Stelle des Tertullian u. s. w. erklären, Marcion nehme zwei Prinzipien, den guten und den gerechten Gott an, von der Materie als einem Prinzip aber völlig schweigen. Die Hypothese Baur's erklärt daher, obgleich sie dem System eine schöne philosophische Einheit gibt, doch den Thatbestand durchaus nicht. Dieser wird nur erklärt durch die Annahme: Marcion lehrte drei Prinzipien, das heißt ewige, ungewordene, ungeschaffene Wesen. Während ihm aber die Hyle der passive regungslose Stoff der Welt war, waren der gerechte und gute Gott die beiden thätigen, wirksamen, die Epochen der Offenbarung bildenden Mächte, die wohl in höherem Sinne αρχαι principia genannt werden konnten. Und neben anderen Gegensätzen sind diese auch unter den des Sichtbaren und Unsichtbaren gestellt worden.

Der zweite Hauptpunkt ist: wie wird durch diesen Dualismus der Prinzipien der

Dualismus der Offenbarung erklärt? Marcion hat diesen Zusammenhang in einem Bilde aus Christi Mund, das er mit Vorliebe gebraucht zu haben scheint (auch Philos. X. l. c.) so ausgedrückt: der gute Baum des guten Gottes bringt Gutes hervor; der Demiurgos aber, als der faule Baum, Schlechtes; ein Satz, der zugleich die obige Fassung des Dualismus bestätigt. Alle Gegensätze zwischen der Offenbarung alten und neuen Testamentes werden Punkt für Punkt auf diesen Grundgegensatz des gerechten und guten Gottes zurückgeführt. Es geschah dies in den *ἀντιθέσεις* (Philos: *τὴν ἀντιπαράθεσιν πεποίηκας ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* VII, 30), dem einzigen Werke Marcions, dessen neben seinem Kanon Erwähnung geschieht. Tertullian c. Marc. I, 19. erklärt sich über diese so: Antitheses Marcionis, id est, contrariae oppositiones quae conantur discordiam Evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum. Es enthielt aber nicht bloß eine solche Reihe von historisch oder dogmatisch geordneten Gegensätzen, sondern, da es als Einleitung in seinen Kanon dienen sollte (T. c. Marc. IV, 1: ut fidem instrueret dotem quandam commentatus est illi (sc. Evangelio) opus ex contrarietatum oppositionibus, Antitheses) rechtfertigte er zugleich darin sein Verfahren mit dem Evangelium Lucä durch die Behauptung, daß dasselbe von den Judaisten verfälscht sey (T. c. Marc. IV, 4.: Evangelium Lucae per Antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Judaismi). Hahn (das Evangelium Marcions 1823 Seite 110 ff.) hat nun gemeint, ein Theil jener Antithesen, die Antithesen im engeren Sinne, seyen dem Kanon vorausgegangen; dann aber hätten denselben als zweiter Theil, Rechtfertigungen der Veränderungen und Auslegung einzelner Stellen, begleitet. Indeß kann, daß Tertullian das zum Zweiten Gehörige mit dem Evangelium zugleich behandelt, ebensogut eine für seine Zwecke nothwendige Zusammenstellung Tertullians selbst seyn, als Folge der durch Marcion geschehenen Verbindung des Evangeliums mit diesem Theil der Antithesen. Eine ganze Reihe dieser Antithesen ist uns nun von Tertullian dem Inhalt nach erhalten; Hahn (in einer Inauguraldisputation: Antitheses Marcionis Gnostici. Regiomonti 1823) hat dieselben in einer dogmatischen Anordnung zusammengestellt. Diese Antithesen sind die wichtigste Quelle für den zweiten Hauptpunkt.

Soll nun der Demiurgos als das Offenbarungsprinzip des alten Testamentes betrachtet werden, so ist zuerst nöthig, das Wesen desselben so weit möglich zu bestimmen. Wir erinnern uns, wie das System entstand. Der marcionitische Gegensatz der Gerechtigkeit und der Güte verband sich in demselben mit dem gnostischen eines unvollkommenen Gottes, der die unvollkommene Welt durchwirkt, des Bösen Urheber, ja Streit wollend und des vollkommenen unsichtbaren Gottes (Iren. c. l.). Von den spekulativen Anschauungen, aus denen der letztere Gegensatz seinen Ursprung nahm, ist in einem Argumente des Marcion, das Tertullianus aufbewahrt hat (c. M. II. 27), noch eine merkwürdige Spur. In den Verkehr mit den Menschen hätte nur einer eingehen können, der auch an den menschlichen Affekten hätte theilnehmen können — ein Rest also der gnostischen Begründung jener Trennung aus der Natur des Endlichen. Aber der andere Gegensatz überwog weit. Es ist leicht zu bemerken, daß hier der paulinische Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gnade zu Grunde liegt, nur in einer Form, die der heftigste Haß gegen die herrschende judaistische Partei eingegeben hat. Gerechtigkeit ist hier nicht mehr eine Tugend; sie ist das Zeichen, der herrschende Zug des Judaismus, welcher die zehrende Krankheit am Körper der christlichen Kirche ist. Sie ist nicht etwas das göttliche Wesen Versittlichendes; der Gerechte ist zugleich des Bösen Ursache, ja er will den Streit. Sie ist endlich ganz unvereinbar mit der Güte; denn aus Leidenschaft, aus Haß, aus Lust am Uebel erwächst sie. Der Gerechte ist der faule Baum, auf dem die Frucht des Schlechten erwächst. Wie weit ist von dieser Anwendung der Gleichnißrede Christi der Ausdruck der Philosophumena (VII, 30 cf. 31) entfernt, der geradezu den Gegensatz des Guten und Bösen dem Marcion zuschreibt? Diese entschiedene Bezeichnung des Demiurgos als böse ist freilich offenbar dem Marcion entgegen; sie tritt auch

hier nur zu Gunsten der Paralelle mit Empedokles auf. Wo dieser Vergleich zurücktritt (X, 19), wird der Demiurg der Gerechte genannt. Aber denken wir diese Schärfung der Fassung weg, wie sie aus diesem Zweck hervorgeht, so stimmt das Bild des Irenäus, der ihn als malorum factorem et bellorum concupiscentem et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum schildert, die Bezeichnung saevus bei Tertullian mit der Auffassung der Philosophumena überein. Daher dieser Ausdruck nicht widerlegt, daß die Philosophumena über Marcions Lehre wohl unterrichtet waren. Nehmen wir nun den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren, den spätere Quellen in den Vordergrund stellen (Epiphan. haer. 41, 1.), den aber auch Irenäus und Tertullian erwähnen, zu den genannten hinzu, so sehen wir im Demiurgos die sinnliche immer bewegte, von Leidenschaft erfüllte Macht, die handelnd sich mischt in die niedrige Hyle. Und wie sie nun in die Welt eingreifend Haß dem Haß entgegensetzt; Zorn dem Verbrechen, hat sie nichts mehr zu thun mit unserem Begriff der Gerechtigkeit: ihr Gebahren ist das eines mächtigen harten Königs, in dem Leidenschaft und Gerechtigkeit sich mischen, der Furcht nicht Liebe erstrebt, dessen Grundgesetz ist: Aug um Auge, Zahn um Zahn (T. c. M. II, 18.).

Aus diesem Wesen erklären sich nun alle die Züge, die im alten Testament von Jehovah überliefert werden. Er ist hart in seiner Leidenschaftlichkeit: die Unglücklichen rettet er nicht; dem erblindeten Isaak gab er das Gesicht nicht zurück; ist er zugleich gut, in das Zukünftige vorausschauend, mächtig das Böse abzuwehren, warum ließ er denn den Menschen in die Sünde verfallen? Und daß er beschränkt sey, zeigt sich auch hierin, daß er nicht voraussah, daß Saul werde in Sünde verfallen. Denn hätte er es vorausgewußt, wie konnte es ihn dann später gereuen, ihn zum König gemacht zu haben? (II. 24. 28.) Er rief nach Adam, wo er sey, war also offenbar darüber ungewiß. Ueber die Welt, in der er wirkt, geht sein Gesichtskreis nicht hinaus; von dem guten Gotte weiß er nichts, er hält sich selbst für den Höchsten, bis dessen Offenbarung ihn und die Welt überrascht. — Und da er so in beschränkter Leidenschaft handelt, geschieht es ihm, daß er sich selbst widerspricht, daß er ändern muß, was er gethan hat. Sagt er doch selbst: ego percutiam et sanabo; er verbietet am Sabbath zu arbeiten und befahl doch die Lade am Sabbath einherzutragen (c. M. II. 21.); verbietet abzubilden was auf Erden und im Himmel ist und läßt die eherne Schlange, die Seraphim und Cherubim aufrichten (II, 22); er fordert Opfer durch das Gesetz und verwirft sie durch die Propheten. Welche Leidenschaft in seinem Thun, da er Feuer über Sodom und Gomorrha sendet, jene Kinder von Bären zerreißen läßt (II, 14.), Pharaos Herz verstockt und ihn dann straft! Seinen maßlosen Zorn gegen Israel hält Moses zurück von der Vertilgung des Volks, der fähiger ist sich zu beherrschen als sein Gott (II, 26.). Selbst Raub und Betrug befiehlt er den Israeliten (5, 13.).

Und wie der Demiurgos ist der Messias, den er der Welt verkünden läßt, da sein Volk nicht vermag, sich gegen die Weltmächte der Hyle in seinem Lande zu behaupten. Als einen Krieger, der mit den Waffen Damaskus, Samarien und den König der Assyrer niederwerfen wird, läßt er ihn von Jesaja verkünden (IV, 20; III, 12.). Er gibt ihm die Bestimmung, den Juden Ruhe in ihrer Heimath, Rückkehr aus der Zerstreuung, endlich Frieden in Abrahams Schooß zu gewähren (III, 24). So kam es, daß Johannes der letzte der Propheten des Weltschöpfers an Christo sich ärgerte (IV, 18.); denn er war nicht der vorausgesagte. Dieser sollte einst unter furchtbaren Ereignissen in dieser Welt erscheinen, mit eisernem Scepter das bis an die Enden des Erdkreises ausgebreitete Reich des gerechten Gottes beherrschen; die Seinen sollte er der Seligkeit, doch einer unvollkommenen theilhaftig machen, alle die übrigen zahllosen Menschengeschlechter und Nationen aber, die nichts von ihm vernommen hatten oder ihn verwarfen, allen Qualen des höllischen Feuers übergeben. Das war nun das Schicksal, das er der Welt zugedacht hatte.

Da erbarmte sich der Gott, von dem er nicht wußte, der Welt des Demiurgos.

Dieser unbekannte Gott, der ignotus, ἄγνωστος, ξένος ist nun ganz entgegengesetzt dem Demiurgos. Die ganze religiöse Innerlichkeit Marcions concentrirt sich hier in der Anschauung des höchsten Gottes. Nachdem wir die harte starre Schale seines polemischen Systems durchbrochen, stoßen wir hier auf den religiösen Kern desselben. Die paulinische Anschauung der entgegenkommenden Gnade, der universalen, alles umfassenden Liebe des guten Gottes erscheint hier in einer ausschließlichen, alles Andere verdrängenden Geltung. Alle Affekte, sagt Tertullian (I, 25.), nahm Marcion dem höchsten Gott; er ließ ihm nur den einen der Liebe. Weit entfernt verdienstliches Thun zu verlangen, nimmt der höchste Gott sich der Verlornen, der ihm ganz Fremden an. Weit entfernt dem Menschen das Gesetz richtend gegenüber zu stellen, offenbart er ihm entgegenkommend sein Wesen, das Liebe ist, ob er vielleicht gerettet werde. Er ist milde und still, nichts als gut, nichts als der Beste (I, 6.). Und mit dieser Anschauung des stillen rein geistigen ganz guten Gottes im Herzen, wird Marcion auch von der Härte und Unvollkommenheit, die sich in der Natur zu zeigen scheint, zurückgestoßen. Sie ist seines Wesens nicht würdig; nimirum, inquiunt (Marcionitae) grande opus et dignum deo mundus (I, 13.). Daher sich dieser Gott in einer vollkommeneren Welt offenbart haben muß. So lehrte Marcion, ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον πεποιηκέναι, wie sein Zeitgenosse Justin berichtet (Apol. I, 26). Eine besondere Welt, ein besonderer Himmel ist sein Reich, was auch Paulus mit seinem dritten Himmel angedeutet hat (I, 15). Als Christus in die Welt kam, stieg er von dieser obern Welt zuerst hinab in den Himmel des Demiurgos und von da auf die Erde (IV, 7.) Es ist klar, wie hier der gnostische Gottesbegriff sich mit dem einseitig aufgefaßten paulinischen verbindet und zwar zu einer weit vollkommneren Einheit, als bei der Anschauung des Demiurgos möglich war. Daher auch diese letztere von seinen Schülern in zwei Bestandtheile wieder zersetzt ward, die des guten Gottes aber beibehalten wurde. Besonders jenem gnostischen Element ist es nun gemäß, daß der gute Gott als der unsichtbare, bis dahin völlig unbekannte und verborgene dargestellt wird. Es fordert dies der schroffe Gegensatz, in dem die beiden Prinzipien und Religionsepochen zu einander stehen. Daher das Plötzliche, Schroffe im Auftreten des guten Gottes. Subito Christus, subito et Joannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem. T. c. M. IV, 11. Und wie zwischen der Offenbarungsepoche des Demiurgos und der des guten Gottes gar keine Vermittlung ist, so ist nun auch zwischen dem Produkt der Hyle sowie des Weltschöpfers, dem Menschen und dem sich aufschließenden guten Gott keine reale Einheit möglich. Nur die Scheingestalt des Menschen konnte Christus annehmen. Der Doketismus ist eine gemeinsame Eigenthümlichkeit der gnostischen Systeme (vgl. über den Doketismus der Gnosis und Marcions Baur, chr. Gnosis S. 255 ff.). Aber in keinem tritt er mit der Schärfe auf, wie bei Marcion. Die reale Einheit des Göttlichen mit einem Körper ist wegen der gleichen Verachtung, in der bei allen Gnostikern die Materie steht, allen gleich unerträglich. Doch vereinigt sich nach Valentinus das Göttliche wenigstens mit einer menschlichen Seele; Basilides nahm wenigstens eine wirkliche Geburt des Menschen Jesus an. Nach Marcion war die Menschheit Christi nichts als Schein; selbst eine Scheingeburt desselben verwarf er: Christus ist ihm nach Tertullians Ausdruck ein bloßes phantasma. Das Motiv des marcionitischen Doketismus gibt derselbe dahin an, ut alterius dei jus constituerent (c. M. III, 8.). Marcions Gott verachtet die foeditas omnis nativitatis et educationis et ipsius etiam carnis indignitas (IV, 21.); er verachtet den Leib, den Marcion stercoribus infersa nannte (III, 10). In keinem Punkte kann er theilnehmen an dem Reiche des Demiurgos. Ein Zeugniß für diesen Doketismus fand Marcion in Christi Frage, wer ihm Mutter oder Bruder sey (de carne Chr. 7). Dann berief er sich auf die Erscheinungen Gottes im alten Testamente wie bei Abraham und Loth, bei denen man doch auch einen Scheinkörper annehmen müsse (III, 9.); wie ja andere Häretiker die reale Leiblichkeit dieser Erscheinungen nach dem Grundsatz läugneten, carnem ex

carne nasci debuisse. So werden denn alle Akte des leiblichen Lebens Christi nur Schein: „er war nicht was er war, und was er war, war er nur zum Schein, Leib und doch nicht Leib, Mensch und doch nicht Mensch“ (III, 8). Aber von Einem Punkte in dem irdischen Daseyn Christi gab Marcion auch nicht einmal den Schein zu, von seiner Geburt. Sein Evangelium begann: „Im fünfzehnten Jahre der Herrschaft des Tiberius stieg Gott herab in die Stadt Capharnaum in Galiläa“ (IV, 7.). Der Herabgestiegene fängt nun sogleich an zu lehren. Noch bezeichnender drückt Tertullian I, 19. dies überraschende Herabkommen vom Himmel so aus: anno XV Tiberii Christus Jesus de coelo manare dignatus est spiritus salutaris. So wird Christus, obgleich er leidet und stirbt, doch nicht geboren. Auch sein Tod kann freilich nur ein scheinbarer seyn. Aber es stellt sich in diesem Scheine des Todes die Befreiung von den Banden der Leiblichkeit dar, ein Vorbild, dem der Gnostiker nachstreben soll. Dagegen in dem Scheine der Geburt würde sich die neue Verstrickung des Höheren in den Banden der Hyle abbilden; etwas dem wahren Gnostiker Verhaßtes. Durch den Tod wird dem Reich des Demiurgos etwas entrissen, durch die Geburt würde es erweitert. Durch jenen wird der höchste sittliche Akt des geistigen Christen in einem Bilde angeschaut; in dieser stellten sich die niedrigen Orgien der verachteten Hyle dar. Wie Marcion über diese Dinge dachte, darauf lassen Tertullians Worte III, 11. schließen: Cloacam voca uterum tanti animalis, id est hominis, producendi officinam, prosequere et partus immunda et pudenda tormenta et exinde puerperii spurcos, anxios, ludicros exitus. Daher gehört es zu der Abbildung des vollkommenen Geisteslebens, daß Geburt und erstes Wachsthum von Christo fern gehalten werden (vgl. Baur, chr. Gn. S. 268).

So scharf aber nun Marcion alles Körperliche von Christo ausscheidet, so unbestimmt läßt er den Unterschied Gottes selbst von Christo. „Mein Gott,“ sagt Tertullian, „ließ Andere tödten, der Deinige wollte selber getödtet werden“ (II. 28.). Und er wirft ihm vor, daß sein Gott sich in der Schmach eines Leibes dargestellt habe, die dadurch, daß derselbe nur ein Scheinleib gewesen sey, noch vergrößert worden sey (I, 11.). Diese Polemik setzt offenbar voraus, daß keine Unterscheidung Gottes und Christi bei Marcion in klaren Worten vorlag. Neander vermuthete weiter, Marcion folge hier der Lehre der kleinasiatischen Partei, aus der später Praxeas und Noet hervorgingen (genet. Entw. 294). Dagegen hat indeß Gieseler mit Recht bemerkt, daß Tertullian in diesem Falle sicher diese Meinung des Marcion ausdrücklich bekämpft haben würde, zumal seine Schrift gegen Praxeas wohl früher ist als die gegen Marcion. Der Grund liegt offenbar im System selbst. So leicht als möglich möchte es die Hülle, die den rein geistigen Gott bedeckt, schauen, so klar als möglich den Gott, der sich selber offenbart, heraustreten lassen. Daß der verborgene Gott erscheint, ist ja das Wesen der christlichen Offenbarungsepoche; da lag dem Marcion nichts ferner, als durch eine Scheidung zwischen Christo und Gott diesen der Anschauung noch ferner zu rücken. Und der damalige Stand dieser Begriffe nöthigte ja auch zu keiner Entscheidung.

Für Marcion war somit Christus der erscheinende Gott, der, um sein Wesen anschauen zu lassen, menschlichen Scheinkörper annahm. Und wie er den Schein menschlichen Daseyns annehmen mußte, so gab er sich auch, um an die Vorstellungen der Geschöpfe des Demiurgos anzuknüpfen, für den von ihnen erwarteten Messias des Weltschöpfers aus. Sobald er vom Himmel herabkam, begann er nun in der Synagoge zu Capernaum als Messias lehrend aufzutreten. Er respektirte die Gesetze des Demiurgos nicht; seine Jünger ließ er Aehren am Sabbath ausraufen, Aussätzige berühren, die Blutflüssige betasten; wo er anders handelte, geschah es aus Schonung der Meinungen und Verhältnisse. Aus den im Gesetze Unbewanderten wählte er sich Jünger und ertheilte ihnen ganz neue Namen. Als der Demiurgos seine Wunder und Thaten sah, merkte er, „daß die Macht eines neuen und unbekannten Gottes auf der Erde wirksam sey“ (IV, 20). Und indem er in seinem Ingrimm die Seinen antrieb, Christum zu mißhandeln und zu tödten, vollzog er unwissentlich die Absicht des guten Gottes. Es ward

in dem Kreuzestod Christi das der Welt Absterben, die Aufgabe des geistigen Christen auf das vollkommenste veranschaulicht. Wie aber das ganze Leben Christi ein andauernder Kampf mit dem Demiurgos war, so wird der Kampf nach seinem Tode zwischen seinen wahren Jüngern und dem Demiurgos sammt den Menschen, die ihm angehören, weiter fortgesetzt. Wie tief Marcion davon durchdrungen war, daß die geistigen Christen immer noch litten unter der Gewalt des Demiurgos, beweist seine Anrede an seine Schüler: „Ihr Mitleidenden und Mitgehaßten" (IV, 9.). Aber auch Christus setzt seinen Kampf mit dem Demiurgos über den Tod hinaus fort, indem er hinabsteigt in den Hades, den Heiden und den vom Gesetz Verdammten das Reich des guten Gottes zu offenbaren. Das ist wenigstens der Sinn der Aussagen von Irenäus I, 27, 3. (vgl. *Theodoret*, haeret. fab. I, 24.), er habe Kain und die übrigen Bösen und alle Heiden mit sich in sein Reich genommen, Abel aber und die Gerechten des A. Testaments habe er nicht an demselben theilnehmen lassen. Eine eigenthümliche Darstellung hievon, die die Versöhnungslehre Marcions zugleich in einer anderen, freilich sonst nicht beglaubigten Wendung zeigt, gibt Esniks Zerstörung der Ketzer (vgl. Baur, chr. Gn. S. 273). „Als nun der Sohn Gottes an's Kreuz geschlagen war, ging er in die Hölle und machte sie leer: er nahm die Geister, die daselbst waren, mit sich fort und brachte sie in den dritten Himmel zu seinem Vater". Der Demiurgos ergrimmte darüber gewaltig (9—11.). „Jesus kam dann zum zweiten Male hinab und erschien in der Gestalt seiner Gottheit, vor dem Gott des Gesetzes, um mit ihm zu rechten wegen seines Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, da erkannte er, daß es außer ihm noch einen anderen Gott gebe. Zu ihm sprach Jesus: wir haben einen Streit miteinander und kein anderer sey Richter zwischen uns, als deine eignen Gesetze" ... „Hast du nicht in deinen Gesetzen geschrieben, wer das Blut des Gerechten vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden? Er antwortete: ja ich habe es geschrieben". Und nun muß er Christum als den gerechteren anerkennen, bekennen, daß er des Todes schuldig sey und geloben, daß er ihm jede Rache für den Raub so vieler seiner Geschöpfe erlassen wolle. — Alle die nun, die sich zu Christo wenden, sind von der Strafgerechtigkeit des Demiurgos befreit. Denn derselbe wird, wie voraus verkündet ist, kommen und über alle, die nicht des guten Gottes Eigenthum sind, Gericht halten (III, 3. 4. 24). Der gute Gott aber richtet niemanden und haßt niemanden: er überläßt die, die sich nicht zu ihm bekehren, dem Gerichte des Demiurgos. Denen, die das Gesetz gehalten, gewährt dieser eine beschränkte Seligkeit, die Uebrigen peinigt er im ewigen Feuer. Diejenigen, die vom guten Gott erlöst sind, verlassen den Leib; denn er gehört der Hyle an, kann also an der Auferstehung nicht theilnehmen. Wie das Korn vom Halm fällt, wie das Huhn die Eierschalen abstreift, erheben sie sich frei von der Last des Körpers. Angelangt in dem dritten Himmel, werden sie einer neuen reinen Umkleidung theilhaftig, gleich den Engeln (Ephraem Syr. Hymn. 52).

So sind die beiden Reiche in einem ewigen Gegensatz gedacht, aber der jetzt dargestellte Gang der Dinge zeigt auch, wie die Thätigkeit des Demiurgos und die erste Epoche der Offenbarung eine nothwendige gewesen. Der Demiurgos bildete die niedrige, den Grund des Schlechten in sich enthaltende Hyle zur Welt: in dem Verhältniß von Mann und Weib stellen Esnik und Ephraem den Demiurgos und die Hyle dar. Das höchste Werk des Weltschöpfers ist der Mensch, seiner leiblichen Seite nach aus der Hyle gebildet, aber mit einer Seele aus dessen eignem Wesen begabt. Somit ist der Stoff der Offenbarung das Werk des Demiurgos. Und die beiden Epochen der Offenbarung konnten doch auch nicht ganz auseinander gerissen werden. Christus tritt auf als Messias und knüpft an die Weissagung des Demiurgos an; auch dem Gesetz desselben ordnet er sich nicht selten unter. So liegt im Hintergrunde der gegensätzlichen Beziehung beider Prinzipien doch auch ein positives Verhältniß derselben zu einander.

Die Ethik empfängt nun von diesem theoretischen System zwei Prinzipien. Die Frommen des alten Bundes verehrten den Demiurgos in Furcht; der gute Gott verlangt

freie Liebe. Er will keine Opfer, er verlangt keine Lustrationen, nur liebevolle Hingebung des Gemüths und des Lebens. Das ist das positive Prinzip dieser Ethik; dazu tritt ein negatives, die Forderung der Loslösung von der Hyle. Tertullian gesteht den Marcioniten die Strenge ihres sittlichen Verhaltens zu (I, 28). Sie hielten sich fern vom Schauspiel, vom Circus (I, 27), von den damals üblichen Festen. Von allen Getauften ward die Enthaltung von der Ehe gefordert: non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi coelebs, nisi divortio baptisma mercata (I, 29), vgl. Iren. bei Euseb. H. E. IV. 29. Marcion verwarf die Ehe als ein Uebel und einen Zustand der Unkeuschheit (I, 29). Ferner enthielten seine Schüler sich der Fleischspeisen; nur Fische betrachteten sie als eine „heiligere Speise" (I, 14). Den Schmuck und die gefällige Form des Lebens scheinen sie bis zu einem hohen Grad verachtet zu haben. Ephraem hymn. 50. p. 548. D.T.II sagt hierüber: „hütet euch vor ihnen, Brüder, und laßt euch nicht täuschen durch ihren äußeren Schmuck; denn er ist das Bild und der Schatten ihres inneren Schmutzes". An ihren sittlichen Vorschriften hielten sie so fest, daß es Origenes (homil. VII. in Ezech.) gesteht, wie ihre strenge Sitte Viele bewege, sich auch ihrer Lehre zuzuwenden. Auch den Märtyrertod scheuten sie keineswegs (Euseb. H. E. V, 16. vgl. IV, 15; VII, 12): ein Presbyter Metrodorus, ein Bischof Asclepius und ein Ascet Petrus werden als Märtyrer aus dieser Sekte erwähnt. Alle sittlichen Vorschriften galten nur denen, die durch die Taufe in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen waren. Verfiel Jemand abermals in Sünde, so konnte die Taufe öfters wiederholt werden (Epiph. haer. 42). — So entstand aus der Ueberspannung des christlichen Grundsatzes von der unbedingten Herrschaft des Geistes über das leibliche Daseyn, in dem die heidnische Anschauung der Materie als des Schlechten, das Böse in sich Bergenden nachwirkte, ein Ideal der Sittlichkeit, das dem der späteren Asceten und des Mönchsthums durchaus gleicht. Daher diese marcionitischen Ideen für die Entstehungsgeschichte des Mönchsthums von nicht geringer Wichtigkeit sind. Eine heilsame Gegenwirkung übte aber in diesem System der Einfluß des paulinischen Christenthums, das auf thätige Ausgestaltung des himmlischen Reiches gerichtet ist.

Denn Marcions Tendenz war nicht wie die der anderen Gnostiker, einen Kreis von Wissenden und Asceten um sich zu sammeln: er war darauf gerichtet, die Kirche umzugestalten. Die Traditionen des Judaismus sollten weggeräumt, die ältere Gestalt der Lehre sollte erneuert werden (I, 20). In dieser Beziehung hat ihn Neander (K.Gesch. I. S. 518 der 1. A.) einen „ächten Protestanten" genannt. Diese reformatorische Absicht aber konnte durch allegorische Erklärungen der heil. Schrift nach Weise der Gnostiker, die ihre Ideen in dieselbe durch wunderliche Erklärungen hineinspielten, durchaus nicht erreicht werden: er mußte sich einen Kanon dessen, was er für das Ursprüngliche hielt, zusammenstellen. In diesem Kanon befanden sich nun nur veränderte paulinische Briefe und ein dem Lukas verwandtes Evangelium. Daß er die vier kanonischen Evangelien verworfen hat, wird von Tertullian ausdrücklich gesagt (IV, 3). Das Verhältniß des marcionitischen Evangeliums zu den kanonischen, besonders dem Lukas, ist nun neuerdings Gegenstand vielfacher Untersuchung geworden. Bis auf Semler beruhigte man sich bei den Aussagen der Kirchenväter. Als aber dieser Vorläufer der Tübinger Schule dem Judaismus der ältesten Kirche nachspürte, glaubte er in Marcions Evangelium einen Rest des vom Judaismus bekämpften Urchristenthums zu erkennen. Eichhorn und Andere bildeten die Hypothese weiter. Nach derselben ist der Marcion eine verkürzte Recension des Urevangeliums, die entweder dem Lukas selbst mit zu Grunde lag, oder mit demselben gemeinsam aus dem Urevangelium abstammt. Storr, Hug u. A. vertheidigten dagegen die ältere Ansicht. Indessen erhielt die Untersuchung erst eine wissenschaftliche Grundlage, als der Versuch gemacht ward, aus den Angaben des Tertullian und Epiphanius das Evangelium wieder herzustellen. Damit war erst die Möglichkeit gegeben, Art und Gründe der Abweichungen vollständig zu beurtheilen. Dies ward durch Hahn begonnen (das Evangelium Marcions in seiner urspr. Gestalt. Königsberg 1823); durch

Ritschl's, Hilgenfeld's und Volkmar's Untersuchungen ist dann die Textfeststellung zum Abschluß gebracht worden (Hilgenfeld, krit. Untersuchungen üb. d. Evv. Justins, der clement. Homilien und Marcions 1850. Volkmar; das Evangelium Marcions, Text u. Kritik 1852). Für Hahn ergab sich aus der Untersuchung dieses, daß den Abweichungen der beiden Evangelien von einander bis in's Kleinste ein dogmatischer Gegensatz zu Grunde liege. Daraus nun, daß Marcion an den Briefen Pauli ohne Zweifel willkührliche Veränderungen vorgenommen hat, aus den Zeugnissen der Kirchenväter, aus dem über Marcion sonst Ueberlieferten schloß er, daß nicht Lukas, sondern Marcion der Verfälscher sey. Diesem Standpunkte gegenüber erneuerte nach Ritschl's Vorgang Baur (kritische Untersuchungen über die kanon. Evv. 1847) die Hypothese Semlers. Er erklärte das Evangelium des Marcion für die Grundlage unsres Lukas; ja er unternahm sogar, im Lukas die paulinischen Bestandtheile von den späteren judaisirenden Zusätzen zu sondern. Jene älteren Bestandtheile aber galten ihm für eine Umgestaltung des Matthäus in paulinischem Geist. Hiergegen erhob sich innerhalb seiner Schule selbst der Widerspruch Volkmars und Hilgenfelds. Sie wollten allerdings nicht auf den Standpunkt Hahns zurückkehren. Nach ihrer Ansicht von der Evangelienbildung konnten sie die Veränderungen, die Marcion vorgenommen, nicht als eine Verstümmlung betrachten: hatte doch Marcion im Wesentlichen nichts Anderes gethan, als vor ihm Lukas. Sie verwarfen Hahns Methode, die sich auf die Tradition stützte und richteten sich nach dem Vorgang Ritschl's auf den inneren Zusammenhang, den jedes der Evangelien darbot. Hahns Zugeständniß, daß einige Verschiedenheiten keinen dogmatischen Grund hätten, sondern als alte Varianten unsres Lukas zu betrachten seyen, bedurfte nach der Fassung Hilgenfelds einer bedeutenden Erweiterung; nach dieser enthält unser Lukas mehrere Vermehrungen des ursprünglichen aus dogmatischem Interesse. Doch hat Volkmar wieder die Ansicht aufgenommen, daß nur eine ältere Gestalt des Textes, als sie unsere Codices darbieten, in X, 21. 22; XI, 2; XII, 38; XVII, 2; XVIII, 18. anzunehmen sey. Wie aber auch Methode und Anschauungsweise von den Aelteren abweicht, die Kritik gewann hier das Resultat, daß die Aussagen der Kirchenväter über das Verhältniß der beiden Evangelien zu einander trotz ihrer polemischen Haltung dem Sachverhalt entsprechen und unser Lukas ursprünglicher ist, als das Evangelium Marcions. Auch Baur (über das Markusevangelium, 51, Anhang) schloß sich halb diesem Resultat an; nur daß er noch an einigen Stellen mehr als Hilgenfeld, Aenderungen im ursprünglichen Lukas annahm.

Neben diesem umgebildeten Evangelium Lucä bediente sich Marcion einer Umarbeitung der zehn paulinischen Briefe. Die Veränderungen, die er in diesen vornahm, finden sich bei Hahn, Evang. Marc. S. 50 ff. zusammengestellt. Der Grund, aus dem die Apostelgeschichte und die übrigen Briefe in dem Kanon des Marcion fehlten, findet sich nirgends angegeben. Im engsten Zusammenhang mit seinem Kanon standen die Antithesen: sie gaben eine Rechtfertigung seines Verfahrens und erläuterten sein Evangelium aus dem Zusammenhang des Systems.

Will man nun dies System einreihen in den Zusammenhang der übrigen gnostischen Systeme, so fällt zunächst auf, daß wir in demselben vom Pleroma, von den Syzygien, von den Aeonen, diesen Vorstellungen, die sonst karakteristische Merkmale der Gnosis sind, nichts finden. Daher auch u. A. Hahn geläugnet hat, daß dasselbe Gnosticismus sey. Es kommt hier darauf an, das Wesen des Gnosticismus zu bestimmen. Dasselbe besteht darin, daß die Entwicklung der Welt und der Religion in Gott selber verlegt, als ein göttlicher Proceß gefaßt wird und zwar, was den Gnosticismus vom Neuplatonismus unterscheidet, als ein Proceß persönlicher Prinzipien. Es bemächtigt sich hier der Prinzipien, die dem Orient, der alten Philosophie, dem Christenthum entstammten, noch einmal der mythologisirende Geist, sie umbildend zu anschaulichen Gestalten. Die Berührung mit den Mythologien so vieler Völker mitten in einer religiös gestimmten Zeit, besonders aber die Einbürgerung mehrerer orientalischer, die die Eierschalen der

Ideen, aus denen sie sich herausgebildet hatten, nie abstreiften, ließ zum letzten Male den bildenden Trieb der vorderasiatischen und griechischen Stämme erwachen, jetzt getrübt durch fantastisches Allegosiren, das aus dem Orient herüberkam. Während nun in den übrigen gnostischen Systemen dieser dichtende Trieb schrankenlos waltet, tritt er bei Marcion in den Dienst einer ethischen Auffassung der Dinge und praktischer Bestrebungen. Nur der dualistische Gnosticismus konnte aber in den ethischen und kirchlichen Kämpfen, in denen Marcion stand, ihm dienen: er allein erklärte den Dualismus der Offenbarung. Und zwar in seiner schärfsten, einfachsten Form; Marcions nüchterner Ernst ließ keinen fantastischen Schmuck, kein zweckloses Spiel der Fantasie zu. So ist Marcions System allerdings Gnosticismus, aber wesentlich bestimmt durch praktische, kirchliche Zwecke. Baur hat auch hier einen nothwendigen historischen Prozeß gesehen, in den sich das marcionitische System einreihe. „Es ist in keinem anderen System so klar, als gerade in dem marcionitischen, wie die ganze Frage, nach deren Lösung das System ringt, die Bestimmung des Verhältnisses betrifft, in dem das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen steht, ja es scheint sogar, diese Frage sey erst in Marcions System als die Aufgabe, um welche es sich handelt, zum klaren Bewußtseyn gekommen". Allein schon der Umstand, daß sich Marcion um die Erklärung der heidnischen Religionen gar nicht oder höchstens ganz beiläufig gekümmert hat, zeigt, daß er seine Aufgabe keineswegs so umfassend und wissenschaftlich verstand.

Marcion begann nun zu Rom dies System auszubreiten; zehn Jahre etwa nach der Zeit, als Valentinus dort wirksam gewesen war. Invaluit sub Aniceto decimum locum episcopatus continente (151—161) Iren. III, 4, 3. Damit will nun freilich die Stelle Clem. strom. VII, 17. nicht stimmen, nach der Marcion vor Basilides und Valentinus aufgetreten wäre. Doch bleibt dieselbe, wollte man dies auch annehmen, trotzdem unverständlich. Die Aenderung *πρεσβύταις* — *νεώτερος* erklärt den zweiten Satz derselben nicht. Ich vermuthe *Μάρκος* statt *Μαρκίων*, wobei Eus. h. eccl. II, 15., sowie II, 16. mit der Thatsache, daß Valentinus und Basilides aus Aegypten stammen und der letztere dort geblieben ist, zu vergleichen sind. Danach würde es bei der Aussage des Irenäus bleiben. — Dort zu Rom soll dem Marcion Polykarp begegnet seyn, als er den römischen Bischof Anicet besuchte. Marcion, der ihn ehemals gekannt, kommt einstmals auf ihn zu und fragt ihn: „Polykarp, erkennst du mich?" „Ja ich erkenne den Erstgebornen des Satans", war die Antwort des sonst so milden Polykarp. Von seinem späteren Leben haben wir nur die zweifelhafte Erzählung Tertullians (praescript. c. 30), er sey voll Reue in den Schooß der Kirche zurückgekehrt und nur sein schneller Tod habe ihn gehindert, auch seine Sekte zur Kirche zurückzuführen. Hätten wir philosoph. VII, 31., in den Worten *εἰ γὰρ μεσότης* etc. ein ächtes Citat aus Marcion, so würde dies, wie Bunsen angenommen hat, eine Umgestaltung des marcionitischen Systems zur Annahme dreier persönlicher Principien in späteren Schriften beweisen. —

Auf den Meister folgte nun eine Reihe von marcionitischen Bischöfen (dial. I.); auch Presbytern werden öfters erwähnt. Dem kirchlichen Leben der Marcioniten war eigenthümlich, daß der strenge Gegensatz zwischen Katechumenen und Gläubigen bei ihnen sehr gemildert war (praescr. 41). Die Lehre erhielt eine weite Ausdehnung. Epiphanius berichet, wie die Schüler der „großen Schlange" in Rom und Italien, in Aegypten und in Pontus, in Arabien und Syrien, in Cypern und der Thebais zerstreut waren. Und so stark war ihre Zahl in einzelnen Provinzen, daß Theodoret allein in Syrien gegen tausend Marcioniten bekehren konnte (Theod. ep. 113). Auch die stattliche Reihe von Gegenschriften zeigt ihre Bedeutung. Schon Justin hatte ein *συνταγμα προς Μαρκιωνα* verfaßt (h. eccl. IV, 18), ebenso *Rhodon* (l. c. V, 13), Theophilus von Antiochien (IV, 24), der Bischof Philippus, Modestus; Irenäus beabsichtigte eine besondere Widerlegungsschrift (c. haer. I, 27) (vgl. *Danz*, de Euseb. Caes. Jena 1815. pag. 97 sqq.). Während diese Schriften verloren sind, ist uns aus einer späteren Zeit Adamantii dialogus de recta in deum fide contra Marcionitas (Orig. opp. ed. Ruaeus T. I.

803—872) erhalten, der dem Origenes nicht angehört; er muß mindestens hinter das nicänische Concil gesetzt werden. Auch das pseudoclementinische System ist (wie Baur zuerst nachgewiesen hat, chr. Gnosis 301 ff.) gegen Marcion feindlich gerichtet. Und sobald sich die römischen Kaiser der Kirche zuwandten, begann die Verfolgung dieser Sekte. Schon Constantin der Große erließ Strafgesetze gegen sie und verbot jeden öffentlichen oder Privatgottesdienst der Sekte (Eus. vita Constant. III, 64. 65); ebenso verfuhren spätere Kaiser. Mehr noch aber, als äußere Verfolgung, waren wohl Ursache des Untergangs dieser häretischen Gemeinschaft die inneren Spaltungen, durch welche dieselbe in die verschiedensten Richtungen auseinanderging, den verschiedensten anderen gnostischen Sekten sich näherte.

Marcion hatte, nur auf den großen Gegensatz des gesetzlichen und christlichen Lebens, wie er im religiösen Gemüth sich darstellt, achtend, die Widersprüche, die in der Prinzipienlehre seines Systems lagen, übersehen. Hier suchten seine Schüler seine Lehre zu verbessern. Der Gerechte war nach Marcion zugleich Ursache des Bösen. Diese beiden unvereinbaren Elemente waren in der Vorstellung vom Demiurgos miteinander verbunden. Seine Schüler schieden nun, indem sie auf dem Wege mythischer Personifikation der Begriffe weitergingen, zwischen dem gerechten und dem bösen Gott. Diese Lehre schildert bereits Epiphanius (haer. 42), indem er sie dem Marcion zuschreibt. Ebenso vertritt sie in dem Dialog de recta u. s. w. der Marcionit Megethius. *Τινὲς δὲ τούτων μαθηταὶ προστιθέασι, λέγοντες αγαθὸν, δίκαιον, πονηρὸν, ὕλην* Philos. X, 19. Hieher ist wohl auch Prepons Lehre zu ziehen, eines Marcioniten, der eine an Bardesanes von Armenien gerichtete Schrift verfaßt hat. In dieser soll er zu den beiden Prinzipien des guten und bösen ein drittes, mittleres gefügt haben: *τὸ δίκαιον*, die Gerechtigkeit. Danach hätte er in dem marcionitischen Begriff des Demiurgen das Element des Bösen vorwiegend aufgefaßt und danach Marcions System ergänzt, indem er den darin in den Hintergrund gedrängten Begriff der Gerechtigkeit, als das Mittlere zwischen dem Guten und dem Bösen ausschied und als persönliches Prinzip darstellte (Philos. VII, 31). — Noch von einer anderen Seite war ein Widerspruch durch die Schule zu vermitteln. Hatte wirklich der Demiurg als selbständiges Prinzip und ohne alle Einwirkung des guten Gottes die Seelen der Menschen gebildet, so waren sie, wie das Tertullianus in seiner Polemik auszuführen liebt, dem guten Gott fremd. Wie die Offenbarung des guten Gottes von ihnen verstanden und aufgenommen werden konnte, blieb unerklärt. Zwei Auswege gab es hier. Entweder der gute Gott gab dem vom Demiurgos geschaffenen Menschen eine Seele, die ihn seiner Offenbarung fähig machte, so die Schöpfung des Menschen vollendend. Dies nahm eine marcionitische Partei an, als deren Vertreter im dial. 826. a. Marcus auftritt. Der Höchste theilte dem Menschen bei der Schöpfung das *πνευμα* mit. Nachdem es der Mensch durch die Sünde verloren hat, wird es ihm in der Erlösung wiederum mitgetheilt. Es ist dies wohl dieselbe Partei, die Tert. de resur. carn. 2. erwähnt. Er nennt als ihren Vertreter Lukanus, als das ihr Eigenthümliche die Annahme eines dritten Prinzips neben dem Leib und der Seele, des unvergänglichen *πνευμα*. Bereits Epiphanius konnte über diese Lehre nichts Näheres mehr hören (haer. 43). — Noch auf einem anderen Wege konnten Marcions Schüler diesem Widerspruch entgehen. Sie nahmen an, der Demiurgos, der den Menschen schuf, sey nicht selbständig, sondern seinem Wesen, also seinem Ursprung nach vom guten Gott abhängig. Hier lenkte die Schule Marcions zum Monismus zurück. Zugleich aber lenkte sie zurück zur fantastischen Symbolik und zu den naturphilosophischen Träumen, von denen Marcions ethischer Geist sein System rein erhalten hatte. In diesem Verfall des marcionitischen Systems geschah die Umbildung desselben durch Apelles, dessen Lehre es aber zu keiner eingreifenden Wirkung gebracht hat. Er führte das System vollständig in die Weise der übrigen gnostischen zurück, besonders des Valentinianischen. —

Von Rom, dem Sitz der marcionitischen Richtung, hatte sich Apelles nach Alexandria

begeben; dort unter so mannichfaltigen Einflüssen bildete er seine Lehre aus und brachte sie dann nach Rom zurück. Ihn begleitete eine Jungfrau Philumene, deren Offenbarungen er verehrte. Indem er sich zum Monismus zurückwandte, wurden aus selbständigen persönlichen Offenbarungsprinzipien Engel des höchsten Gottes. Wie viele von diesen er voranstellte, und welches Verhältniß zu einander er ihnen gab, ist ungewiß. Zunächst finden wir die Dreitheilung der marcionitischen Schule wieder. Der oberste Engel, der angelus indytus, ist der Schöpfer der Welt und der Gerechte (de carne Chr. 8). Ursache des Bösen ist der angelus igneus, der Feuergeist, der sich Mose kundgethan (de an. c. 23; de carne Chr. c. 8. Philos. VII, 38). Die Philosophumena führen neben diesen noch einen dritten Engel als Grund des Bösen an (c. l.), während dem Tertullian der Feuergeist selbst dieser Grund des Bösen zu seyn scheint. Viele „Mächte und Engel" umgeben diese höchsten Geister. Die Welt ist nun das Produkt des „hochberühmten Engels", des obersten im Engelkreise. Aber nachdem er die niedere Welt, hinschauend auf die höhere, nachgebildet hat (de praescr. 51), ergreift ihn „Reue" (de carne Chr. 8), das schmerzliche Bewußtseyn ihrer Unvollkommenheit. Auch Christus setzt Apelles in eine nahe Beziehung zur Weltschöpfung (de carne Chr. 8): er dachte ihn wohl als Vermittler der göttlichen Ideen an den Demiurgos. Die Seelen — und hier sehen wir einen Zug der ächt alexandrinischen Gnosis, auch der kirchlichen — sind ihm Wesen, dem höheren Reiche angehörig, aber durch die Lockungen des Feuergeistes herabgezogen, in die Materie versunken. Er nahm einen ursprünglichen, vom leiblichen Leben unabhängigen Unterschied der Geschlechter bei den Seelen an (de anim. 36). Dem Geiste und dem Reiche des Geistes gegenüber liegt die Materie, die Leiblichkeit. Aber hier wird ein dem marcionitischen System unbekannter Unterschied gemacht. Nicht der Stoff als solcher ist das Unvollkommene. Aus den Elementen der Dinge, dem Trockenen und Feuchten, dem Warmen und Kalten (Philos. VII, 38), besteht die höhere vollkommene Welt; aus diesen Elementen besteht auch der Leib Christi. Nicht der Stoff, sondern das Fleisch ist diesem System verhaßt. Der Stoff stammt vom Demiurgos, das Fleisch aber vom Feuergeist (de anim. 23). Dieser beherrscht alles fleischliche Leben, daher auch die Auferstehung des Fleisches verworfen werden muß. Von dieser Versenkung in die Lust und das Leben des Fleisches die Menschen zu retten, kam Christus durch die verschiedenen Sphären des Himmels hinab in die niedere Welt, wie die erscheinenden Engel des alten Testamentes mit der Hülle des reinen Stoffes umkleidet. — Das alte Testament verwarf Apelles, wie Marcion gethan hatte (praescr. 51. Philos. X, 20). Im neuen Testamente scheint er zwischen dem Göttlichen und dem durch den Feuergeist Eingemischten unterschieden zu haben. — Zwei Werke werden von ihm aufgezählt (Philos. X, 20): die φανερώσεις, in denen seine Lehre als Offenbarung der Philumene dargestellt war; dann eine gegen das alte Testament gerichtete Schrift. In seinem Alter soll er sich von seinen gnostischen Spekulationen weg zu dem schlichten Glauben an den einen Gott gewandt haben (Eus. h. eccl. V, 13). **Dilthey.**

Marcosianer, s. Marcus, Gnostiker.

Marcus Aurelius (Antoninus Philosophus), römischer Kaiser 161—180. Er stammte von einer aus Spanien nach Rom ausgewanderten Familie ab und wurde zu Rom den 26. Mai 121 geboren. Der ernste, in der Stoa gebildete Jüngling zog die Aufmerksamkeit Hadrians auf sich, der nach der einen Ueberlieferung den Antoninus Pius unter der Bedingung adoptirte, daß dieser den Marcus Aurelius und dieser wieder den L. Verus adoptire, während eine andere Nachricht die beiden Letztgenannten durch Antoninus Pius an Kindesstatt annehmen läßt. Zweiundzwanzig Jahre lebte nun Marc Aurel in dem Palaste des Antoninus Pius, der ihm seine Tochter Faustina zur Gattin gab, ihn zum Consul beförderte und mit dem Titel Cäsar ehrte und ihm einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Regierung gestattete. Nach dem Tode seines Schwiegervaters bestieg Marcus Aurelius den Thron der Cäsaren, und sicher ist er eine der edelsten Gestalten, die uns in der römischen Kaisergeschichte begegnen. In seinen „Selbst-

bekenntnissen“ rühmt er es mit aufrichtigem Dank gegen die Götter, daß er von guten Großeltern, einem trefflichen Vater und einer frommen Mutter und tüchtigen Lehrern sey erzogen worden; sein Herz neigte sich frühe zur Weisheit und Selbstbeherrschung; er schloß sich an die stoische Philosophie an, von welcher er sein ganzes Lebenlang in knechtischer Abhängigkeit blieb. Noch in vorgerückten Jahren arbeitete er gewissenhaft an seiner eigenen sittlichen Veredlung, wovon seine Selbstbekenntnisse ein schönes Zeugniß ablegen. Hohe Seelenruhe sich zu bewahren unter allen Wechselfällen des Lebens, aufrichtig zu seyn gegen sich selber, gerecht und milde gegen Andere, in allen Dingen das rechte Maß zu halten und der Stimme des Gewissens Folge zu leisten, unbeirrt von der Menschen Lob und Tadel, das waren die großen und edlen Forderungen, welche Marc Aurel unablässig an sich selbst stellte. Dabei war sein Auge unverwandt auf die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens und auf das Ende gerichtet, damit er nicht unwürdig vom Tode sich überraschen lasse, sondern willig folge, wenn die Götter ihn vom Schauplatze abrufen: „Sey dem Felsen im Meere gleich, an den die Wellen des Meeres schlagen, der aber unbeweglich bleibt und die Fluthen um ihn her sänftigt und beschwichtigt“. Daneben tritt aber in diesen Selbstbekenntnissen ein durch und durch pedantischer Mann uns entgegen, der sich nie über die Schulweisheit zu erheben vermag. So viel schöne Maximen auch in der genannten Schrift an einander gereiht sind, nirgends findet sich darin etwas Eigenes, nirgends eine Empfindung und Vorstellung, welche unmittelbar und rein aus einer besonderen Lage des Verfassers entsprungen wäre. Er beurtheilt die Menschen nur aus dem Gesichtspunkt der Schule und sagt z. B.: „Alexander, Cäsar und Pompejus, wie klein sind sie gegen Diogenes, Heraklit und Sokrates? Die Letzteren erkannten die Dinge und ihre Ursachen und das Wesen der Materie, und diese Erkenntniß leitete ihre Seelen; jene Anderen aber, für wie Vieles mußten sie ängstlich besorgt seyn, wie vielen äußeren Dingen mußten sie dienen?“ Der ganze Inhalt der Bekenntnisse besteht aus vereinzelt stehenden Sprüchen kalter Moral, guten Vorsätzen, Hofmeisterei an sich selbst, dürren Anweisungen, allgemeinen Betrachtungen, kurz aus Katheder-Weisheit! Was aber das Beste an den Bekenntnissen ist, ist das, daß sie ein getreues Abbild ihres Verfassers sind. Mag man Marc Aurel noch so hoch als Menschen stellen: als Kaiser verdankt er seinen Ruhm mehr der Unwürdigkeit seiner meisten Vorgänger und Nachfolger, als seinem eigenen Verdienst. Er selbst scheint das Unpassende eines Philosophen auf dem Thron gefühlt zu haben; darum nahm er gleich bei seiner Thronbesteigung den Lucius Verus zum Mitregenten an. Er selbst blieb auf dem Throne ein Privatmann, sah die Kaiserwürde als ein Amt an, bestritt die Ausgaben für seine persönlichen Bedürfnisse aus seinem eigenen Vermögen und verkehrte mit seinen Freunden immer als Freund. Er sorgte, wie Trajan und Hadrian, für Armenanstalten, unterstützte freigebig Wissenschaften und Schulen und widmete der Rechtspflege die größte Sorgfalt. In Athen richtete er eine höhere Lehranstalt ein und bewirkte dadurch, daß Athen als Universitätsstadt von Neuem emporblühte, und noch einmal eine welthistorische Bedeutung erhielt. Während er sich vom Aberglauben emancipirt glaubte und den Göttern dafür Dank sagte, daß er von einem weisen Lehrer dem, was von Wunderthätern und Goeten über Beschwörungen und Geisterbannungen erzählt wird, nicht zu glauben gelernt habe: huldigte er in Athen den Vorurtheilen seiner Zeit, indem er sich die Weihe der Mysterien geben ließ. Zum Wohlthun bot ihm seine Regierungszeit den vielfältigsten Anlaß, da während derselben Krieg, Pest, Hunger und Empörung die Provinzen verheerten; zur Uebung der Geduld, die freilich bei ihm in Schwachheit ausartete, hatte er im eigenen Hause mehr als genug Gelegenheit, denn in seinem Mitregenten, der ein vollendeter Wüstling war, spiegelte sich die schlechteste Seite des Zeitgeistes lebendig ab, während seine Gemahlin Faustina ein verworfenes Weib ohne alle Scham und Sitte war. Dieser Kaiser aber, den die Profangeschichte unter die edelsten Erscheinungen der Kaiserzeit zählt, hat in der Kirchengeschichte seinen Namen mit Blut eingezeichnet, und die beiden Verfolgungen in Kleinasien und Gallien, die unter seiner

Regierung ausbrachen, gehören sogar zu den blutigsten, deren die Geschichte Erwähnung thut. Zwar wurden sie nicht unmittelbar von ihm angeordnet; vielmehr waren es auch hier die noch immer andauernden Unglücksfälle im römischen Reiche, welche den heidnischen Fanatismus der Volksmassen gegen die Christen aufregten; aber sicher ist, daß Marc Aurel nicht das Seinige aufbot, um gleich seinem erlauchten Vater diesem Fanatismus Schranken zu setzen, sicher, daß er selbst ein erbitterter Feind des Christenthums war. Mag es immerhin auffallend erscheinen, daß ein Mann von diesem sittlichen Ernst und dieser Empfänglichkeit für alles Gute und Schöne dem Christenthum den Rücken kehrte, dessen Moral so Manches bot, was den stoischen Philosophen zum Einverständniß und tieferen Eingehen locken mußte: die Art und Weise, wie sich Marc Aurel selbst in seinen Selbstbekenntnissen schildert, läßt es uns erklärlich finden, daß er kein Auge und Ohr für eine Weisheit hatte, welche nicht in hohen Worten der Schule feil geboten wurde. Von seinem philosophischen Dünkel befangen, vermochte er in dem Christenthum nichts Anderes zu erkennen, als theoretisch eine neue Erscheinungsform des alten Aberglaubens, praktisch einen Ansatz zum Umsturz der bestehenden staatlichen Ordnung. Während auf viele andere Heiden die Todesfreudigkeit der Christen einen tiefen Eindruck machte, sieht der philosophische Kaiser darin nur verächtliche Schwärmerei, wie er in seinen Selbstbekenntnissen (11, 3.) in folgender Weise sich darüber äußert: „die Seele soll bereit seyn, wenn sie den Körper verlassen muß, entweder zu verlöschen oder aufgelöst zu werden oder noch eine Zeitlang mit dem Körper fortzudauern. Diese Bereitwilligkeit muß aber von eigenem Urtheil herrühren, nicht von einer bloßen Widerspenstigkeit, wie bei den Christen, sondern es muß mit Ueberlegung und Würde geschehen, so daß man auch einen Anderen überzeugen könne, ohne Gepränge". Von der Höhe des Philosophenstuhles sah der Kaiser verächtlich auf die Christen herab, ohne es auch nur der Mühe werth zu finden, sich mit ihren Glaubenslehren vertraut zu machen, und woher kannte er diese einzig und allein? Zum Theil aus dem Gerüchte des Volks, das die wunderlichsten Dinge über die Christen berichtete, ja, das ihnen die ärgsten Schandthaten, die abscheulichsten Verbrechen aufbürdete, vor denen das sittliche Gefühl des Kaisers mit Recht zurückschauderte; zum Theil auch aus dem Munde der Philosophen, die seinen Hof umschwärmten und aus Neid gegen die emporkommende Sekte sich nicht scheuten, die Verläumdungen zu wiederholen, die das sinnlose Volksgerücht ausstreute, obwohl sie schwerlich selber daran glaubten. Trotz allem Philosophenthum vermochte ja der Kaiser auch andererseits sich vom Aberglauben seiner Zeit nie ganz frei zu machen, wenn er z. B. nicht nur glaubte, daß die Götter durch Träume Mittel zur Heilung von Krankheiten angaben, und meinte, solche Hülfe bei mehreren Krankheiten erprobt zu haben, sondern auch beim Wüthen der Pest in Italien darin eine Mahnung fand, den alten Cultus mit aller Genauigkeit wiederherzustellen. Er rief von allen Sekten Priester nach Rom und ließ durch die religiösen Feierlichkeiten, mit welchen er die Pest abzuwenden hoffte, seine Abreise zum Krieg gegen die Markomannen verzögern, so daß selbst manche Heiden über die Menge der Opfer spotteten, welche er bei den Rüstungen zu diesem Kriege schlachten ließ. Aus dem bisher Gesagten erklärt sich hinlänglich, was Marcus Aurelius selber gegen die Christen that und was er an ihnen geschehen ließ. Die Pandekten haben uns ein Gesetz von ihm aufbewahrt folgenden Inhalts: Relegandum ad insulam qui aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terreantur! Es ist immerhin zweifelhaft, ob dieses Gesetz mit ausschließlichem Bezug auf die Christen erlassen wurde, aber nicht bestreiten läßt sich, daß es sich mit auf sie bezog. Dem Kaiser stand, wie die Ruhe der Seele des Einzelnen, so auch die Ruhe des Staates obenan; die Christen betrachtete er als unruhige Köpfe, die man in einer ohnehin schon aufgeregten Zeit nicht gewähren lassen dürfe, und nannte er sie im Edikt auch nicht mit Namen, so waren sie doch deutlich genug bezeichnet, als daß nicht das Volk darin einen Freibrief hätte finden sollen, mit den Christen nach den Eingebungen seiner Leidenschaft zu verfahren. Entschiedener aber waren die schreck-

lichen „neuen Edikte“, über welche der Bischof Melito von Sardes in seiner Apologie klagt (Euseb. h. eccl. IV, 26), deren Wortlaut übrigens nicht auf uns gekommen ist. Melito schreibt an den Kaiser: „Wie es noch nie geschehen ist, wird jetzt das Geschlecht der Gottesverehrer in Kleinasien durch neue Edikte verfolgt, denn die unverschämten und nach fremdem Gut begierigen Sykophanten plündern jetzt, da sie dazu die Veranlassung in den Edikten finden, Tag und Nacht die Unschuldigen. Und möge dies recht seyn, wenn es nach Eurem Befehle so geschieht, denn ein gerechter Kaiser wird nie etwas Ungerechtes beschließen, und wir tragen gern das schöne Loos eines solchen Todes; aber nur diese Bitte legen wir Euch vor, daß Ihr selbst diejenigen, welche solchen Streit erregen, kennen lernen und gerecht entscheiden möget, ob sie Tod und Strafe, oder Rettung und Ruhe verdienen. Wenn jedoch von Euch selbst dieser Beschluß und dieses neue Edikt kommt, welches nicht einmal gegen feindselige Barbaren so erlassen werden sollte, so bitten wir Euch desto mehr, uns nicht einer solchen öffentlichen Plünderung preisgeben zu lassen“. Aus der Beschaffenheit der damaligen Christenverfolgungen, die sich von den früheren besonders durch nunmehrige Aufspürung der einzelnen Christen und durch Marteranwendung, um sie zum Abfall zu zwingen, unterschieden, ist auf den Inhalt jener neuen Edikte zurückzuschließen; und so wird es sehr wahrscheinlich, daß insbesondere ein dem Aurelian zugeschriebenes Edikt (in *Ruinart*, Acta Martt. beim Symphorianus), welches „strenge, doch gerechte Bestrafung der Christen durch verschiedene Marter zur Tilgung der Verbrechen“ fordert, nach Neander (K.Gesch. I, 1. S. 185 ff.) eines dieser neuen Aurelischen Edikte war. Ueber zwei Christenverfolgungen unter diesem Kaiser, beide leuchtend durch christlichen Heroismus, zeugen uns wichtige gleichzeitige Dokumente. Nachdem in Rom selbst um's Jahr 166 der christliche Philosoph und Apologet Justinus hingerichtet worden war, brach im folgenden Jahre die Verfolgung in Smyrna aus, in welcher der greise Bischof Polykarpus gewürdigt wurde, am Leidenskelche Christi Theil zu nehmen. Noch allgemeiner und blutiger war die Verfolgung zu Lugdunum und Vienna im J. 177. Schon vor Ausbruch der blutigen Verfolgung konnten die Christen sich nicht öffentlich zeigen, ohne gemißhandelt zu werden; ihre Häuser wurden geplündert, alle bekannte Christen eingekerkert. Nach Ankunft des Legaten begann die Inquisition mit den ausgesuchtesten und grausamsten Martern. Der 90jährige Bischof Pothinus starb in Folge der erduldeten Mißhandlungen in einem eckelhaften Gefängniß. Die zarte Sklavin Blandina wurde auf das Entsetzlichste gegeißelt, auf glühendem eisernem Stuhle geröstet, den wilden Thieren vorgeworfen und endlich vollends hingerichtet. Die Leichen der Märtyrer lagen haufenweise auf den Straßen, bis sie endlich verbrannt und ihre Asche in die Rhone gestreut wurde. „Sie sollen, spotteten die Heiden, nicht einmal die Hoffnung der Auferstehung haben, darauf sie sich verlassen; nun wollen wir sehen, ob sie auferstehen werden, und ob ihnen ihr Gott helfen und sie aus unseren Händen erretten kann!“ — Mitten hinein zwischen diese beiden Verfolgungen versetzen alte Nachrichten (vgl. Euseb. h. eccl. V, 5) einen Vorfall, der den Kaiser auf andere Gedanken in Absicht der Christen gebracht haben soll. Es ist dieses die auch von Tertullian (apologet. 5) angeführte Sage von der *legio fulminatrix*. Als der Kaiser im J. 174 wider die Quaden, Sarmaten und Markomannen zu Felde zog, ward er in Panonnien von dem Feinde in eine quellenlose Gegend gelockt und eingeschlossen. Der Wassermangel und die drückende Hitze rafften einen großen Theil des Heeres hinweg. Schon hatte dieses die Hoffnung des Sieges aufgegeben, als plötzlich ein Gewitter sich entlud, dessen furchtbare Gewalt die Feinde in Unordnung brachte, zugleich aber mit seinen reichen Regengüssen dem dürstenden kaiserlichen Heere die lang ersehnte Erquickung schaffte. Bis hieher hat die Erzählung sicheren Grund; wenn aber nun die christlichen Schriftsteller zu erzählen fortfahren, daß dieses an ein Wunder grenzende Ereigniß auf das Gebet einiger Christen eingetreten sey, die sich im kaiserlichen Heere befanden, so stehen ihnen die heidnischen Berichterstatter gegenüber, welche die Rettung theils dem Gebete heidnischer Soldaten zum Jupiter

Pluvius, theils den Beschwörungen eines Aegypters Arnuphis zuschreiben (vgl. Dio Cassius 71, 8). Wem der Kaiser das Wunder zuschrieb, erhellt aus einer von ihm geprägten Denkmünze, auf welcher Jupiter seinen Blitz gegen die zu Boden liegenden Barbaren schleudert. Jedenfalls aber ist der Bericht von der Sinnesänderung, welche dieses Wunder auf den Kaiser gewirkt habe, thatsächlich widerlegt durch die drei Jahre nachher ausbrechende Christenverfolgung in Gallien. Wenn endlich behauptet wird, der Kaiser habe der Legion, auf deren Gebet hin das Gewitter sich erhoben, den Namen *legio fulminatrix* gegeben, so steht dem entgegen, daß schon viel früher eine Legion dieses Namens vorkommt, man müßte denn zu der erkünstelten Erklärung von Guerike (Handbuch d. K.Gesch. I. S. 135) seine Zuflucht nehmen, welcher meint, der Kaiser habe den schon zuvor vorhandenen Namen jetzt mit Nachdruck und Bedeutung neu gegeben. Unter diesen Umständen wird die Sage von der legio fulminatrix in das Gebiet der Sage und dichtenden Ausschmückung zu verweisen seyn. — Unter den Nachfolgern Marc Aurels wurde den Christen die lang ersehnte Ruhe wieder zu Theil. **Th. Pressel.**

Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, war der feste Römerfeind, der bei dem, von dem griechischen Kaiser Johannes VII. Paläologus eifrig gewünschten Unionswerke zwischen der griechischen und lateinischen Kirche dazu erwählt worden war, in Gemeinschaft mit Bessarion, dem Bischofe von Nicäa, und Dionysius, dem Bischofe von Sardes, und zugleich als Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien, auf der, vom Pabste Eugenius IV. ausgeschriebenen, zu Ferrara im Jahre 1438 gehaltenen und im folgenden Jahre zu Florenz fortgesetzten allgemeinen Synode die Sache der Griechen gegen die der Lateiner zu vertreten. Bekanntlich waren die Lehren vom Fegefeuer und vom Ausgange des heiligen Geistes, das ungesäuerte Brod im Abendmahle und der Primat des Pabstes die Hauptdifferenzpunkte, die jene beiden Kirchen auseinander hielten, und über die hier eine Einigung versucht werden sollte. Marcus, in seinem raschen Sinne, hätte es gerne gesehen, wenn der Pabst durch eine Bulle jene Differenzen aufgehoben und so den Frieden hergestellt hätte; ein Ansinnen, das er auch wirklich an ihn, noch vor dem Beginne der Verhandlungen, in einem ausführlichen Schreiben stellte, nicht ahnend, daß er dadurch fast die Ungnade seines Kaisers sich zuziehen sollte. Schon dieser Schritt aber beweist, wie wenig Marcus geneigt war, der lateinischen Kirche, auf Kosten der griechischen, irgend ein Zugeständniß zu machen. Und allerdings zeigte er sich in den Synodalverhandlungen von Anfang bis zu Ende so starr festhaltend an dem Lehrbegriffe seiner Kirche, daß ihm ganz besonders das nur halbe Gelingen des versuchten Unionswerkes zugeschrieben werden muß. Am hartnäckigsten eiferte er gegen die Lateiner in Betreff der Lehre vom Verhältnisse des heiligen Geistes in der Trinität, durch welche der eigentliche Grund zur gänzlichen Trennung beider Kirchen gelegt worden war; indeß Anfangs immer nur haftend an dem, ihm verhaßten Zusatze „Filioque“ im Symbole, ohne wesentlich auf die Wahrheit oder Unwahrheit der in demselben enthaltenen Lehre eingehend; dann später bei materieller Prüfung des Dogmas doch nur zugebend, daß der heilige Geist zwar vom Vater das Seyn, vom Sohne die Manifestation an die Menschen empfangen habe, von einem Ausgehen desselben aber vom Vater und Sohne nicht die Rede seyn könne, weil damit eine Mehrheit der göttlichen Prinzipe gesetzt würde; und darum endlich alle diejenigen für Ketzer erklärend, welche irgend je den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne behauptet hätten. Als dann nach vielen und heftigen Streitigkeiten dennoch eine Vereinigungsformel zu Stande kam und am 6. Juli 1439 von den Lateinern und Griechen unterzeichnet wurde, war Marcus der Einzige, der die Unterschrift verweigerte, was den Pabst mehr noch als den Kaiser aufbrachte und jenen bewog, den Metropoliten vor das päbstliche Gericht zu fordern. Auf wiederholtes Verlangen erschien Marcus auch wirklich vor dem Pabste in einer Versammlung von Cardinälen und Bischöfen. Statt aber als einen Angeklagten sich zu bezeigen, setzte er sich uneingeladen zu den Bischöfen und beantwortete die ungestümen Fragen und Drohungen des Pabstes hartnäckig nur mit

der Versicherung, daß er nun einmal von dem Glauben der ältesten Kirche nicht abzuweichen vermöge, und die Versammlung wurde geschlossen, ohne irgend welche Folgen für den Marcus. Von Florenz auf seinen Bischofsitz zurückgekehrt, war Marcus dann unablässig bemüht, den Haß gegen die lateinische Kirche und alle Latinisirende in weitesten Kreisen anzufeueren und wach zu erhalten, im schroffesten Gegensatze gegen den unglücklichen Kaiser, der, soweit seine Kraft reichte, die geschlossene Vereinigung aufrecht zu erhalten suchte, weil er durch sie seinen wankenden Thron glaubte stützen zu können. Marcus blieb seinem Römerhasse bis zu seinem Tode im Jahre 1447 treu, ja sterbend nahm er noch dem Georgius Scholarius, dem späteren, unter dem Namen Gennadius bekannten Patriarchen von Constantinopel, das eidliche Gelübde eines fortwährenden Kampfes gegen die römische Kirche ab. Die diese Angelegenheit betreffenden Schriften des Marcus Eugenicus finden sich aufgeführt bei Labbeus (Conciliorum Coll. T. XIII. p. 677 sq.). Ein vollständiges Schriftverzeichniß gibt *J. A. Fabricius* (Bibliotheca graeca T. X. p. 530 sq.). Vergl. im Uebrigen: *Sylv. Sguropuli* (rectius: *Syropuli*) Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, s. concilii Florentini exactissima narratio etc., ed. *Rob. Creyghton.* Hagae Com. 1660. p. 85 sqq. *Harduin*, Conciliorum Coll. T. IX. p. 18 sqq. *Leonis Allatii* de eccl. occident. atque orient. perpetua consensione l. III. p. 927. Fabricius, a. a. O. S. 349 ff. und S. 375, und Schröckh, Christl. K.G. Th. XXXIV. S. 391 ff. Siehe auch den Artikel: Synode von Ferrara-Florenz im 4 Bd. S. 365 ff. dieses Werkes. L. Heller.

Marcus, Evangelist. 1) Johannes, zubenannt Marcus, ein geborner Jude (Kol. 4, 10. 11.), betritt an der Seite des Barnabas und Paulus den Schauplatz der apostolischen Kirche annähernd im Jahr 45. Als nach der Hinrichtung des Jakobus Petrus auf wunderbare Weise aus der Haft des Herodes Agrippa befreit ward, wandte er sich sofort nach dem Hause der Mutter des Markus, Maria, wo damals die Gläubigen zahlreich zusammen waren, Apg. 12, 12. Die Vertrautheit mit diesem Hause, verbunden mit dem Umstande, daß er ihn 1 Petr. 5, 13. *υἱός μου* nennt, legen die Vermuthung nahe, Marcus sey durch Petrus zum Glauben geführt worden. Zur Ueberbringung einer Sammlung nach Jerusalem gesandt, nahmen ihn nun sein Vetter Barnabas (Kol. 4, 10.) und Paulus mit nach Antiochien (Apg. 12, 25.), worauf er ihnen auf der ersten Missionsreise bis Perge in Pamphylien als Gehülfe diente (Apg. 13, 5. 13.), von hier aus jedoch gegen ihren Willen (*ὁ ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν καὶ μὴ συνελθὼν αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον*, Apg. 15, 38.) wieder nach Jerusalem zurückkehrte. Paulus lehnte deshalb in der Folge den Vorschlag des Barnabas ab, sich auch auf dem projektirten zweiten Missionszug von ihm begleiten zu lassen, was die Veranlassung zur Trennung der beiden Männer und zu einer, in Gemeinschaft mit Marcus allein ausgeführten Besuchsreise des Barnabas durch Cypern ward (Apg. 15, 36—39.). Nach mehr wie zehn Jahren, da von Barnabas nichts mehr verlautet, erscheint sodann die freundliche Beziehung zu Paulus völlig hergestellt. Denn dieser nennt ihn zusammt Lukas Kol. 4, 10. und Philem. 24. unter den Mitarbeitern, welche ihm zum Troste gewesen seyen; wobei nur die Frage ist, ob jene Briefe aus der Gefangenschaft in Cäsarea oder aber in Rom hervorgegangen seyen. Der Kolosserbrief stellt eine Abordnung des Marcus nach Kleinasien in Aussicht. Dagegen weist Paulus den Timotheus (2 Tim. 4, 11.) von Rom aus an, ihn mitzubringen, indem er ihm nützlich sey. Insofern gewinnt es eher den Anschein, Marcus sey von Cäsarea in Geschäften zu den vorderasiatischen Gemeinden gereist, und habe von dort weg den Timotheus nach Rom begleiten sollen. Zuletzt begegnet er uns neben Silvanus in der Nähe von Babylon nochmals an der Seite des Petrus (1 Petr. 5, 13.), — eine vereinzelte Notiz, zu deren Beleuchtung uns im Uebrigen jeder sichere Anhaltspunkt abgeht.

Noch inniger gestaltet sich die Verbindung des Marcus mit Petrus nach dem Zeugniß der alten Kirche. Sehr constant bleibt sich da die schon durch Papias (bei Eusеb. 3, 39) vertretene und auf seinen Gewährsmann, den Presbyter Johannes, zurückgeführte

Nachricht, er sey der Hermeneut, oder wie wir sagen dürfen, der Concipient des Petrus gewesen, in ähnlicher Weise wie Titus (*Hieron.* ad Hedib. 11) derjenige des Paulus war. *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν . . . οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ.* Vgl. *Fritzsche*, Proleg. ad Marc. XXVI. Schon weit mehr in das Gebiet der Sage streift die fernere Angabe, daß er in Gesellschaft des Petrus zu Rom geweilt habe, da sie trotz der Versicherung des Clemens von Alexandrien (Hypotyp. 6 bei Euseb. 6, 14), sie stütze sich auf eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων*, dem Verdachte unterliegt, in der mystischen Deutung des Namens Babylon auf Rom (1 Petr. 5, 13.) ihren Ursprung zu haben (Euseb. 2, 15. Hieron. Katal. 8). Nach dem Tode des Petrus dann soll Marcus sich nach Alexandrien gewendet, daselbst und in der Umgegend mehrere Gemeinden gesammelt, als erster Bischof gewirkt, und endlich den Märtyrertod erduldet haben. Epiph. Haer. 51, 6. Euseb. 2, 16. 3, 39. *Hippol.* de LXX apost. opp. p. 41. *Dorotheus*, de vita ac morte prophet. u. A. Wenn beigefügt wird, er sey der Schwestersohn des Petrus (Niceph. 2, 43) und einer der siebenzig Jünger (Origen. 1, 807) gewesen, oder er sey im achten Jahre des Nero gestorben (Hieron. a. a. O.), so sind dies theils Einfälle einer spätern Zeit, theils offenbare Mißgriffe, über die man billig hinweggeht. Spanheim, Opp. II, 265 ff.

Die beantragte Unterscheidung zwischen einem Pauliner Johannes Marcus und einem Petriner Marcus, nach Grotius, Calov und Schleiermacher zuletzt von Kienlen, Stud. u. Krit. 1843, empfohlen, wird sich gegenüber der althergebrachten und leichter begründbaren Annahme von der Identität der Person auch in Zukunft keinen Eingang verschaffen. S. Bolten, 3 und Fritzsche 24 zu Mark.

2) Entsprechend der persönlichen Beziehung zwischen Marcus und Petrus setzt nun auch die Tradition das zweite kanonische Evangelium in ein ganz analoges Abhängigkeitsverhältniß zum Apostel der Beschneidung, wie sie es für das Lukas-Evangelium in Betreff des Apostels Paulus statuirt. Dem Zeugniß des Papias zufolge schrieb nämlich Marcus die von Petrus nicht in ihrer chronologischen Abfolge und innern Zusammengehörigkeit, sondern dem jeweiligen Bedürfniß gemäß erzählten Reden und Thaten Jesu, oder wenigstens Manches von diesen mehr nur gelegentlichen Mittheilungen, sorgfältig aus der Erinnerung nieder. *Ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Er war dem Petrus nachgefolgt, *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*, — also keine eigentliche Zusammenstellung der Reden des Herrn bot, während zuvor von Matthäus gesagt wird: *τὰ λόγια συνετάξατο. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ενὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Der natürliche Wunsch, die apostolische Autorität für die Schrift noch unbedingter in Anspruch nehmen zu können, führte jedoch bald über diesen Grundstock der ältesten Ueberlieferung hinaus. Denn bereits Justin c. Tryph. 106 heißt sie kurzweg *τὰ ἀπομνημονεύματα Πέτρου*, und Tertullian c. Marc. 4, 5. berichtet Marcus quod edidit evangelium, Petri affirmatur. Während ferner *Irenaeus*, Haer. 3, 1. sie *μετὰ δὲ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον* verfaßt seyn läßt (*τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε*), ersuchen dagegen nach Clemens von Alexandrien bei Euseb. 6, 14 (vgl. 2, 15) die Christen in Rom den Marcus um Aufzeichnung der Vorträge des Petrus, was von diesem weder gehindert, noch auch befördert worden sey — *μήτε κωλῦσαι, μήτε προτρέψασθαι.* Zur Zeit des Eusebius (2, 15) aber war man vollends gewöhnt, eine förmliche Anerkennung und Bestätigung des Evangeliums durch Petrus anzunehmen — *κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.* Vgl. noch *Clem.*, Adumbr. in 1 Petr. Oxon. 1007; *Origenes*, bei Euseb. 6, 25; *Hieron.*, catal. 8 et ep. ad Heidib. c. 11 (evangelium Petro narrante et Marco scri-

bente compositum est); *Epiphan.*, Haer. 51, 6. S. Credner, Einl. 1, 113; Thiersch, histor. Standpunkt, 212.

Ohne nun hinsichtlich der Entstehung des Evangeliums auf die in stetem Fluß begriffenen und gegenseitig sich bestreitenden Hypothesen hier des Genauern eintreten zu können, welche die Tageskritik in so verwirrender, sich selbst überstürzender Fülle hervorbringt, darf doch die Behauptung aufgestellt werden, daß wider die geschichtliche Begründetheit dieser Ueberlieferung von einem spezielleren Einfluß des Petrus auf den stofflichen Inhalt des Buches kein entscheidender Einwand erhoben werden kann. Dabei argumentiren die Einen (Baur, Hilgenfeld, Köstlin, zum Theil nach Schleiermacher's Vorgang in Stud. u. Krit. 1832, mit sehr bedeutsamen Modifikationen im Einzelnen) aus dem Zeugnisse des Papias auf eine untergegangene Urschrift des Marcus, die aus einer Anzahl aphoristischer Aufzeichnungen von evangelischen Mittheilungen des Petrus bestanden habe, und später von der Hand eines Unbekannten, allfällig mit Benutzung des Matthäus, vielleicht auch des Lukas, zu unserm kanonischen Marcus verarbeitet worden sey. Diese Meinung, welche auch Credner, Einl. 1, 123 u. 205 geltend machte, sie dann aber (das N. T. nach Zweck, Urspr., Inhalt, 2, 213) wieder retraktirte, geht indeß von der Voraussetzung aus, daß der papianische Bericht, vorab das *οὐ τάξει* desselben, nur auf ein sehr lückenhaftes Schriftwerk, auf eine mit „Unordnung, Unvollständigkeit und Unrichtigkeit" behaftete Ansammlung von Fragmenten sich beziehen könne, die den Vergleich mit dem zweiten Evangelium nicht aushalte. Allein wenn auch unbedenklich eingeräumt werden muß, daß es eine zwingende Interpretation der Worte des Papias nicht gibt, so kann man sich doch bei unbefangener Lesung des Staunens nicht erwehren, daß sie die Beschreibung einer so zweideutigen Elementararbeit enthalten sollen. Denn offenbar lag es in seiner Absicht, die Zuverläßigkeit, die so zu sagen quellenmäßige Sicherheit der fraglichen Schrift in's Licht zu stellen, so daß es schon an sich nicht wahrscheinlich ist, daß er dabei nur jene bloß skizzenartige Zusammentragung petrinischer Erzählungen im Auge gehabt haben könnte, welche schwerlich einem Andern als ihrem Schreiber hätte dienen können. Wodurch sodann will man beweisen, daß mit dem *οὐ τάξει* u. s. w., das nicht einmal einen Tadel einschließt, sondern den einfachen Thatbestand constatirt, ein Anfang und ein dem Verlaufe der Geschichte entsprechender Schluß, wie sie unser Evangelium darbietet, daß damit zumal eine irgendwelche, fortlaufende Aneinanderreihung der berichteten Fakten unvereinbar sey? Ja, was wird sich dem besonnenen Forscher in höherem Maße empfehlen müssen: bei den Worten des Papias, — *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν,* — zusammengehalten mit den anderweitigen Daten der Tradition, in Bescheidenheit an das kanonisch gewordene Marcus-Evangelium zu denken, oder aber, sie zum alleinigen Anhaltspunkte für die, aus der argen Verwirrung der Evangelienfrage entsprungene Hypothese von einem nirgends bezeugten petrinischen Ur-Marcus zu machen?

Wie es somit nach der einen Seite auf geschichtsloser Willkür beruht, die Aussage des Papias zu Ungunsten der Originalität des zweiten Evangeliums auszubeuten, so erscheint es als nicht weniger unstatthaft, sich nach der andern Seite im Sinne der Griesbach'schen Auffassungsweise (Opp. T. II.) über dieselbe hinwegzusetzen. Nach ihr wäre das Evangelium durch ein fast ausschließlich epitomatorisches und compilatorisches Verfahren aus Matthäus und Lukas von Marcus zusammengeschrieben worden. Es läßt sich aber diese Hypothese mit derjenigen von einer Grundschrift auch combiniren. Dann hat der unbekannte Verfasser zwar wesentlich nach Matthäus und Lukas, oder doch wenigstens nach dem erstern gearbeitet, sich nichts desto weniger jedoch theils in der Auswahl sowohl als in den Weglassungen, theils in der Beifügung von mehr untergeordneten Einzelnheiten (z. B. 5, 4. 5; 7, 3. 4; 9, 21—26; 12, 32—34; 15, 44. 45.), besonders aber in den Stücken, welche ihm eigenthümlich sind (3, 20. 21; 4, 26—29; 7, 32—37; 8, 22—26; 11, 11—14., doch s. Mtth. 21, 17—20; 13,

33—37., doch mit Anklängen an Mtth. 25, 13 ff.; 24, 42. u. Luk. 19, 12 ff. 35 f., zum Theil auch 21, 34 ff.; 14, 51. 52.), durch die vorgefundene Aufzeichnung von Relationen des Petrus leiten lassen. Dies bildet annähernd das Gemeinsame in der Vorstellung, welche sich bei mannigfacher Abweichung unter einander Saunier, Fritzsche, de Wette, Bleek, Schwegler, Schwarz, Delitzsch, Köstlin u. A. von dem Sachverhalte entworfen haben. Die Tradition kommt ihr insoweit entgegen, als Melito, Irenäus, Origenes, Hieronymus und Augustin den Grund für die gegenwärtige Ordnung der Evangelien in chronologischen Voraussetzungen suchen. Sie kann sich sodann nicht ohne Schein auf die Reihenfolge der Abschnitte berufen. Denn in der That ist die Aneinanderreihung des Erzählten bei Marcus eine solche, daß sie 1, 1—20. zuerst mit Matth. 3. 4., dann mit Uebergehung der Bergpredigt 1, 21 ff. mit Luk. 4, 31—6, 17. parallel geht. Sofort verläuft sie sich 3, 23—35. wieder wie Matth. 12, Cap. 4. 5. wie Luk. 8, greift hinüber in Matth. 13, stimmt 6, 7—13. nochmals mit Luk. 9, und trifft von da weg meist genau mit Matth. 14, 1 ff. zusammen. Der Verfasser hätte hiemit erst den Matthäus benutzt, hierauf sich dem Lukas zugewendet u. s. f., je nachdem seine besondere Quelle und der von ihm verfolgte Zweck ihn mehr an den einen oder andern zu weisen schien. Ausserdem soll das Evangelium zahlreiche Spuren eines secundären Ursprungs an sich tragen. Sein Styl sey breit und umständlich, die Erzählungsweise die verständig pragmatische, von mancherlei prosaischen Reflexionen durchzogen, was sich gerade in dem ihm Eigenthümlichen, in seinen Zusätzen und Motivirungen, am stärksten zu spüren gebe (z. B. 8, 3; 11, 13.). Den Aussprüchen Jesu sey ihre ursprüngliche gnomische Kürze und Lebendigkeit theils abgestreift (4, 19; 7, 8. 13. 18. 19. 22; 9, 39. 49; 11, 23. 24; 14, 7.), theils hätten sie eine abschwächende Milderung erfahren (1, 8; 4, 34. u. Mtth. 13, 34; 6, 8. 9; 10, 24.).

Wie mißlich es nun um derartige Argumentationen aus innern Merkmalen bestellt ist, bei denen das Meiste von der Subjektivität des Kritikers abhängt, zeigt sich an keinem neutestamentlichen Buche so deutlich als eben an Marcus, indem sich hier kaum eine karakterische Erscheinung vorfindet, welche nicht auch von Solchen, die im Uebrigen auf der nämlichen Seite stehen, die entgegengesetzteste Beurtheilung erfahren hätte. In der That erweist sich denn auch die vorhin berührte Hypothese bei näherer Prüfung als unzureichend zur Aufhellung des thatsächlichen Verhältnisses von Marcus zu den beiden andern Synoptikern. So lange dem Evangelium nicht eine bestimmte Parteitendenz beigemessen werden kann, wovon nachher, weiß sie für die Uebergehung von sehr bedeutsamen Partien, wie die Vorgeschichte, die Bergpredigt, die Gesandtschaft des Täufers, die Auferweckung des Jünglings von Nain, die große Strafrede wider die Pharisäer, der ganze Reisebericht bei Lukas, die Erscheinungen des Auferstandenen, keinen stichhaltigen Grund anzubringen. Sie muß sich im geraden Widerspiel zu diesen Auslassungen im Großen die fast lächerliche Consequenz gefallen lassen, daß in manchen Fällen der Compilator die ängstlichste Minutiosität im Kleinen beobachtet, und in einem Satze oder Verse seine beiden Quellen „in einander gearbeitet" habe. Z. B. 1, 32. Matth. 8, 16. u. Luk. 4, 40; 2, 18. Matth. 9, 14. u. Luk. 5, 33.; 4, 30 f. Matth. 13, 31 u. Luk. 13, 18 f.; 9, 31 f. Matth. 17, 22 f. u. Luk. 9, 44. Auch wird sie nicht in Abrede stellen dürfen, daß das Buch, für sich genommen, den Eindruck hinterlasse, aus Einem Gusse entstanden zu seyn, und daß sich die Abfolge der Erzählungen nicht loser ausnimmt, als bei den angeblich excerpirten Evangelien.

Nein, der Mann, der schon kurz nach der Gründung der ersten Gemeinde zu Jerusalem zum Glauben erwacht war, der dort mit Petrus und den Uebrigen im lebhaftesten Verkehr stand, und sich auch später in apostolischer Umgebung bewegte, mußte eine Vertrautheit mit dem evangelischen Geschichtskreise besitzen, welche ihn der Nothwendigkeit von vornherein überhob, sich sein Material bei Andern zu holen. Die malerische Frische und lebendige Anschaulichkeit in der Darstellung gerade der ihm eigenthümlichen Abschnitte und Zusätze verräth eine Gewandtheit in der Handhabung der Sprache, die

keineswegs die Vermuthung begünstigt, er dürfte das Bedürfniß empfunden haben, sich für die schriftliche Gestaltung des Stoffs an schon vorhandene Versuche zu lehnen. Wenn daher nicht Alles trügt, so berechtigen die zuverläßigsten Ergebnisse der fortgesetzten Kritik zu der Aussicht, daß nicht nur der epitomator Lucae, sondern auch Matthaei, allgemach wieder der Vergessenheit übergeben werden dürfe, und daß nahezu das umgekehrte Verhältniß für das allein Wahrscheinliche erklärt werden müsse. In Betreff des dritten Evangeliums ist schon oben im Artikel Lukas darauf aufmerksam gemacht. Ansehend den Matthäus, so erscheint Marcus origineller, treuherziger, in Manchem wohl auch ursprünglicher*). Hervorstechende hebräische Ausdrücke, Schlagwörter so zu sagen, sind von ihm beibehalten (7, 11. 34; 5, 41; 3, 17.): er weist eine Anzahl von Zusätzen geringern Belangs auf, die Matthäus nicht hat (1, 20; 6, 2. 5. 6; 8, 14, 14; 3. 5.); die Zurechtweisungen der Jünger durch Jesum sind hier schärfer, die tadelnden Bemerkungen über ihr Verhalten kehren häufiger wieder (4, 13. 40; 6, 52; 8, 17f.; 10, 32; 14, 40. vgl. auch 4, 25. u. Matth. 13, 12. nach dem Zusammenhang). Aber auch, wenn wir weitere Besonderheiten unsers Evangelisten in's Auge fassen, so will es nicht angehen, ihn sich als Zusammenschreiber aus den andern vorzustellen. Außer durch die dem Marcus speziell zugehörenden und bereits angeführten Stücke wird dies Verhältniß ausgeschlossen durch Abschnitte wie 3, 1 ff.; 9, 32 f., 12, 28 ff., zusammengehalten mit ihren Parallelen, desgleichen durch eine ansehnliche Menge von kleinen, veranschaulichenden Zügen in den Erzählungen, eingehendere Zeichnung der Verumständungen und Vorgänge (4, 38 f.; 6, 17 ff.; 15, 44. — 1, 29. 45; 3, 20 f.; 4, 34; 5, 20; 6, 7. 40; 10, 46; 11, 4. 16; 13, 3. 14, 30. 51; 15, 21. 25. 45.), und genauere Mittheilung vereinzelter Redetheile, welche einerseits nicht den andern enthoben seyn können, aber sich andererseits auch nicht als freie Erzeugnisse des Verfassers verrathen (1, 15; 2, 27; 7, 8; 9, 39. 41. 49; 10, 24. 30. 38 f.; 14, 7. vgl. auch 2, 26; 3, 6; 7, 26; 8, 10.). Endlich, was die Hauptsache ist, worin Matthäus und Lukas zusammentreffen, das hat meist seine Parallelen auch bei Marcus, während hingegen gerade diejenigen Theile sich bei Marcus nicht finden, welche dem einen oder dem andern jener beiden allein eignen, so daß nicht er von ihnen, sondern beide in ihrer Weise von ihm abhängig erscheinen.

Mit Beziehung auf all' diese Daten, welche hier nicht weiter verfolgt werden können, sehen wir uns demnach genöthigt, uns auf Seite derjenigen zu stellen, die mit Weiße, Wilke, Lachmann, Hitzig, Reuß, Ewald, Ritschl, Thiersch, Meyer u. A. nur in der Anerkennung der Priorität des Marcus die Möglichkeit erblicken, die Evangelienfrage zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen. Präcisirt man indeß diese Ansicht noch näher dahin, daß Marcus aus einer apostolischen, für die judenchristlichen Gemeinden in Palästina angelegten Spruchsammlung geschöpft habe, welche dann namentlich von Matthäus seiner Schrift zu Grunde gelegt worden sey, so hat diese Annahme zum wenigsten dies wider sich, daß jene Spruchsammlung eine bloße kritische Conjektur ist. Statt derartige Möglichkeiten zu literarhistorischen Wirklichkeiten zu stempeln, ziemt sich besser das Eingeständniß, es sey das Verhältniß im Einzelnen fortwährend ein noch vielfach unaufgehelltes.

3) Welches ist nun der Zweck, den Marcus sich gesetzt hat? Wir antworten einfach und kurzweg mit seinem eigenen Ausdruck 1, 1., er beabsichtige die Darstellung des *ἐυαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Er zieht nicht in der Art des Matthäus den organischen Zusammenhang in Betracht, in dem die Erscheinung Jesu mit der vorausgehenden Offenbarung Gottes unter seinem Volke steht. Vielmehr ist es die göttliche Herrlichkeit der Person Jesu Christi, ihre gotterfüllte Erhabenheit und Einzigkeit, wie sie sich unabweislicher noch, als aus seinen Reden und Lehren, aus der Unvergänglichkeit und Uebermenschlichkeit seiner Thaten auf-

---

*) Die gegentheilige Wahrnehmung will man machen z. B. in 9, 2—13; 8, 1—13, 10, 23. 11, 15—19; 9, 33; 15, 8. 9.

drängt und die staunende Welt mit sich fortreißt, welche zur Anschauung gebracht werden soll. Ohne daß die Lehre nach ihren wesentlichen Elementen übergangen wäre, aber so daß sie nur in ihrer Bezogenheit auf die Person ihres Begründers ihre wahre Bedeutung hat, entrollt das zweite Evangelium, in übersichtlicher Gedrängtheit, das gewaltige Tagewerk des Sohnes Gottes mit seinen heilskräftigen, weltbewegenden Wirkungen.

Freilich, die Tendenzkritik will solchen rein geschichtlichen Zweck nicht gelten lassen, sondern der Evangelist muß nothwendiger Weise in einem Parteiinteresse gearbeitet haben. Ziemlich übereinstimmend gesteht man nämlich dem Evangelium den Karakter farbloser Neutralität zu, einer Neutralität, die aber nicht etwa im Streben des Verf. nach geschichtlicher Objektivität wurzelt, sondern selbst schon tendenziöser Natur seyn soll. Eben durch das Mittel derselben soll es unser Verfasser auf die Neutralisation der obschwebenden Differenzen zwischen dem Judenchristenthum und dem Heidenchristenthum abgesehen haben. Ob dann seine, durch die eingehaltene Parteilosigkeit zurückgedrängte Grundrichtung nach Schwegler und Baur ebionitisirend, aber zum Katholicismus hinneigend, oder nach Köstlin judenchristlich im Geiste des ersten und besonders des zweiten Petribriefes, im Dienste der Idee der Katholicität sich bewegend, oder nach Hilgenfeld bestimmter petrinisch und den Uebergang darstellend zwischen dem strengen Judaismus und dem entschiedenen Paulinismus, oder vollends nach Volkmar im speziellen Gegensatz gegen die judaistische Apokalypse paulinisch sey, — dies bildet ein mehr untergeordnetes Moment, durch das jene Zweckbestimmung allerdings modificirt, aber nicht wesentlich verändert wird. Sonderbar! Wenn die Haltung des Evangeliums eine anerkannt neutrale, und selbst die Grundrichtung eine so disputable ist, so nöthigt also offenbar nicht der für sich genommene Inhalt, ihm den genannten Tendenzkarakter beizumessen, sondern es wird ihm derselbe von Aussen her angedichtet. Man tritt mit einer fixen Gesammtanschauung von den urchristlichen Gemeindezuständen an die Schrift heran, um ihr innerhalb derselben die thunlichst passende Stellung anzuweisen. Diesem eigenmächtigen Verfahren gegenüber ist das einzig Richtige, den Schluß geradezu umzukehren. Weil Marcus weder dem exclusiven Judenchristenthum noch dem ausgeprägten Heidenchristenthum dient, weil sich bei ihm auch keinerlei Polemik gegen das eine oder das andere zu bemerken gibt, vielmehr der dargebotene Stoff beiden gleichmäßig Anknüpfungspunkte gewährt, so folgt, daß er seinen Standpunkt außerhalb des Gegensatzes gehabt, und, sofern er ihn gekannt, sich wenigstens nicht bewogen gefühlt habe, bestimmend auf ihn einzuwirken.

Im Uebrigen ist leicht erkennbar, daß das Evangelium für Heidenchristen geschrieben ist. Es erhellt dies schon aus der Abwesenheit jeder Berufung auf das A. T., mit einziger Ausnahme von 1, 2 f. (15, 28. ist mehr als verdächtig), sowie aus dem Fehlen aller derjenigen Elemente, welche zunächst für die Glieder der israelitischen Theokratie von Wichtigkeit waren. Die Genealogien, die Aussprüche über die Sendung Jesu für Israel, über die unveränderliche Gültigkeit des Gesetzes, über die richterliche Stellung der Apostel zu den zwölf Stämmen u. s. w. sind übergangen, und nur diejenigen wider die Verderbnisse des damaligen Judenthums, wider die äußerliche Handhabung der Sabbathsordnung, wider den Pharisäismus und dessen Satzungen aufgenommen (Köstlin, 314). Erläuternde Bemerkungen finden sich eingestreut, deren es für jüdische Leser nicht bedurft hätte, 7, 3. 4; 12, 14. 42; 15, 42. Hinwieder wird Jesus nicht als der *υἱὸς Δαυΐδ* Matth. 1, 1. hingestellt, sondern er ist von vornherein der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* 1, 1., der heidnischen Begriffssphäre durch göttliche Thatenmacht sich beglaubigend. Was er mit sich bringt, ist *εὐαγγέλιον*, die Plerophorie der Zeit (1, 15.), seine Bestimmung eine universelle, nur zunächst auf Israel bezogene (7, 27; 4, 32; 13, 10. vgl. 16, 15.), und selbst der Tempel seines Volkes, welchem zumal ein *ἀχειροποίητος* (14, 58.) gegenübersteht, ein Bethaus für alle Völker, 11, 17.

Gang und Anlage der Schrift sind im Allgemeinen höchst einfach, lassen aber vermöge der Gruppirung des Stoffs in rascher Folge von sich steigerndem Satz und

Gegensatz nichts desto weniger den Eindruck einer fast dramatischen Entfaltung zurück. Wiewohl der Verfasser weder eine chronologische, noch eine sachliche Ordnung nach irgend welchem Gesichtspunkte festhält, sondern in fortlaufender Reihenfolge immer ein Bild an das andere fügt, können drei, oder besser noch, vier Haupttheile auseinander gehalten werden. I. Die Vorbereitung, 1, 1—13. II. Die messianische Wirksamkeit in Galiläa, 1, 14—9, 50. III. Die Reise nach Jerusalem und der Aufenthalt daselbst, 10, 1—13, 37. IV. Das Leiden, Sterben, Auferstehen (und Himmelfahren) Jesu, Cap. 14—16.

4) Unter Voraussetzung des oben besprochenen Tendenzkarakters muß natürlich die Abfassung des kanonischen Marcus einer verhältnißmäßig späten Zeit zugetheilt werden. Er soll ein Produkt aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts seyn. Der Text selbst enthält kein Datum von unzweifelhafter Sicherheit; auch die Fassung der eschatologischen Rede Cap. 13 ist nicht entscheidend. S. Köstlin, 383. Dennoch scheint sie besser mit der Abfassungszeit vor der Zerstörung Jerusalems zu stimmen, womit dann auch die Priorität des Marcus unter den Synoptikern übereinkäme. Denn die Parusie soll gleich nach dem Falle Jerusalems erfolgen, V. 24.; die Jünger werden die abschließende Katastrophe noch miterleben, V. 30. — womit sich wohl auch das aus dem Fehlen von Matth. 10, 23. erhobene Bedenken erledigt, — und werden deshalb um so eindringlicher zur Wachsamkeit ermahnt, V. 33 ff. Ueberdem vgl. 13, 14. mit Matth. 24, 15. Die einschlägigen Angaben der Tradition haben wir zum Theil bereits mitgetheilt. Irenäus 3, 1. berichtet bloß, es sey das Evangelium nach dem Tode des Petrus und Paulus ausgegeben worden. Die Vermuthung, es beruhe diese Nachricht auf einem falschen Schlusse aus 2 Petr. 1, 5., ist um so weniger begründet, als es keineswegs feststeht, daß der Brief dem Irenäus als ächt gegolten habe. In der Folgezeit, bestimmter von Clemens an, gibt sich das Bestreben kund, die Abfassung des Buches immer weiter hinauf zu rücken, bis zuletzt Eusebius und die Folgenden sie in das Jahr 43 verlegen, das nämliche, in welchem die Sage den Marcus zu Rom mit dem Magier Simon und mit Philo zusammentreffen läßt.

5) Größere Uebereinstimmung herrscht in Betreff des Orts, wo das Evangelium geschrieben worden seyn soll. Clemens, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius und die meisten Spätern nennen dafür Rom, eine Ueberlieferung, die nichts wider sich hat. Sie wird im Gegentheil begünstigt durch den häufigen Gebrauch von lateinischen Wörtern, die Erklärung griechischer Ausdrücke durch römische, und durch einzelne latinisirende Wendungen (2, 4; 5, 9. 15. 23; 6, 27. 37; 7, 4. 8; 12, 14. 42; 14, 5; 15, 15. 16. 39. 44. 45.). Dies ist daher auch fortwährend die weitverbreitetste Annahme geblieben, für die sich unter den Neuern z. B. Gieseler, Tholuck, Schwegler, Guericke, Ewald, Hilgenfeld, Meyer, in seiner Weise auch Köstlin u. A. ausgesprochen haben. Ob für sie die namentliche Aufführung der Söhne des Simon von Cyrene 15, 21. in Anspruch genommen werden könne, ist sehr fraglich, da zwar allerdings nach den Acta Andreae et Petri Alexander und Rufus mit Petrus zu Rom auftreten, aber die Identität des 15, 21. und des Röm. 16, 13. erwähnten Rufus sich durch nichts erhärten läßt. Die Notiz bei *Chrysostomus*, hom. I, in Matth. opp. VII, p. 6, welche die Abfassung nach Alexandrien versetzt, wird von keinem alexandrinischen Lehrer unterstützt, und von Chrysostomus selbst nicht als unzweifelhaft hingestellt. Kaum widerfährt ihr Unrecht, wenn man sie als einen Auswuchs jener andern Nachricht von einem längern Aufenthalte des Marcus in Alexandrien betrachtet. Rich. Simon, Lardner, Michaelis und Eichhorn wollten der zwiespältigen Tradition durch den originellen Gedanken an eine römische und eine alexandrinische Ausgabe Rechnung tragen, während Storr auf Grund von 15, 21., zusammengehalten mit Apg. 11, 20., die Entstehung des Evangeliums in Antiochien gesucht hat.

6) Die stylistischen Eigenthümlichkeiten des Marcus, — sein karakteristisches Lieblingswort *εὐθέως*, die immer wiederkehrende Anknüpfung durch *καί*, oft im Bunde

mit πάλιν, der häufige Gebrauch von ἅπαξ λεγόμενα, von Diminutiven, von doppelter Negation, von tautologischen Wendungen jeder Art, der auffallende Anschluß an die Syntax des Hebraismus u. s. w. — sind bekannt und öfters zusammengestellt. S. J. D. Schulze, in Keil u. Tzschirner's Analecten, II. u. III.; De Wette, Stud. u. Krit. 1828; Credner, Einl. 1, 102 ff.; Hitzig, Joh. Marcus, 29 ff. 67 ff. Wenn indeß der letztere Gelehrte für seinen Fund, daß Marcus auch der Verfasser der Apokalypse sey, sich namentlich auf die Sprachverwandtschaft bezieht, so bringt er nicht genugsam in Anschlag, was für ein markirt hebraisirender Styl sich nach dem Vorbilde des A. T. überhaupt im Hellenismus für geschichtliche und prophetische Darstellungen fixirt hatte. Je mehr sich daher gerade die Darstellungsweise des Marcus der alttestamentlichen Historiographie nähert, desto weniger beweist das Zusammentreffen mit den Eigenheiten der Apokalypse.

Nur noch ein historisches Interesse gewähren die ältern Verhandlungen über die Originalsprache des Evangeliums. Daß sie die griechische sey, bezeugen nicht allein Hieronymus, Augustin u. A., sondern es ergibt sich in unbestreitbarer Weise aus den Immediatübersetzungen. Die Peschito in der Unterschrift, die Philoxeniana am Rande und Ebedjesu bei *Assemani*, Bibl. or. III, 1, p. 9 bemerken dagegen, Marcus habe zu Rom das Evangelium römisch verkündigt, worauf hin einige lateinische Handschriften des Orients (s. Scholz, S. XXX) ihn auch lateinisch schreiben lassen. Diese Meinung setzte Baronius in seinen Annalen ad ann. 45 Nr. 39 ff. in Umlauf; anfänglich griffen sie die katholischen Theologen begierig auf, ließen sich jedoch bereits durch die Einsprache R. Simons wieder davon abbringen. Das vorgebliche Autographum, das man in Venedig zu besitzen vermeinte, hat sich als das abgetrennte Stück einer Handschrift erwiesen, welche die vier Evangelien nach der, mit einer Vorrede des Hieronymus versehenen, lateinischen Uebersetzung enthielt, und deren weitere Theile schon 1354 nach Prag gewandert waren. *Jos. Dobrowsky*, Fragmentum Pragense Ev. S. Marci, vulgo autographi, Prag 1778. Uebrigens ist der kritische Zustand unsers Textes ein sehr schwankender.

Die Integrität ist bis auf den Schlußabschnitt 16, 9—20. allgemein zugestanden. Was diesen anlangt, so muß er zum mindesten als verdächtig bezeichnet werden. Die sachlichen und selbst sprachlichen Besonderheiten des Marcus gehen ihm freilich nicht in dem Maaße ab, wie etwa schon behauptet worden ist, obwohl eine Verschiedenheit im Sprachgebrauch und in der Darstellungsform nicht geleugnet werden kann. Auch hat Irenäus 3, 10, 6 die Perikope bereits gekannt. Allein andererseits bezeugen Eusebius, Hieronymus, Gregor von Nyssa u. A., das Evangelium habe mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen; in früherer Zeit sehr zahlreiche und auch bedeutende Codices, vorab Cod. B., bestätigen die Richtigkeit ihrer Angabe; der Anfang V. 9., der ohne die zu erwartende Rücksicht auf V. 1 ff. geschrieben ist, auch die Zusammengehörigkeit mit V. 8 vermissen läßt, scheint das angereihte Fragment deutlich zu verrathen; die Erscheinungen in Jerusalem V. 9 ff. passen nicht wohl zu der Weisung 14, 28. u. 16, 7. Es ist daher dem Zugeständniß, dieser Schluß sey der ursprüngliche nicht, schwer zu entgehen, — mag nun Marcus seine Schrift unvollendet gelassen, oder derselbe verloren gegangen und durch den gegenwärtigen ersetzt worden seyn. Güder.

Marcus ist der Name von drei Gnostikern. Der erste, Stifter der Sekte der Marcosianer, ist Schüler Valentins. Siehe darüber den Artikel Valentin und seine Schule. Der zweite ist Anhänger des Gnostikers Marcion. Siehe darüber d. Art. Marcion und seine Schule. Der dritte, aus Memphis gebürtig, kam nach Spanien um die Mitte des 4. Jahrh. und soll daselbst für seine gnostisch-manichäischen Lehren den Rhetor Elpidius und eine Frau, Namens Agape, gewonnen haben; von ihnen hätte sie Priscillianus empfangen; worüber s. d. Art. Priscillianus und die Priscillianisten. H.

Marcus wurde am 18. Januar 336 an die Stelle Sylvesters zum Pabst erwählt;

sein Pontificat dauerte nicht volle neun Monate. Er starb den 6. Oktober und wurde auf dem Kirchhofe beerdigt, der noch heutigen Tags seinen Namen trägt, und den er mit einer Kirche geschmückt haben soll. Novaes erzählt das Mährchen, Marcus habe vor seiner Wahl zum Pabste den Titel eines Cardinals geführt, und dieser Titel sey durch ihn in Gebrauch gekommen. Nicht entschieden ist, ob es Marcus oder Damasus I. war, der zuerst verordnete, daß in der Messe nach dem Evangelium das nicänische Glaubensbekenntniß gesprochen werden solle. Entschieden unächt ist ein Brief, den er an Athanasius und die ägyptischen Bischöfe geschrieben haben soll. P.

Maresa, מָרֵשָׁה מָרֵאשָׁה, LXX. *Μαρισά, Μαρησά*, Joseph. *Μάρισσα*, Stadt im Stamme Juda, in der Niederung, Jos. 15, 44; von Rehabeam befestigt, 2 Chron. 11, 8. Joseph. Ant. VIII, 10, 1. Bis hieher drang Serach der Aethiopier vor und wurde in dem Thale Zephatha bei dieser Stadt von Assa, König von Juda, besiegt, 2 Chron. 14, 9. 10; Joseph. Ant. VIII, 12, 1. vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel III, 1. S. 183. (III. S. 469. Ausg. 2.). Der Prophet Elieser zur Zeit Josaphats von Juda und Ahasja von Israel war aus Maresa gebürtig, 2 Chron. 20, 37., und ihrer erwähnt auch Micha in seiner Prophetie: 1, 15. Judas Makkabäus zog, nachdem er den Idumäern Hebron entrissen hatte, über Maresa, welches er verwüstete, nach Asdod 1 Makk. 5, 65—68. (vergl. 2 Makk. 12, 35.), wo v. 66. statt *τὴν Σαμάρειαν* mit Joseph. Ant. XII, 8, 6: *τὴν Μάρισσαν* zu lesen ist, wie schon Reland (Pal. p. 889) zeigt, vgl. Ewald, Gesch. III, 2. (IV. Ausg. 2.) S. 361. Hyrkan entriß die Stadt den Idumäern, denen sie vorher abgetreten war (Ewald, Gesch. III, 2. S. 402), weshalb sie bei Josephus auch *τῆς Ἰδουμαίας πόλις* heißt, Joseph. XIII, 9, 1. 15, 4. B. J. I, 2, 6., und bekriegte die Samaritaner, weil sie die Marissener, Colonisten und Bundesgenossen der Juden, vergewaltigt hatten, Ant. XII, 10, 2. Ebendaselbst XIV, 1, 4. wird Marissa unter den Städten aufgeführt, die Alexander Jannäus den Arabern weggenommen hatte. Im römischen Zeitalter wird die Stadt von Pompejus genommen und ihren Bewohnern zurückgegeben, Joseph. Ant. XIV, 4, 4. B. J. I, 7, 7., von Gabinius wiederhergestellt, Ant. XIV, 5, 3. B. J. I, 8, 7., und später von den Parthern während ihres Kriegszuges gegen Herodes gänzlich zerstört, Ant. XIV, 13, 9. B. J. I, 13, 9. Eusebius und Hieron. geben Maresa als auf der zweiten röm. Meile von Eleutheropolis liegend an. Robinson fand südlich von Beit Dschibrîn (Eleutheropolis) bei einem merkwürdigen Kalksteinhügel Grundsteine von Mauern und Gebäuden, in denen er die Ueberbleibsel von Maresa vermuthet, dessen Baumaterial bei den spätern Aufbauten in Beit Dschibrîn verbraucht seyn möge. S. Paläst. II, S. 664, 693. Mißlicher scheint mir Robinsons Vermuthung (S. 625), den Namen von Tell es Safieh nordwestlich von Beit Dschibrîn mit dem alten Namen des Thales Zephatha in Verbindung zu bringen.

Arnold.

Maresius (Des Marets), Samuel, ein Repräsentant der streitfertigen Orthodoxie reformirter Confession, ist 1599 in der Picardie geboren, 1673 als theologischer Professor in Gröningen gestorben. Seine theologischen Studien betrieb er in Saumur bei Gomarus und in Genf um die Zeit der Dortrechter-Synode bei Diodati, den ältern Tronchin und Turrettin, Männern, welche nach dem Abschluß der Reformation auftretend fast nur zur polemischen Vertheidigung des geltenden Lehrsystems anleiten konnten. In Genf, dann in Paris, bildete Maresius bei hervorragenden Predigern auch sein homiletisches Talent aus, und wurde 1620 von der zu Charenton versammelten Synode examinirt und in das Ministerium aufgenommen. Nach kürzern Pfarrdiensten erlangte er 1624 das theologische und geistliche Lehramt in Sedan, mit der Vergünstigung, sich auf ersteres noch vorzubereiten. Erst nach einer Reise durch Holland und bis nach England hinüber trat er seine Professur in Sedan an. Er hatte sich der Gunst des Landesherrn, des Herzogs von Bouillon, zu erfreuen, den er 1631 nach Holland in's Feld begleitete, so wie er im folgenden Jahr wieder mit der Herzogin in die Niederlande reisen mußte. Dort zum französischen Prediger in Mastricht ernannt, wirkte er durch

das ganze Limburgische für seine Confession. Als aber der Herzog von Bouillon die katholische Gräfin von Bergen heirathete und trotz den Bemühungen des Maresius selbst übertrat, folgte dieser 1636 einem Rufe an die Wallonische Gemeinde in Herzogenbusch, wo ihm bald auch eine Professur an der Schola illustris übergeben wurde. Im J. 1643 ließ er sich für die Professur seines frühern Lehrers Gomarus in Gröningen erbitten, und wirkte dort bis zu seinem 1675 erfolgten Tode als Docent und französischer Prediger mit solchem Erfolg, daß Gröningen in große Aufnahme kam und der Name Maresius überall im reformirten Auslande gefeiert wurde.

Seine literarische Thätigkeit war so groß, daß er vier Folianten opera omnia herausgeben wollte, als der Tod ihn abrief. Die meisten seiner Schriften sind polemische. Viel hatte er mit Katholiken zu streiten, auch den Socinianismus eifrig widerlegt in der „Hydra Socinianismi expugnata, sive Anti-Volkelius". Auch wider die arminianische Lehre ist er aufgetreten, und fast eben so eifrig hat er sich mit reformirten Collegen selbst herumgestritten, Decennien hindurch sogar mit dem Utrechter Theologen Gisbert Voëtius, der ein in Herzogenbusch fortgeduldetes geistliches Stift als idololatria indirecta verschrie, wogegen Maresius den dortigen Magistrat vertheidigte und im Streiteifer dem Voëtius nicht weniger als hundert bedenkliche und höchst paradoxe Sätze vorwarf. Beide sahen sich aber dann vereinigt in der heftigen Bekämpfung cartesianischer und coccejanischer Theologen. Fügen wir bei, daß Maresius auch wider die amyraldistische Milderung in der Gnadenlehre eine Epikrisis gegen Dalläus, anderseits auch wider den Chiliasmus, z. B. des Amos Comenius, wider den Separatismus von Labbadie geschrieben hat: so begreifen wir es, daß Maresius als ein reformirtes Seitenstück zu Calov bezeichnet worden ist.

Das Systema theologiae von Maresius hat aber großes Ansehen genossen. Im appendix zu demselben ist ein langes Verzeichniß seiner Schriften zu finden. Saumur, Marburg, Lausanne und Leyden waren bemüht, einen so berühmten Theologen zu gewinnen; in Zürich betrachteten die eifrigen Orthodoxen, welchen Heidegger (vgl. den Artikel) so wenig als die Consensusformel genügte, den Maresius als ihren Meister in derjenigen Orthodoxie, welche jede Regung nicht schon approbirter Ideen und Methoden zu bekämpfen für Pflicht hält. — Vgl. *Bayle*, Art. Marets, Benthem Holländ. Kirchen- und Schulenstaat und die Quelle beider: Effigies et vitae professorum Groning.

A. Schweizer.

Margaretha aus Antiochien, nach manchem Schwanken*) die Heilige des 20. Juli; in der abendländischen Kirche erst seit dem 9. Jahrh. bekannt, später identificirt mit der in der griechischen Kirche verehrten *Μαρίνα*, von der sie den Beinamen Megalomartyr überkam. In den folgenden Jahrhunderten verbreitete sich ihr Cultus besonders in England und Italien. Was sich auf sie bezieht, ist nur Legende**), ausgebildet in den Kreuzzügen. Sie soll zu den Zeiten Diocletians gelebt haben***); von ihrem Vater, einem heidnischen Oberpriester Aedesius, auch Theodosius genannt, als Christin verstoßen, weidete sie die Heerde ihrer Amme, durch die sie zum Glauben gekommen war; daher sie auf altfranzösischen Bildern als Schäferin erscheint. Auf der Weide erblickte sie der heidnische Präfekt Olibrius, der auf einer Rundreise zur Verfolgung der Christen begriffen ist. Er entbrennt in Liebe zu ihr; da sie aber trotz aller Schmeichelei und Grausamkeit die Braut Christi bleiben will, läßt er sie enthaupten.

*) Wandelbert 18. Juni, in andern Martyrologien der lateinischen Kirche den 13. und 20. Juni.

**) Luther meinte: St. M. Legende hat eine ecclesiatiram Allegoriam und geistliche Deutung von der Kirche; ebenso wie St. Christoffel und St. George seine geistliche Deutung habe. Tischreden; von Förstemann, 4, 306.

***) Obwohl die Bollandisten ehrlich gestehen: Incertum prorsus et obscurum est tempus, quo S. M. martyrium subierit.

Im Gefängniß war ihr der Satan in Gestalt eines Drachen erschienen; sie tritt ihn zu Boden: „dort liege, du stolzer Satan, zu den Füßen einer Frau;“ und der Teufel gab sich ihr besiegt. „o beata Margaretha; superatus sum.“ Er muß ihr alle seine Sünden gegen die Gläubigen bekennnen, dann hebt sie den Fuß auf: „fuge miser“ und der Teufel entflieht. So hat sie Raphael als Siegerin über den Drachen gemalt. Sie ist die Patronin der Insel Procida, durch ein wunderliches Geschick auch der Schwangern. Warum ihr Name nur mit den Prädikaten „böse, schwarz“ zusammengefunden wird, ist noch unerklärt*).

Margaretha, Königin von Schottland, Schwester Edgar Edelings, des Erben des angelsächsischen Königshauses, mit dem sie vor Wilhelm dem Eroberer nach Schottland floh. Hier wurde sie 1070 die Gemahlin des Königs Malcolm; dieser fiel in der Vertheidigung seines Landes gegen die Eroberungsgelüste Wilhelms II. von England; die Nachricht von seinem Tode traf sie auf schwerem Krankenlager; sie starb vier Tage darauf, am 16. November 1093. Innocenz IV. kanonisirte sie 1251; Clemens X. bestätigte 1673 die Sitte, welche ihr Offizium vom 19. Juni auf den 10. Juni verlegt hatte, und erhob sie zur Patronin Schottlands. Nach der Schilderung ihres Beichtvaters Theodorich war sie eine thätige, gegen die Armen fast verschwenderisch freigebige Frau, sie hatte ein stehendes Gefolge von 300 Armen. Die rauhe Gewaltthätigkeit des schottischen Adels lernte durch sie Anmuth und Würde, seine Kriegslust Demuth und die kirchlichen Tugenden kennen. Der König, der selbst nicht lesen konnte, küßte wenigstens das Buch, aus dem sie betete. Sie hat viele Kirchen erbaut und mit eigener Hand zu ihrer Ausschmückung beigetragen; aber die Stelle im Martyrologium Romanum hat sie sich wohl durch ihre Bemühungen erworben, die schottische Kirche der römischen zu nähern**); und entwürdigende Volkssitten zu mildern***). Wunder hat sie nicht gethan; die Bollandisten haben ihr ihre Kinder als Wunder angerechnet, und unter diesen war allerdings David I. „splendor generis,“ der Schottland katholisirte. Von dem puritanischen Schottland wurde ihre Kathedrale demolirt, und ihre Reliquien zerstreut, zugleich auch die Malcolms, die man vorher auch im Tode nicht hatte von der Gattin trennen können; was angeblich davon wieder gesammelt ist, hat Philipp II. im Escurial beigesetzt. Nach ihr ist der Margarethentrunk genannt, ein Abschiedstrunk nach einem guten Zechgelage, bei dem stehend das Gratias gesprochen wird; Eugenius IV. hat ihm 1430 Ablaß auf 40 Tage bewilligt, doch mit der vorsorglichen Bedingung, daß es das letzte Glas sey.

Margaretha, die jüngste Heilige dieses Namens, ist eine der ärmsten Heiligen; ihre Verehrung†) ein Werk der Dominikaner, die sich ihrer vor und nach ihrem Tode besonders angenommen haben, und beschränkt auf die Umgebung ihres Heimathsdorfes San Severin in der Mark Ancona, nach dessen vormaliger Benennung sie Septempeda genannt ist; ihre Tugenden, die gewöhnlichen der Heiligen, hat sie während ihres Wittthums geübt, daher ihr Beiname Vidua; in ihrer Demuth trug sie nie Schuhe, daher Discalceata. Nur Ein Paar Schuhe hat sie ihrer Tochter als einziges Erbe hinterlassen, zugleich die größte Reliquie, welche die Dominikaner von ihr aufwiesen: die Sohlen ihrer Füße, die sich im Tode losgelöst und die Gestalt von Schuhen angenommen hatten; wegen andrer Wunder war man in ziemlicher Verlegenheit. Sie ist gestorben 1395.

Die nur beatisirten Margarethen sind sämmtlich Ordensheilige, in deren Le-

*) J. W. Wolf, Beitr. zur deutsch. Myth. 2, 103.

**) In den Osterfasten, Sonntagsfeier, Ehegesetzen u. a.; über frühere Versuche cf. Gieseler, K.G. 1, 2, 503.

***) Uxoris etiam precibus dedisse fertur Malcolmus, ut primam novae nuptae noctem, quae proceribus lege regis Eugenii debebatur, sponsus dimidiata argenti marca redimere posset, v. Cange, glossar. s. v. Marketa, und Act. SS. Boll., 10. Juni S. 332.

†) 5. August; bei Baronius (spätere Ausg. des Martyrologiums) 27. Aug.

genden die Phantasie und die Eifersucht der Mönche gleichviel gethan haben. Am berühmtesten sind: 1) von den Franziskanern: eine schöne Italienerin aus der Gegend von Perugia, die für ein neunjähriges durch plötzliches Leid gebrochenes Lorettenleben voller Lust eine eben so glänzende Buße in dem Kloster zu Cortona that; seit 1277; (daher M. de Cortona). Aber als sie, nur von einer alten Frau geleitet, da betteln gehen wollte, wo sie früher gesündigt hatte, dachte ihr Beichtvater an die Tochter Jakobs, die herausging, die Töchter des Landes zu sehen, und wehrte der jungen Nonne die unbewachte Fahrt*). Sie hat in ihrem Herzen die ganze Passion des Herrn erfahren, der sie nicht seine Magd, sondern seine Freundin nennen wollte, daher sie mit den Marterwerkzeugen dargestellt wird. Ihre Gespräche mit Christus und der Mutter Gottes mußten die laxere Ordnung gegen die Spiritualisten bestätigen**). Als sie 1297 starb, sahen die Franziskaner ihre Seele aus dem Fegfeuer gen Himmel fahren; Urban VIII. gestattete ihnen 1623 ihre Verehrung. — 2) Ihr stellten die Dominikaner eine ihrer Tertiarierinnen entgegen, ein blindes Mädchen aus Urbino, in deren Herzen sie nach ihrem Tode (1320) drei wundersame Steine fanden, auf diesen sah man Maria mit dem Kinde in der Krippe***).

Die anderen Margarethen sind obscur, unter ihnen eine Königstochter aus Ungarn, gestorben als Dominikanerin 1271 (28. Jan.); die übrigen finden sich in den Act. SS. unter dem 23. Jan.; 11. Feb.; 5., 7., 13., 22. März; 12., 30. April; 15., 18., 23. Mai; 4., 10., 13. Juni. Lic. **Weingarten.**

Margaretha von Orleans, Herzogin von Alençon und später Königin von Navarra, nimmt in der Geschichte der französischen Reformation eine bedeutende Stelle ein, die jedoch auf die widersprechendste Weise beurtheilt worden ist. Während die Einen in der edlen Fürstin eine entschiedenene Protestantin sahen, machten Andre sie zur orthodoxen Katholikin; noch Andre gaben sie für eine philosophische Freidenkerin ziemlich frivolen Sinnes aus. Keines dieser Urtheile ist vollkommen richtig, am wenigsten das letzte. Wie kam es aber, daß diese hochbegabte Frau so vielgestaltig erscheinen konnte, daß die entgegengesetztesten Parteien sich ihres Namens bemächtigten? Sie behielt katholische Gebräuche bei, obgleich sie sich zur Rechtfertigung durch den Glauben bekannte und ihr Heil nur in Christo suchte; sie beschützte die Protestanten, obgleich sie nicht aus der katholischen Kirche trat; sie liebte Poesie und Anmuth des Lebens, obgleich streng sittlich und wahrhaft fromm. Die Erklärung dieser anscheinenden Widersprüche findet sich einfach und genügend in ihrer mystischen Tendenz. Als vor mehreren Jahren diese Ansicht zuerst von Merle d'Aubigné (im dritten Bande seiner Histoire de la réformation) ausgesprochen, und von uns, nach bisher unbenützten Quellen weiter ausgeführt und begründet wurde (in unsrer Schrift über Gérard Roussel und in einer Abhandlung, über den mystischen Quietismus in Frankreich zur Zeit Franz I., in der Zeitschrift für historische Theologie, 1850 Heft I.), wurde sie von verschiedenen Seiten her, in Frankreich und Deutschland, bekämpft; jetzt aber, nach genauerer Prüfung, sind die Geschichtschreiber der französischen Reformation durchaus damit einverstanden. Die eigenthümlich mystische, bis zu quietistischer Indifferenz in Hinsicht der äußern Kirchenformen führende Richtung Margaretha's und mehrerer ihr befreundeter hochgestellter Gelehrten und Geistlichen ist eine unläugbare Thatsache, die zur Aufhellung manches Dunkels in den Anfängen der reformatorischen Bewegung in Frankreich dient.

Margaretha wurde geboren zu Angoulême, den 11. April 1492; sie war die Tochter des Herzogs Karl von Orleans und von Angoulême, und der geistvollen und ehrgeizigen Louise von Savoyen; ihr Bruder Franz, zwei Jahre jünger als sie, wurde König unter dem Namen Franz I. Nach ihres Vaters Tod wurde König Ludwig XII.

*) Act. SS. Boll. 22. Febr. S. 307.

**) Act. SS. l. c. p. 348.

***) In d. Act. SS. 13. April; beatisirt 19. Oktober 1609.

ihr Vormund; er ließ sie an seinem Hofe trefflich erziehen. Mit seltenen Talenten begabt, wißbegierig, früh für alles Schöne und Hohe begeistert, lernte sie, außer mehrern neuern Sprachen, Lateinisch, Griechisch, Hebräisch, Geschichte, Philosophie, Theologie. Dabei blieb sie einfach und bescheiden, wohlwollend gegen Jedermann, eine der liebenswürdigsten Erscheinungen ihrer Zeit. Den 9. Oktober 1509 wurde sie mit Karl, dem letzten Herzog von Alençon, vermählt. Daß vorher schon Karl von Oestreich, später Karl V., um sie geworben haben soll, ist durchaus unwahrscheinlich; Karl war damals noch ein Kind. Nach Franz I. Thronbesteigung, 1515, kam Margaretha an den Hof; Franz liebte sie auf's Zärtlichste; voll hoher Achtung vor ihrem Verstand fragte er sie oft um Rath in den schwierigsten Dingen; man hat mit Recht gesagt, sie sey sein guter Genius gewesen. Ein in dunkeln Ausdrücken abgefaßter Brief Margaretha's ward für einige Geschichtschreiber Veranlassung zu behaupten, die Liebe zwischen Bruder und Schwester sey mehr als blos geschwisterliche Zuneigung gewesen; indessen da die absichtlich geheimnißvolle Sprache des Schreibens auch eine andere Auslegung zuläßt, so ist es erlaubt, sich an diese letztere zu halten, so lange kein bestimmtes thatsächliches Zeugniß dagegen aufgebracht wird *). Auch von andern Liebesverhältnissen Margaretha's wird Manches erzählt, allein so sagenhaft, daß man es theils für Erdichtung geschwätziger, leichtfertiger Höflinge, theils für ein Spiel poetischer Galanterie anzusehen berechtigt ist. Margaretha sah sich gern von Gelehrten und Dichtern umgeben; daß einer dieser letztern, Marot, ihr Kammerdiener und Hofpoet, ihr in feurigen Versen seine Liebe antrug, war der Sitte der Zeit angemessen; die Fürstin duldete es, als eine ihrer Freundlichkeit und ihren Talenten dargebrachte Huldigung; sie ward überhaupt als Beschützerin der Gelehrsamkeit gepriesen; selbst der alte Erasmus, dessen sie sich in seinen Streitigkeiten mit der Sorbonne angenommen hatte, schrieb ihr Briefe voll des begeistertsten Lobs **).

Unter den Männern, die sie in ihren Umgang zog, waren indessen auch ernstere Leute, die sie von höhern Dingen unterhielten als von Dichtkunst und dem Lob ihrer Reize. Diese waren Lefèvre d'Etaples und dessen Freunde Gérard Roussel und Michel d'Arande. Mit ihnen pflegte Margaretha von religiösen Dingen zu reden, von den Bedürfnissen ihres eigenen Herzens, von den aus Deutschland kommenden, alle Gemüther ergreifenden Nachrichten. Anfänglich hatte sie in den Formen und Uebungen des Katholicismus die Befriedigung ihrer frommen Sehnsucht gesucht; diese war aber zu tief, um sich mit äußerm Werke begnügen zu können. Lefèvre führte sie zur Bibel; zugleich machte er sie mit den Geheimnissen der mystischen Beschaulichkeit vertraut, der er sich selber ergeben hatte, und in die sie sich nun mit aller Macht ihres Gefühls und ihrer Phantasie vertiefte. Nachdem sich Lefèvre mit seinen Freunden nach Meaux, zu dem gleichfalls mystischen Bischof Briçonnet hatte zurückziehen müssen, wurde durch ihn auch Margaretha mit Letzterem bekannt. Von 1521 an unterhielt sie mit Briçonnet einen merkwürdigen religiösen Briefwechsel, der handschriftlich in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris vorhanden ist. In diesen Briefen spricht sich, in dunkler, schwülstiger, mit Allegorien und Hyperbeln überfüllter Schreibart, ein Mysticismus aus, der der theologischen Spekulation fremd bleibt, um nur nach den überschwenglichen Genüssen der Gotteinigenden Liebe zu streben. Margaretha verlangt Aufschlüsse über die Wahrheit, nach der ihr Gemüth sich sehnt; Briçonnet antwortet ihr durch hundert Seiten lange Briefe über die Süßigkeit des beschaulichen Lebens und der mystischen Verbindung mit Gott vermittelst der alles übersteigenden Liebe. Daneben kommen bedeutsame Stellen vor über die Nothwendigkeit einer Reform der Kirche und die Gesinnungen, die man hinsichtlich einer solchen am Hofe hegte. Als beim Ausbruch des Kriegs mit Karl V,

*) S. über diesen Brief einen Artikel von Lutterroth in dem Semeur. 14. und 21. Dezbr. 1842. Selbst Polenz, I, 234, nimmt zwischen Margaretha und Franz eine über die geschwisterliche hinausgehende Liebe an.

**) 28. Septbr. 1525. Epistolae, Basel, 1538. f. S. 707.

Margaretha's Gatte sich zum Heer begab, wünschte sie, daß einer der nach Meaux geflüchteten Prediger zu ihr zurückkehrte. Briçonnet schickte ihr Michel d'Arande; in geheimen Unterredungen am Hofe selbst, in Gegenwart Franz I und Louisens von Savoyen, erklärte dieser fromme und beredte Mann die heilige Schrift und machte großen Eindruck. Im Dezember 1522 schrieb Margaretha an Briçonnet: „Durch Meister Michaels Mund hat der Herr Seelen bewegt, die geneigt seyn werden, seinen Geist zu empfangen;" mehrmals sprach sie von den Wünschen ihrer Mutter und ihres Bruders, die Kirche zu reformiren, und von den Fortschritten, die die Ansicht mache, die göttliche Wahrheit sey keine Ketzerei. 1523 sandte ihr Briçonnet Lefèvre's Uebersetzung der Briefe des Paulus, mit der Bitte, sie auch dem Könige vorzulegen; sie hätte gewünscht, er hätte es selber gethan, Ende 1523 hörte ihre Correspondenz mit dem wegen des Verdachts der Ketzerei ängstlich werdenden Bischof auf. Dagegen machte sie Michel d'Arande zu ihrem Prediger und Almosenier.

Als 1524 Franz I. nach dem Süden zog, um die Provence zu beschützen, begleiteten ihn seine Mutter und Margaretha bis Lyon. In dem Gefolge der Letztern waren Michel d'Arande und der protestantische, gelehrte Humanist Anton Papilion. Michel d'Arande predigte öffentlich, vor großer Versammlung; auch Louisens Leibarzt, Cornelius Agrippa, war für das Evangelium thätig. Mitten in ihrer Freude über die reformatorische Bewegung in Lyon, erhielt Margaretha die Nachricht von der Niederlage von Pavia; ihr Gatte, der großentheils Schuld war am Verluste der Schlacht, kam flüchtig und gedemüthigt nach Lyon, wo er schon den 11. April 1525 starb. Während Franz des I. Gefangenschaft brach in Frankreich die Verfolgung gegen die Evangelischen aus; die Regentin, die bisher den bessern Ansichten scheinbar so günstige und den Mönchen so abgeneigte Louise von Savoyen, gestattete die Einführung der Inquisition. Lefèvre und Roussel, von Briçonnet nicht mehr beschützt, flohen nach Straßburg, wo bald nach ihnen auch Margaretha's Almosenier, Michel d'Arande, ankam. Daß diese Männer nach Deutschland gegangen seyen, um sich in Margaretha's Auftrag mit den Reformatoren zu besprechen, ist eine später aus einem Irrthum entstandene Behauptung. Margaretha konnte überhaupt damals nichts für sie thun; sie war nach Madrid geeilt, um ihren gefangenen, kranken Bruder aufzurichten und für seine Befreiung zu wirken. Sie erreichte zwar nicht unmittelbar ihren Zweck, und verließ Spanien, bevor etwas über den Frieden beschlossen war, ließ jedoch an Karls Hof den günstigsten Eindruck von ihrer edlen Liebenswürdigkeit zurück. Noch während der Dauer der Friedensunterhandlungen warb Karl V. um ihre Hand. Zu gleicher Zeit wurde sie für Heinrich VIII. von England, für den Fall seiner erwarteten Ehescheidung, als Gattin begehrt; sie schlug diesen Antrag mit Entrüstung aus, „weil sie zu viel von Christo wußte, um in eine solche Schlechtigkeit einzuwilligen, und nichts von einer Verbindung hören wollte, die ohne den Untergang der unglücklichen Katharina nicht stattfinden könnte." *) Franz I. gab die geliebte Schwester weder dem Kaiser, seinem Feinde, noch dem tyrannischen Könige von England; den 24. Juni 1527 vermählte er sie mit dem tapfern Könige von Navarra, Heinrich von Albret. Margaretha, eilf Jahre älter als ihr Gatte, blieb ihren religiösen Gesinnungen treu, und theilte sie auch Heinrich mit, der sie von nun an in Allem, was sie für Reformation that, unterstützte. Diese Behauptung ist sicherer begründet, als was katholische Schriftsteller von Mißhandlungen erzählt haben, die sie von ihrem Gatten wegen ihres Glaubens zu erdulden gehabt hätte. Sie wählte Gérard Roussel zu ihrem Prediger und machte ihn zum Abte von Clairac; Lefèvre wurde ihr Biblio-

---

*) Anna Boleyn, Heinrich's VIII. zweite Gemahlin, war Margaretha's Hofdame gewesen. Der Cardinal Wolsey, welcher ihre Verbindung mit dem König verhindern wollte, schrieb an den Pabst: eine junge Dame, von der Königin von Navarra gebildet und daher von der Ketzerei Luthers angesteckt, habe den König gefesselt. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, 1, 213.

thekar in dem Schlosse von Blois, wo er seine Bibelübersetzung vollendete; als der treffliche Greis selbst in dieser stillen Verborgenheit von den Verfolgern belästigt wurde, berief ihn Margaretha, 1531, an ihren Hof nach Nérac in Bearn *). Erasmus dankte ihr gerührt für den Schutz, den sie Lefèvre und überhaupt den Männern gewährte, die in Hinsicht auf die Grenzen einer Kirchen-Reformation so sehr mit ihm übereinstimmten **). In Straßburg, wo Lefèvre und Roussel Margaretha's evangelischen Sinn gerühmt hatten, gründete man große Hoffnungen auf sie; 1527 sandte ihr Sigismund von Hohenlohe, der reformatorische Dechant des Domcapitels, einige von französischen Flüchtlingen zu Straßburg übersetzte Traktate Luthers, und knüpfte eine Correspondenz mit ihr an, theilweise mystisch, wie die, welche sie mit Briçonnet geführt hatte, aber im Ganzen evangelischer und kräftiger. Margaretha's Briefe zeugen von der Innigkeit ihres Glaubens; sie dankt dem Dechanten für das, was er für die Flüchtlinge, ihre Freunde, gethan hatte, und bespricht seinen Wunsch, nach Frankreich zu kommen, um für die Reformation zu wirken ***). Im Mai 1528 widmete ihr Capito seinen Commentar über den Propheten Hosea; in der Zueignungsepistel sagte er, die Augen Aller seyen auf sie gerichtet, sie sey die Hoffnung der Evangelischen, sie möge nur die Hindernisse überwinden, die bei einer Frau, und zumal bei einer Fürstin, ein offenes Bekenntniß der Wahrheit erschweren †). 1534 schrieb ihr in ähnlichem Sinne Melanchthon, als er sie für den jungen zu Wittemberg studirenden Claude Baduel um Unterstützung bat ††). Diese Wünsche gingen in Erfüllung, obschon nicht in dem Maße, wie die deutschen Reformatoren es erwarteten. In dem Herzogthum Berri, welches Margaretha schon seit 1518 verwaltete, blühte unter ihrem Schutze die Universität von Bourges, wo Melchior Volmar lehrte und Calvin und Beza studirten. Auch in Bearn wollte sie, wie es scheint, eine gelehrte Schule errichten, an welche, 1533, Johann Sturm und Bartholomäus Latomus gerufen werden sollten. Ihre eigene Muße füllte die Königin mit Ausarbeitung frommer Betrachtungen in poetischem Gewand aus; wenn auch nicht durchgängig von großem dichterischem Werth, so sind doch diese Erzeugnisse von hohem psychologischem Interesse, da sie der ungeschmückte Ausdruck des innern Lebens Margaretha's sind. 1531 erschien zu Alençon ihr erstes Werk: Le miroir de l'ame pecheresse, auquel elle recongnoist ses faultes et pechez, aussi les graces et benefices a elle faictes par Jesu-Christ son espoux (4°. Auch Paris, 1533; Lyon, 1538; Genf, 1539, 8°, und in den gesammelten Werken Margaretha's; englisch durch die junge Lady Elisabeth, Tochter Heinrich's VIII., London 1548, 8°.). Dieses Gedicht, weit entfernt, einem neuern französischen Kritiker zufolge, nichts zu seyn, als eine trockene Allegorie voll Anspielungen auf die vorgebliche sündliche Liebe Margaretha's für ihren Bruder, ist vielmehr der Erguß einer von dem Bewußtseyn ihrer natürlichen Sündhaftigkeit erfüllten und nach dem Heil in Christo verlangenden Seele. Margaretha bedient sich der in Briçonnet's Schule erlernten mystischen Sprache, die oft der Klarheit sehr hinderlich ist; im Ganzen indessen spricht sich ein von dem Evangelium tief ergriffenes Gemüth aus. Derselben Zeit gehören noch einige andere fromme Gedichte an, welche zuerst 1533 zu Alençon erschienen, mit einem Dialogue (in 1200 Versen) en forme de vision nocturne entre . . . Marguerite de France . . . et l'ame saincte de defuncte madame Charlote de France (Franz des I. älteste Tochter), und mit Wieder-

*) Lefèvre starb zu Nérac 1537. Margaretha wohnte selber seiner Leichenfeier bei.

**) 13. August 1527, Epp., S. 708.

***) Nic. Gerbel an Luther, 1527. Ms. — Die Briefe Margaretha's an Sigismund sind von diesem in's Deutsche übersetzt worden, und finden sich bei Wibel, merkwürdige Lebensbeschreibung des Grafen Sigismund von Hohenlohe. Frankfurt, 1748. Die Briefe Sigismunds sind bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden.

†) Commentarii in Hoseam. Straßburg, 1528.

††) 13. Juni 1534. Melanchth. epp., ed. Bretschneider, Bd. 2, S. 732.

abdruck des Miroir de l'âme pécheresse. Besondere Erwähnung verdienen: le Discord en l'homme par la contrariété de lesperit et de la chair, et sa paix par vie spirituelle; und eine Oraison a nostre Seigneur Jesus-Christi, in welcher sich ausgezeichnet schöne Stellen finden.

Auf ähnlichem Standpunkte wie Margaretha stand die neapolitanische Marchesa de Pescara, Vittoria Colonna; es sind einige schöne Briefe der beiden geistesverwandten Frauen erhalten *); nur war Vittoria, die Freundin der Cardinäle Contarini und Pole, römisch-katholischer als die Königin von Navarra. Als sich letztere, 1533, mit ihrem Gatten zu Paris aufhielt, ließ sie durch Gérard Roussel die Fasten predigen in der Kapelle des Louvre. Die reformatorischen Reden des Abtes von Clairac brachten große Aufregung hervor. Die Sorbonne und ihre Anhänger wütheten gegen die Königin und ihren Prediger; auf den meisten Kanzeln der Stadt wurde heftig gegen sie getobt; ein Mönch, Toussaint Lemand, rief aus, man solle sie in einen Sack stecken und ersäufen; eine Schmähkomödie wurde gegen sie verfaßt und im Collegium von Navarra aufgeführt; in den Straßen fand man aufrührerische Zettel angeschlagen; der eben zu Paris neu aufgelegte Miroir de l'âme pêcheresse wurde wegen Ketzerei verklagt und unter die von der Sorbonne verbotenen Bücher gesetzt, weil weder von den Heiligen noch von dem Fegfeuer darin die Rede war. Franz I., im höchsten Grade aufgebracht über den seiner Schwester angethanen Schimpf, wollte den Mönch Lemand bestrafen lassen, und unterließ es nur auf Margaretha's Bitten; dagegen verbannte er mehrere der hitzigsten Sorbonnisten; bei der Universität ließ er durch seinen Beichtvater, den Bischof von Senlis, Wilhelm Petit, der auf Margaretha's Begehren die Horen in's Französische übersetzt hatte, eine Beschwerde einreichen gegen das über den Miroir gefällte Urtheil; auf den Antrag des Rectors Nicolas Cop, der bald darauf nach Basel floh, wurde der Spruch der Sorbonne annullirt. Um die Aufregung in der Stadt zu besänftigen, hatte der König sowohl Roussel als den katholischen Predigern Schweigen geboten; gegen jenen und einige reformatorisch gesinnte Mönche wurde sogar ein Prozeß eingeleitet; da Margaretha jedoch versicherte, „er habe nie eine ketzerische Meinung behauptet,“ wurde er nicht weiter belästigt, nur wurde ihm ferneres Predigen verboten. Calvin, der zu gleicher Zeit zu Paris in Gefahr kam, verschaffte die Königin Mittel, um in ihre Stadt Nérac zu fliehen.

Margaretha nahm lebhaften Antheil an den, im Auftrage ihres Bruders mit Melanchthon und Bucer gepflogenen Verhandlungen zum Zweck, die getrennten Kirchen durch gegenseitige Concessionen wieder zu vereinigen. Als jedoch der König sich zuletzt völlig auf die Seite der Verfolgung warf, verlor Margaretha allen Einfluß in religiösen Dingen; nur in politischen Angelegenheiten vertraute noch Franz I. ihrem Rath, trotz der Ränke des Connetable von Montmorency, der sie wegen ihres Glaubens zu verdächtigen suchte. Des Hoflebens überdrüssig, zog sie sich mit ihrem Gatten in ihr kleines Königreich zurück. Hier reformirte sie die Kirche, mit Zustimmung Heinrichs von Albret und ihren eigenthümlichen Grundsätzen gemäß. Sie hielt die äußern Formen nicht für wichtig genug, um sich wegen derselben von der seit Jahrhunderten bestehenden katholischen Kirche zu trennen; sie wünschte eine Verbesserung, aber im Schooße der Kirche selbst. Wie hätte sie, bei ihrer Liebe zu ihrem Bruder, sich von der römischen Gemeinschaft trennen können, da sie ihn einer solchen Trennung so entschieden abgeneigt sah! Franz I., der dies wußte, konnte daher Montmorency's Klagen mit den Worten abweisen: „Reden wir nicht von ihr; sie liebt mich zu sehr; sie wird nie glauben, was ich nicht glaube, und nie eine Religion annehmen, die meinem Staate gefährlich werden könnte.“ Nur wollte sie die Einheit nicht durch die Gewaltmittel aufrecht erhalten, welche sie ihren Bruder anwenden sah; sie hoffte auf die Möglichkeit einer Ausgleichung der Gegensätze; sie wollte weder häretisches Absondern von der Kirche, noch falsche Menschen-

*) Lettere di XIII huomini illustri. Venedig, 1564. S. 575 u. f.

satzungen in derselben. Diese Idee drückte sie, im J. 1545, in einer poetischen Epistel an Franz I. aus; durch den König und durch Karl V., sagte sie, wolle Gott

„que la foy confirmée
Soit, et aussy l'Eglise reformée,
Et d'une part ostées les hérésies,
De l'aultre aussy les vaines fantaisies,
Et que la foy nous face en toute guise
En triumphant triumpher saincte Eglise."

Ihr Bestreben ging aus edler Absicht hervor; nur war ihre Ansicht über Reformation eine irrige, insofern sie, in ihrem Mysticismus befangen, Vieles für äußerlich und daher für indifferent hielt, was zum innersten Wesen des Katholicismus gehörte. Indessen verdienen ihre Bemühungen, so wie die Roussel's, dem sie 1536 das Bisthum von Oleron ertheilen ließ, gerechte Anerkennung; denn die in Lehre und Gottesdienst in Bearn eingeführten Verbesserungen wurden der Ausgangspunkt für spätere tiefer eingreifende Reformen. In der Lehre sollte die Rechtfertigung durch den Glauben an die Spitze gestellt und allein gepredigt werden; der Gottesdienst wurde in der Landessprache gehalten, in der Verwaltung der Kirche allerlei Mißbräuche abgeschafft und über sittliches Leben der Geistlichen gewacht. Weder Margaretha noch ihr Bischof scheinen eingesehen zu haben, daß die Lehre von der Rechtfertigung hinreichte, um das ganze römische System zu untergraben. Trotz der Unvollständigkeit ihrer Reformen fand die Königin heftigen Widerspruch. Es wurden selbst Complote geschmiedet, um sie zu vergiften, bald von dem Bischof von Condom, Erard von Grossoles, bald von einem Baron Lescure. Sie empfahl die Verbrecher stets der Milde des Königs.

Ihr Land war ein Asyl für die verfolgten und vertriebenen Protestanten, denen sie auch sonst in jeglicher Noth behülflich war. So wie sie schon früher den dem Scheiterhaufen zu Grenoble entronnenen Karl von Sainte-Marthe zu Alencon aufgenommen, und 1536, auf die Bitten des Straßburger Magistrats, die verfolgten Waldenser der Provence der Milde ihres Bruders empfohlen hatte*), so verwandte sie sich, 1543, für den der Ketzerei angeklagten Lyoner Buchdrucker Stephan Dolet, der ihr zum Danke eine seiner französischen poetischen Episteln widmete; und 1544, für Andreas Melanchthon, den Neffen des Reformators, der zu Bordeaux im Gefängniß saß. In letzterem Jahre erschienen auch zu Nérac zwei flüchtige Sektirer, der ehemalige Franziskaner Poquet und der Schneider Quintin. Da sie von dem innern Lichte und der mystischen Heiligkeit redeten, wurden sie von der Königin freundlich aufgenommen. Schon 1537 hatte sie Butzer, als auch er ihr Claude Baduel, dem sie bald darauf eine Stelle als Professor zu Nismes verschaffte, empfahl, vor Solchen gewarnt, die ihre eigenen Meinungen für Eingebungen des heiligen Geistes ausgeben und sie aufgefordert, nur wahrhaft evangelische, theologisch gebildete Männer zu Predigern zu berufen**). Bei ihrem mystischen Hang vermochte sie jedoch den schwärmerischen Reden Poquet's und Quintin's nicht zu widerstehen. Calvin, der es erfuhr und der diese Leute mit den Libertinern verwechselte, schrieb sofort, in strafendem Tone, seinen Traktat Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituels, und einen andern, der augenscheinlich gegen Margaretha's Umgebung gerichtet war: Petit traité montrant que doit faire un homme fidèle cognoissant la vérité de l'Evangile, quand il est entre les papistes***). Diese Warnungen fanden bei der Königin kein günstiges Gehör; sie beklagte sich über die Strenge des Reformators; einen solchen Eiferer, meinte sie, wollte sie nicht an ihrem Hofe haben. Den 28. April 1545 entschuldigte sich Calvin: er erkenne, was Margaretha für die Reformation gethan, er habe nicht ihre Person tadeln

*) Der Brief Straßburgs an die Königin ist vom 3. Juli 1536. Msc.

**) Dieser Brief Butzer's ist Msc. zu Straßburg vorhanden.

***) Beide Traktate, Genf 1544.

wollen, er müsse aber auf seinem Urtheil über die von ihr aufgenommenen Schwärmer bestehen*). Welchen Erfolg dieses Schreiben hatte, ist nicht bekannt.

Margaretha war übrigens an ihrem kleinen Hofe zu Nérac ein Muster christlicher Tugend. Seit dem Tode ihres Gatten 1544, beherrschte sie Béarn mit Weisheit und Milde. An ihrer Tafel versammelte sie einheimische und fremde Gelehrte, unterhielt sich mit ihnen über literarische und religiöse Fragen, und pflegte besonders gern Bibelstellen sich erklären zu lassen. Aus dieser Zeit mögen auch mehrere der geistlichen Dichtungen seyn, die einen Theil der unter dem Titel Marguerites de la Marguerite des princesses, 1547 zu Lyon in zwei Bänden erschienenen Sammlung bilden; sowie andere, die theils noch ungedruckt, theils erst in neuester Zeit veröffentlicht worden sind; unter letztern sind besonders merkwürdig, die kleinen gegen katholische Irrthümer und Intoleranz gerichteten Comödien Le malade und L'inquisiteur. Neben diesen religiösen Beschäftigungen trieb Margaretha auch andere weltlicherer Natur. Calvin hatte sie und ihre Freunde platonische Liebhaber des Evangeliums genannt. Wenn auch ihre Liebe zu Christo wahrer und tiefer war, als eine bloß platonische, so vereinigte sie doch, in ihrer dichterischen Beschaulichkeit, gerne und arglos fröhliche Lust mit den Betrachtungen und Uebungen der Religion. In ihren letzten Jahren zog sie sich zuweilen in das Kloster von Tusson zurück, das sie in der Provinz Angoumois gestiftet hatte; nachdem sie hier einige Wochen in stiller Einsamkeit zugebracht, kehrte sie nach Nérac zurück, machte mit ihren Hofdamen allerlei Scherz, momeries et farces, spielte mit ihnen selbstverfaßte geistliche oder weltliche Komödien, oder ließ solche durch eine aus Italien verschriebene Truppe vorstellen, dichtete Liebeslieder und Episteln, erzählte und schrieb Geschichten in Boccacio's Manier. Ihre nach dem Vorbilde des Dekamerone verfaßten Novellen sind zur Genüge bekannt. Sie wurden erst nach ihrem Tode herausgegeben, zuerst unter dem Titel: Histoires des amans fortunez, Paris 1558, 4., und in authentischerer Gestalt, mit verändertem Titel: L'Heptaméron des nouvelles de . . . Marguerite de Valois, ihrer Tochter Johanna von Albret gewidmet, Paris 1559, 4. (Unter den zahlreichen spätern Ausgaben nennen wir nur die von Bern 1780, 3 B. 8., mit den schönen Kupferstichen von Chodowiecki; die beste ist die von Leroux de Lincy besorgte, Paris 1853, 3 B. 12.; eine hübsche Ausgabe in einem Band gab P. Lacroix, 1857. 16.) Es war nicht schwer, diese Novellen in den Ruf der Immoralität zu bringen, aber nicht billig, diesen Ruf auch auf die Verfasserin überzutragen. Wenn auch viele der erzählten, meist wirklich vorgefallenen Liebesabenteuer höchst unsittlich sind, so sucht doch stets Margaretha, durch die den Novellen angehängten ernsten Ermahnungen ihre Leser vor dem Laster zu bewahren. Aus den Beispielen menschlicher Schwachheit zieht sie die Lehre, man solle sich nie auf seine eigenen Kräfte verlassen, sondern in allen Fällen den Beistand Gottes anrufen; in Gott allein, sagt sie, ist unsere Kraft. Man darf indessen nicht verhehlen, daß solche den Erzählungen nachgeschickte Warnungen wohl selten ihren Zweck erreichen werden; die frische, geistreiche, anziehende Schreibart Margaretha's muß ihre Novellen für junge, allen Eindrücken zugängliche Gemüther noch gefährlicher machen. Sie glaubte der Belustigung durch frivol-scherzhafte Geschichten nicht entsagen zu müssen, wenn nur das Schädliche derselben durch fromme Nutzanwendung gemildert würde. Es war dies eine andere Seite der steten Täuschung, in der sie lebte, über das Unbedenkliche der äußern Dinge für reine Seelen und über die Möglichkeit der Vermittlung aller Gegensätze.

Während Franz I. letzter Krankheit begab sich Margaretha zu ihm, ihre Gegenwart schien ihn neu zu beleben; doch sie war kaum nach Nérac zurückgekehrt, als sie seinen, den 31. März 1547 erfolgten Tod erfuhr. Vierzig Tage lang beweinte sie den Verlust des Bruders im Kloster Tusson. Der neue König wollte anfänglich der immer der Ketzerei verdächtigen Frau den Gehalt von 24,000 Livres entziehen, den ihr Franz I.

*) In den Lettres françaises de Calvin, von Bonnet herausgegeben, B. 1., S. 111.

bewilligt hatte und den sie meist zu Liebeswerken verwendete; selbst zu Paris hatte sie, schon 1538, ein Waisenhospital gegründet unter dem Namen Hospice des enfants de Dieu le père (gewöhnlich des enfants rouges). Den 20. Oktober 1548 vermählte sie, obgleich ungern, ihre 1528 zu Blois geborne, entschieden protestantische Tochter Johanna von Albret mit dem eiteln, unzuverlässigen Anton von Bourbon. Sie starb nach langer Krankheit den 21. Dezember 1549 in ihrem Schlosse Odos in der Provinz Bigorre. Ihre Leichenfeier wurde in der Kirche von Lescar begangen; ihr Requetenmeister Karl von Sainte-Marthe hielt dabei eine von tiefem Gefühl durchdrungene Lobrede auf die edle Frau*). Ein neuerer französischer, katholischer Geschichtschreiber sagt mit vollem Recht, sie sey die liebenswürdigste und tugendhafteste aller Fürstinnen gewesen, die aus dem Königshause Frankreichs hervorgegangen sind. Zahlreiche einheimische und fremde Gelehrte und Dichter beklagten damals ihren Tod und besangen ihre Verdienste; die 3 Schwestern Anna, Margaretha und Johanna Seymour priesen ihr Gedächtniß in einem lateinischen Gedicht, das in's Französische, Italienische und Griechische übersetzt wurde. Katholische Schriftsteller und nach ihnen Baile haben zu beweisen gesucht, daß Margaretha in ihren letzten Jahren wieder völlig orthodox geworden war; selbst Beza sagt in seinen Icones, sie sey laude digna sempiterna, quamvis ipsius gloriae nonnullam in ultima tandem ipsius aetate credulitas labem asperserit. Solche Urtheile konnten nur daraus entstehen, daß man ihre mystischen Tendenzen und die eigenthümliche Stellung verkannte, die sie beiden Kirchen gegenüber behauptete; ihrer Meinung nach stand sie über den Differenzen. Daß sie nicht römisch-katholisch war, beweist zur Genüge die reformatorische Saat, die sie in Bearn zurückließ; ohne das von ihr begonnene Werk wäre es ihrer heldenmüthigen Tochter Johanna, der Mutter Heinrichs IV., kaum möglich geworden, im Jahre 1569 die Reformation förmlich und vollständig in ihrem Lande einzuführen.

Eine der Hauptquellen für Margaretha's Lebensbeschreibung sind ihre von Génin herausgegebenen Briefe: Lettres de Marguerite d'Angoulême, Paris 1841, und Nouvelles lettres de la reine de Navarre, Paris 1842. Der ersten dieser Sammlungen ist eine Abhandlung über Margaretha's Leben und Schriften beigegeben. Ferner sind nachzusehen: der Artikel von Baile in seinem Dictionn. historique, die Einleitungen von Leroux de Lincy und Lacroix zu ihren Ausgaben des Heptaméron, ein treffliches Capitel in der Geschichte des französischen Calvinismus, von Polenz, B. 1, S. 199 u. f. und die France protestante, B. 7, S. 228 u. f., wo sich auch die ausführlichste bibliographische Notiz über Margaretha's Schriften findet. Auf der Bibliothek von Rouen wird ein Manuscript aus dem 17. Jahrhundert aufbewahrt, unter dem Titel: Intrigues secrètes de la reyne Marguerite pour établir les erreurs et les nouveautés de Calvin et de Luther dans son royaume de Béarn et de Navarre**). **C. Schmidt.**

Margarita (μαργαρῖτις, margaritum), die Perle, bezeichnete in der griechischen Kirche das Gefäß, in welchem man die geweihte Hostie aufbewahrte, Margaritae aber hießen diejenigen Stückchen der geweihten Hostie, welche der Priester für die Kranken in einem besonderen Gefäße aufhob. Sie wurden dann in den gesegneten Wein gelegt, mit einem Löffel aus demselben genommen und den Kranken gereicht. Vgl. *Du Fresne*, Gloss. Latin. T. II. P. 2. p. 510. **Neudecker.**

Marheineke. An vielseitigen, vielwissenden und gewandten Geistern, welche sich leicht in alle Situationen hineinfinden und der Sprache mächtig, Allem ein anziehendes Gewand geben können, hat unsere Zeit Ueberfluß, nicht so an gründlichen Menschen, die sich zu concentriren wissen und in edler Selbstbeschränkung in dem einen und andern Gebiet Gediegenes zu Tage fördern, und an festen energischen Karakteren, welche

*) Lateinisch und französisch, Paris 1550.

**) Die Histoire de Marguerite de Valois, reine de Navarre, soeur de François I. Amsterdam 1696, 2 B. 12., ist nichts als ein elender Roman.

durch alle Phasen der Entwicklung ihres Selbst und der Welt um sie her sich wesentlich gleich bleiben. Ein Solcher nun war unstreitig der Mann, dessen Lebensbild hier entworfen werden soll. Der im Ganzen einfache Verlauf seines äußeren Lebens, den wir der seinen Vorlesungen über das System der theologischen Moral vorangeschickten Lebensskizze entnehmen, welche auf von ihm selbst seiner Familie gegebenen Notizen beruht, möge den Rahmen bilden, innerhalb dessen wir das Bild seiner geistigen Entwicklung und seiner theologischen Wirksamkeit einzutragen versuchen.

Philipp Conrad Marheineke, geb. zu Hildesheim den 1. Mai 1780, hatte zum Vater einen verständigen biedern Mann, welcher Senator, Postcommissär und als solcher zur Brauerei, Posthalterei und Wirthschaft berechtigt war, zur Mutter eine gescheidte und grundfromme Frau, deren lebhaftes, mitunter ängstlich sorgsames Wesen in dem einfachen, geraden, praktischen Sinn des Gatten eine Ergänzung fand. Im Sohne scheint der mütterliche Geist und des Vaters Karakter zu schöner Ausgleichung gekommen zu seyn. — Nach des Vaters frühem Tode führte die Mutter die Wirthschaft noch lange fort, bis 1824, wo sie starb. Sie hatte an ihm einen dankbaren Sohn, der ihrer in Ehrfurcht und Liebe gedachte, und während der unglücklichen Kriegsjahre sie durch Rath und That aufzurichten suchte. Frühe gab sich in ihm eine Neigung zum Predigtamte kund. Schon in den Kinderspielen hielt er gerne Kirche und trat dabei predigend auf; und kurz vor seinem Abgang vom Gymnasium seiner Vaterstadt, welches er bis zu seinem achtzehnten Jahre besuchte, hielt er bei einem Oheim, der Pfarrer war, seine erste Predigt am heiligen Christabend. — Auf der Universität Göttingen, die er nun bezog, erhielt er durch Planck die Richtung auf die historische Theologie, durch Ammon aber, der auch Universitätsprediger war, die Ausbildung nach der praktischen Seite hin. Weniger fand er sich angezogen von der durch Eichhorn vertretenen biblischen Kritik und Exegese. — Von seinem wissenschaftlichen Eifer und seiner Tüchtigkeit legte er Zeugniß ab durch Betheiligung an Preisaufgaben, wobei er zweimal den Preis gewann; von seinem homiletischen Streben durch Herausgabe einiger Predigten: Ueber den Ursprung des Bösen 1800 und: Für gebildete Christen mit Vorrede von Ammon 1801. Die erstere deutet wohl schon auf den Zug zur Speculation, die zweite auf den Einfluß Ammons, wie sie denn auch durch diesen Kanzelredner der Gebildeten eingeführt wurde. — Auch als Hauslehrer, auf Milzow bei Neustrelitz bei den Töchtern des Präsidenten von Dewitz, gab er Predigten heraus: eine Confirmationsrede über den unvergleichlichen Werth eines veredelten Herzens 1803 und eine Predigt über den sichtbaren Ausdruck der unsichtbaren Seelenwürde 1804. — So wohl ihm aber im Kreise dieser Familie war, so richtete sich doch sein Streben bald auf die akademische Laufbahn. Schon 1803 erwarb er sich durch eine Dissertation de theologiae moralis s. 17. statu et incrementis, quae philosophorum, qui de jure scripsere, meritis ceperit — die philosophische Doctorwürde von der Universität Erlangen; und im folgenden Jahre wurde er Repetent bei der theologischen Fakultät in Göttingen; bald darauf aber (1805) wurde er auf Ammons Empfehlung, der mit dem Auftrag, durch Gewinnung tüchtiger Talente die Universität zu heben, nach Erlangen berufen worden war, zum außerordentlichen Professor und zweiten Universitätsprediger an dieser damals preußischen Universität ernannt. Sein Antrittsprogramm: de potiori vi, quam ad commutandam morum disciplinam christianam exseruit Kantii philosophia practica (1805) und seine Antrittspredigt sind gedruckt. — Bis dahin hatte er, wohl nicht ohne Stäudlins Anregung, vornehmlich der Geschichte der Moral seine Studien zugewandt; sein akademischer Beruf führte ihn jetzt auf das umfassendere Feld der Kirchengeschichte. Hiermit beginnt auch seine bedeutendere schriftstellerische Thätigkeit. Schon 1806 erschien die Universalhistorie des Christenthums: Grundzüge zu akademischen Vorlesungen 1. Th. — ein Versuch, in welchem sich schon ein höheres Streben zu erkennen gibt, ein Hinausgehen über die früheren Lehrer, den Planckschen Pragmatismus wie den Ammonschen Rationalismus. Die neuere Speculation: Fichte, Schelling, Schleier-

macher gewinnen Einfluß. Das Christenthum ist ihm vorzugsweise die Religion der That. In dieser als seinem Symbol wird das Uebersinnliche angeschaut, während es im Begriff mehr in die Ferne gerückt wird. Die Kirchengeschichte stellt sich in großartigen Umrissen dar: von seinem ersten Erscheinungspunkte an fließen zwei gewaltige Ströme durch die Welt, von denen bald der eine, bald der andere stärker rauschend aus seinen Ufern tritt, oder welche bald ruhig neben einander hinfließen, bald wiederum sich einander durchkreuzen. Noch fehlte es aber an der vollen inneren Klarheit und daher an Kraft zu gleichmäßiger Durcharbeitung des Stoffs zu genügender Durchführung der höhern Betrachtungsweise. Der geistreiche Versuch blieb ein Bruchstück; er mochte ihn nicht fortsetzen. Auf's Neue wandte er sich der Geschichte der christlichen Moral zu, und noch in demselben Jahre gab er den ersten (und einzigen) Theil seiner Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation zunächst vorangehenden Jahrhunderten heraus. — Seine Leistungen, die eine tüchtige Kraft verriethen, verschafften ihm bald einen Ruf an eine Universität, wo eben damals ein reges geistiges Leben in der gegenseitigen Berührung ausgezeichneter, kräftig aufstrebender Geister sich entwickelte. Er wurde 1807 als außerordentlicher Professor in Heidelberg ernannt, und zwei Jahre darauf zur ordentlichen Professur befördert. Hier schloß er sich an die Vertreter der romantischen und der speculativen Richtung: Daub, Schwarz, de Wette, Creuzer, Görres, Cl. Brentano, A. v. Arnim, vornehmlich an die beiden ersten an, denen er auch als Mitarbeiter an den „Studien" sich zugesellte. — Diese zierte er durch bedeutende Abhandlungen, worin er seine großartige Anschauung der dogmatischen Entwicklung des Christenthums und des Verhältnisses der Hauptrichtungen in demselben darlegte. Zuerst über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten. Sodann über die Tradition im katholischen Lehrbegriff. Endlich: Nathanaels Briefe (an Planck) über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung. — Es war dies eben das Project einer Vereinigung der katholischen und protestantischen Kirche, welches, besonders von Frankreich ausgegangen und auf napoleonischen Cäsareopapismus hinzielend, den sel. Planck zu der Schrift veranlaßte: „Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen", von welcher der umsichtige Mann nur großes Unheil für die eine, wie für die andere Partei fürchtete. — In Marheineke's Abhandlung *) ist besonders beachtenswerth die tiefere Erfassung des Verhältnisses. Ueber den empirischen Gegensatz sich erhebend und selbst über die historische Erscheinung beider hinaufsteigend zu demjenigen, was beiden ideell in der Historie zu Grunde liegt, will er sich auf den Standpunkt stellen, von wo ihr inneres Verhältniß einleuchtet und man ihr beiderseitiges Leben aus dem gemeinsamen Quell einer höheren Einheit ausfließen sieht.

Diese Abhandlung, welche 1810 als besondere kleine Schrift erschien, enthielt das praktische Resultat des größeren Werks, welches in eben diesem Jahr in zwei Bänden hervortrat, und welches ihm zuerst eine Berühmtheit verschaffte: das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwicklung. — Hiermit betreten wir dasjenige Gebiet, auf welchem Marheineke mit vorzüglichem Erfolge und wohl am meisten mit Anerkennung gearbeitet hat, wie denn auch seine Vorlesungen über Symbolik vornehmlich geschätzt waren. Die Idee der Symbolik, wie deren praktische Ausführung war ihm auch aus Vorlesungen erwachsen, welche er über Plancks „vortrefflichen Abriß" hielt, über den er jedoch von Anfang an auch insofern hinausging,

*) Das Resultat derselben in Betreff der projectirten Union ist: Wie auch das Pabstthum reformirt und durch Einfluß des Episkopalsystems seine Macht verringert werde, der wesentliche Gegensatz bleibe immer: daß der Protestantismus keine äußere Autorität über den (innern) Glauben zulassen könne, und keinen Mittelpunkt der Einheit, der auf diesen Einfluß habe. Auch abgesehen vom Papstthum sey die innere Verschiedenheit der Systeme eine durch das Ganze sich hindurchziehende. (Vrgl. Symbolik II. S. 416 ff.)

als er zur historisch-kritischen und dogmatisch-comparativen Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs noch einen Abriß der Lehre und Verfassung der übrigen occidentalischen Religionsparteien, der evangelischen Brüdergemeinde, der Mennoniten und der Quäker, wie auch der griechischen Kirche hinzufügte; wie das auch seine 1812 herausgegebenen Institutiones symbolicae, und das reifste Product seiner Thätigkeit auf diesem Gebiet, die nach seinem Tode gedruckten Vorlesungen über die christliche Symbolik (1848) ausweisen. Zur gelehrten Durcharbeitung kam aber nur das katholische System; wozu ihn vornehmlich bestimmte die bei Gelegenheit der Vereinigungsplane an verschiedenen Punkten bei Katholiken wie Protestanten zu Tage gekommene große Unkunde desselben und die heillose Verzerrung, womit es nicht nur in den alltäglichen Ansichten, sondern auch in den wissenschaftlichen Darstellungen der neueren protestantischen Theologen und Kanonisten, die alles nur äußerlich nehmen, so gräulich entstellt werde. Er ist sich bewußt, keiner der beiden Hauptparteien mit Wissen Unrecht gethan zu haben, und hofft, daß man wenigstens an manchen Stellen in Zweifel gerathen werde, ob ein Katholik oder ein Protestant also geschrieben, und daß man ihm das Zeugniß lassen werde, daß noch keiner vor ihm die Polemik so ohne Polemik geschrieben; macht sich aber auch darauf gefaßt, daß, während Katholiken behaupten werden, er habe ihr System mißverstanden und seinem Protestantismus aufgeopfert, die Protestanten ihn des Kryptokatholicismus beschuldigen werden; und meint, man sollte der Gerechtigkeit und Billigkeit sich schon darum befleißigen, weil diese zugleich der Beweis und das schönste Resultat des Bewußtseyns einer guten Sache sey. Uebrigens vollzog er, wie er in der Vorrede zum dritten 1813 erschienenen Bande bemerkt, nach möglichst treuer Darlegung des katholischen Systems, die Kritik desselben überall nach protestantischen Prinzipien, wobei er noch hinzufügt: wenn einmal in ähnlicher Art die Kritik des protestantischen aus katholischem Standpunkt vorhanden seyn werde, so werde sich das gegenseitige Verhältniß beider zum Christenthum übersehen und bestimmen, auch die Frage beantworten lassen, wie denn nun die von beiden Kirchen so dringend verlangte Regeneration des verfallenen kirchlichen Lebens im wahren Geiste des Christenthums vorzunehmen sey, nach den Bedürfnissen einer nicht mehr, wie früherhin, vom Aberglauben, sondern vom Unglauben geängstigten Zeit, und nach den katholischen Prinzipien der Einheit, der Allgemeinheit und des Alterthums, welche die protestantische Kirche jederzeit für die ihrigen ausgegeben.

An die Vollendung dieses Werkes hat Marheineke, wie er selbst bezeugt, seine besten Lebensjahre gesetzt, und „von dem Augenblick an, wo er sich von der Idee desselben ergriffen fühlte, es auch erfahren, was es heißt, von einer Idee getrieben, beunruhigt, ja verfolgt, und ohne sie auch ohne Frieden und Ruhe gelassen zu seyn." Der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe sich wohl bewußt, erkennt er auch den Abstand der Ausführung von der Idee, in der das Werk unternommen worden, und will gerne auf sich anwenden lassen, was man von Jedem sage, der in seiner Art der erste ist, daß er auch der unvollkommenste sey. — Diese persönliche Bescheidenheit tritt uns auch späterhin mehr als einmal in Marheineke entgegen, und ist, weit entfernt Phrase zu seyn, der natürliche Ausfluß der klaren Einsicht und des tiefen Gefühls der hohen Aufgabe und der großen Anforderungen der Idee an den, der sich an die Lösung wagt; womit ein gewisser Stolz und eine Zuversicht und Schärfe des Urtheils gegenüber solchen, die der Wahrheit und dem Streben nach wahrhafter Erkenntniß zu nahe zu treten, oder verkehrte Wege einzuschlagen scheinen, oder als träge und leichtfertig erfunden werden, keineswegs streitet. Als entschiedene Vorzüge des im Ganzen noch nicht übertroffenen, ja wohl kaum erreichten Werks dürfen wir bezeichnen: gründliche historische Entwicklung, geistvolle Auffassung und Durchdringung des Stoffs, historische Gerechtigkeit und scharfe Kritik; dieses beides aus dem einen Grund tiefen Verständnisses des Einzelnen aus der Grundidee hervorgegangen. — Vor allem beachtenswerth ist die treffliche Einleitung in die Symbolik überhaupt, deren Hauptgedanken in den Vorlesungen mit einigen

Modificationen und in höherer Durchsichtigkeit kurz zusammengefaßt sind, und in der eine schöne Vereinigung sich zeigt von weitherziger liebender Begeisterung und klarer wissenschaftlicher Bestimmung, die der Sache auf den Grund sieht und von da aus ein helles allseitiges Verständniß gewinnt.

Die Anlage dieses Werks, ist nun die. Eine ausführliche Einleitung in das System des Katholicismus gibt 1) die Geschichte der Sanction des kath. Lehrbegriffs, 2) die Darstellung seiner Quellen. Auf diese Einleitung folgt der allgemeine Theil, oder die „Idee der Kirche“, welche explicirt wird in den Lehren von den höchsten Prinzipien des Katholicismus; von h. Schrift und Tradition, Kanon, Bulgata, Interpretation, vom Episkopat und allgemeinen Concilium; vom Primat des römischen Bischofs — dies der Inhalt der 2 ersten Bände. Der dritte enthält den speciellen Theil, oder die einzelnen Lehren des Katholicismus. — In den Vorlesungen folgen noch 2 Capitel: Vom Cölibat, dem Fasten- und Festsystem, dem Cultus der römischen Kirche; und: Von dem äußerlichen Verhältniß beider Kirchen zu einander und den Versuchen der Wiedervereinigung.

Noch bevor Marheineke dieses sein erstes Hauptwerk vollendet hatte, richtete sich in dem an innerer Regeneration arbeitenden Preußen das Augenmerk auch auf ihn als ein Organ der Erneuerung des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens. Zuerst erfolgte ein sehr vortheilhafter Ruf nach Königsberg, den er aber aus Familienrücksichten ablehnte. Dagegen konnte er sich dem Ruf an die neuerrichtete Universität Berlin, wohin von Heidelberg de Wette und Böckh schon vorangegangen waren, nicht entziehen. — Bevor er — im Frühjahr 1811 — dahin übersiedelte, wurde er auf Grund einer dogmenhistorischen Dissertation (Sanctorum patrum de praesentia Christi in s. coena sententia triplex) durch seinen Collegen und Freund Daub zum Doctor theologiae rite promovirt, mit einer höchst ehrenvollen Anerkennung seiner Leistungen als theologischer Forscher und Lehrer. (Vgl. die Rede Daubs bei dieser Gelegenheit in dessen Philosoph. und theolog. Vorles. B. 7. Dogm. 2. Th. Anhang.)

In Berlin arbeitete er neben den eine neue Bahn brechenden Theologen: Schleiermacher, de Wette, Neander, und war eifrig beflissen, die Wissenschaft wie das kirchliche Leben zu fördern. Wie er bei der Universität überhaupt in Achtung stand, erhellt daraus, daß er zweimal das Amt des Rektors bekleidete und durch Wahl wie als Dekan fast beständiges Mitglied des akademischen Senats war. Seine Lehrfächer waren: Kirchengeschichte, die er aber im Jahr 1819 aufgab, nachdem er seit 1813 mit Neander abwechselnd sie vorgetragen; Dogmengeschichte, Symbolik, Kirchenrecht und Geschichte des kanonischen Rechts, theol. Encyklopädie, Moral, praktische Theologie und Homiletik insbesondere, welche ihm um so näher lag, da er 1820 als College Schleiermachers, dessen fleißiger Zuhörer (in den Predigten) er eine Zeitlang selbst war, zum Predigtamt an der Dreifaltigkeitskirche berufen wurde. Uebrigens hatte er Mühe, wie als Prediger neben Schleiermacher, so als akademischer Lehrer neben diesem und Neander aufzukommen. Nur seine Vorlesungen über Symbolik waren immer geschätzt; im Allgemeinen aber trat in der zweiten Hälfte seiner akademischen Lehrzeit eine günstige Wendung und eine bedeutende Anerkennung ein.

Wie seine Collegen nahm auch Marheineke an der vaterländischen Bewegung des Jahres 1813 lebendigen Antheil, und wurde selbst Hauptmann beim Landsturm. Wie er aber auch auf Erneuerung des kirchlichen Lebens mit einzuwirken beflissen war, davon geben seine, 1814 anonym erschienenen Aphorismen zur Erneurung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland Zeugniß. Diese kleine inhaltreiche Schrift hat zum Motto das Wort des heil. Bernhard: „Quis mihi det, antequam moriar, videre ecclesiam Dei, sicut in diebus antiquis.“

Es ist eine noch immer beachtenswerthe Schrift, worin Marheineke ausgehend vom innersten Grunde alles wahren Menschenlebens im Einzelnen und in den Nationen, der Religion, und dieselbe nach ihren Grundverhältnissen betrachtend, auf die

Kirche und deren wahre Gestalt geführt wird, sodann aber ihren Verfall und die Anknüpfungspunkte und Mittel der Wiederherstellung mit gründlichem Ernst und tiefer Liebe in Erwägung zieht, so daß durch alles Ein Grundgedanke geht und das Motto überall durchklingt. Um dieselbe Zeit (1814) erschienen auch Predigten, vor verschiedenen Gemeinden Berlins gehalten. Die literarische Thätigkeit der nächstfolgenden Jahre bezog sich, abgesehen von einer Abhandlung über Pipin (1815) auf die Reformation, deren 300jähriger Jubelfeier man entgegenging. Außer kleineren werthvollen Arbeiten (s. oben), einer Ausgabe der Schmalkald. Artikel (1817) und 5 Reformationspredigten nebst mehreren anderen Religionsvorträgen (1818), erschien 1816 seine treffliche „Geschichte der deutschen Reformation," zuerst in 2 Theilen bis zum Abschluß des Augsb. Reichstags 1831, in einer zweiten Ausg. noch weiter bis 1555 geführt, in 4 Theilen 1831—34. — Was dieses Werk seiner Form nach auszeichnet, ist der alterthümliche, der geschilderten Zeit entsprechende Styl, der schon in den Ueberschriften der Capitel zu erkennen ist, die Frucht eines längeren Sichhineinlebens in die Quellenschriften jenes Zeitalters, aus denen er auch Vieles wörtlich eingewoben hat. In schlichter Erzählung wird das große Ereigniß in seinen verschiedenen Phasen vor Augen gemalt, ohne allen künstlichen Pragmatismus und gelehrten Apparat, ohne psychologische Aufschlüsse und Glanz der Darstellung, ohne scharfsinnige Nachweisung der Politik, Klugheit oder Leidenschaften. Der Verfasser will sich mit einem geringeren Verdienst begnügen, sich selbst so wenig als möglich mit seinem Urtheil einmischen, vielmehr fast durchgängig seine Urkunden reden lassen, das beste und einzige Mittel, die Wahrheit und Lauterkeit der Geschichte zu retten und wiederherzustellen, wenn sie genugsam getrübt ist durch Meinungen und Muthmaßungen, die sich sonst zuletzt gar als Thatsachen gebärden. „Mich hat, sagt er, das anhaltende Studium der Geschichte der Reformation und besonders der hohe Ernst und der erhabene religiöse Geist, der mich aus diesen Denkmalen derselben angeweht hat, zugleich gezwungen, auf alles, was von Urtheilen, Reflexionen, Hypothesen die neueren Darstellungen dieses Gegenstands ziert und schmücket, freiwillig Verzicht zu thun." Wohl eine feine Hindeutung auf das berühmte Plancksche Werk, dessen Schwäche und Stärke er klar durchschaute. Marheineke hat in dieser Schrift Gebildete überhaupt mit im Auge und ist daher darauf bedacht, sowohl dasjenige am meisten hervortreten zu lassen, was auf die Kirchenverbesserung als allgemeine Angelegenheit aller christlichgesinnten Gemüther und des deutschen Volkes insonderheit eine lebendige Beziehung hätte, ohne doch deswegen etwas von Bedeutung zu übergehen, als auch in der Erzählung den Ton zu treffen, der allen verständlich ist, ohne doch deswegen die nöthige Gründlichkeit und Zuverläßigkeit vermissen zu lassen. Innige Begeisterung und klare Besonnenheit durchdringen sich in diesem Werke *).

Eine ähnliche Gabe, wie hier dem Kreise der Gebildeten, bot Marheineke gegen den Schluß seines Lebens, im Todesjahre Luthers, dem deutschen Volke in einer „Kurzen Erzählung der Reformation, ihrer Entstehung und Verbreitung in Deutschland" (112 S. 12.), ein gutes Büchlein, welches jedoch den eigentlichen Volkston nicht getroffen hat, mit einer schönen Vorrede, worin sein edler freier kirchlicher und patriotischer Sinn sich noch einmal ausspricht, und mit einer trefflichen kurzen Karakteristik Luthers gegen den Schluß (S. 109).

Schon frühe wandte Marheineke auch der Dogmengeschichte sein Nachdenken zu, und sprach über Wesen und Methode dieser Disciplin Gedanken aus, die noch jetzt aller Beachtung werth sind, in einer Recension des Augusti'schen Lehrbuchs in den Heidelb. Jahrb. 1808. S. 64—105. Hier erklärt er sich, was die Form und äußere

*) Die Andeutungen, welche Marheineke in der genannten Schrift über den religiösen Werth von Luther's Bibelübersetzung gibt, hat er weiter ausgeführt in einer eigenen Abhandlung 1815. Die von ihm in derselben Schrift empfohlene Union der lutherischen u. reformirten Kirche hat er besonders behandelt in der kleinen Schrift: das Brod im Abendmahl u. s. w. 1817.

Oekonomie betrifft, dafür, daß der allgemeine und specielle Theil in gleiche Perioden eingetheilt werde, so daß beides unmittelbar auf einander folge und in lebendigem Zusammenhang bleibe. Im Allgemeinen sollte der dogmatische Geist eines Zeitalters karakterisirt, die Einwirkung der Umgebungen auf den Entwicklungsgang der Dogmatik dargestellt und von den Repräsentanten derselben Notiz gegeben werden. — Da die Dogmengeschichte die innere Seite der Kirchengeschichte sey, durch welche die äußere sich zu allen Zeiten gebildet habe, sonach ein eigenes von der Form aller Dogmatik unabhängiges Leben habe, so sey der historische Gesichtspunkt der höchste für sie, durch Sachordnung im speciellen Theil werde der genetische Zusammenhang zerrissen. Ihr Inhalt seyen eben daher nur die, allein im höchsten Sinne historischen, controversen Dogmen. Obenan gehöre die Lehre von der Kirche, die Fundamentallehre des Katholicismus.

Zu diesen kurzen Andeutungen fügen wir noch die Gedanken über das einzige und wahre Objekt der Dogmengeschichte hinzu. Ihre Aufgabe ist, die Religion in der Form des Christenthums, sofern sie Lehre ist, oder im Dogma sich ankündigt, in ihren Hauptveränderungen darzustellen. Als Historie bewegt sie sich zwischen Gegensätzen. Das dem Dogma entgegengesetzte ist das Irreligiöse oder auch in bloßer Meinung Gegründete, nicht aus der objektiven Nothwendigkeit der Religion Hervorgegangene. Hiermit hat die Dogmengeschichte nichts zu thun. Was einer erkennt und weiß in lebendiger Theorie der Religion, das spricht er aus in seiner Zeit und Art; daher Individualität der Karaktere, der Zeiten und große Abwechslung der Veränderungen. Aber er spricht es aus nicht auf eigene Hand, sondern als Repräsentant der Wissenschaft, als Organ einer Idee. Nur, was so aus dem tiefsten Denken und Leben hervorgegangen, ist wahrhaftiges Wissen. Meinungen dagegen haben zum Mittelpunkt nur eine Persönlichkeit und schöpfen daraus ihre Geltung; nur mit den wandelbaren Subjekten bestehend, streben sie nicht das Ewige an, sondern wurzeln nur in der Zeit. Aber Vieles ist nicht Meinung, was jetzt dafür gilt, vielmehr aus dem innersten Leben eines Geistes hervorgewachsen, nur durch tiefe Forschung und wahre Wissenschaft ihm zu Theil geworden. Da müssen wir uns erst ganz in seinen Geist versetzen, und dürfen nur das nicht nothwendig aus dem Mittelpunkt seines Systems Fließende als Meinung betrachten. Hier ist viel gut zu machen, auch bei Ketzern. Sodann muß der Historiker selbst erst von der Wahrheit der Dogmen durchdrungen seyn, frommen Sinnes, leicht zu berühren vom wahrhaft Religiösen, und leicht unterscheidend, was dem Ewigen angehört und was dem Zeitlichen. Wessen Religion nur in seiner Individualität wurzelt, dem erscheint die Dogmengeschichte als eine Geschichte menschlicher Narrheit. — Meinungen aber sind zu behandeln als Gegentheil des Dogma, sey es reine Negative, oder positiv widerstrebend. Hier ist der Kampf des Religiösen und Profanen eine der höchsten Ideen der Dogmengeschichte. Kampf zwischen bloßen Meinungen aber gehört nicht hieher.

In den 1849 erschienenen Vorlesungen zeigt sich, daß Marheineke bei diesen früheren Bestimmungen nicht stehen geblieben ist, obwohl er das Wesentliche seiner Auffassung der Dogmengeschichte festhält, nur feiner und schärfer durchgearbeitet, entsprechend seiner eigenen wissenschaftlichen Durchbildung. Wir heben aus der Einleitung nur das hervor, was er über die Form der D.G. sagt. Diese bestimmt sich 1) nach ihrem Verhältniß zu andern nahe liegenden Wissenschaften: der Dogmatik und der Kirchengeschichte. Hiernach ist oder wird sie selbst Dogmatik, aber doch nur in historischer Weise. Beide Seiten, die dogmatische und historische treten in innere Verbindung und Einheit mit einander. — Sie ist 2) die Methode. Es muß zwar auch hier nach der Abfolge der Zeiten verfahren werden (Zeitordnung); aber für die innere Geschichte des Dogma hat die Zeit an und für sich keine Bedeutung mehr. Die Hauptrücksicht ist, daß dies und das die Lehre dieses und jenes Kirchenlehrers war in dieser und jener Zeit, welche übrigens nur durch ihre Beziehung auf die öffentliche und allgemeine Kirchenlehre historische Bedeutung gewinnt. Dies führt auf die Sachordnung,

jedoch mit Rücksicht auf die Zeit im Großen und Ganzen, und zwar so, daß auch die Dogmatik zu ihrem Recht komme, ihr systematischer Karakter sich zeige, und der nothwendige, geschichtlich vorhandene Uebergang von einem Dogma zum andern; was nur möglich wird durch Weglassung des Ballasts der Meinungen und Beschränkung auf die Dogmen, die eine wirkliche Geschichte haben. Wie der Anfangspunkt der Dogmengeschichte nicht im Urchristenthum liegt, sondern dieselbe die biblische Theologie zu ihrer Voraussetzung hat, so liegt ihr Endpunkt nicht in der Gegenwart, sondern im Ganzen in der Reformation, von wo an die Symbolik eintritt, für jedes Dogma aber in dem Zeitpunkt, da es in dem kirchlichen Symbol zur Ruhe gelangt ist, wo es dann keine wesentlichen Veränderungen mehr erleidet. — Die Form der Dogmengeschichte ist 3) ihre Eintheilung. Die richtige Frage ist: wie theilt ihr Objekt sich selber ein? Die kirchliche Dogmatik gliedert sich von wenigen festen und einfachen Punkten aus, und dies sind eben diejenigen Lehren, welche von Anfang an die stärksten Anfechtungen und Veränderungen erfahren haben, bis sie sich ihren festen und bestimmten Platz im System errangen. Die kirchliche Dogmatik ist das spekulative Bewußtseyn der Dreieinigkeitslehre, und darin sind alle die andern Dogmen enthalten. Die Unterschiede derselben sind nun auch die Glieder der Eintheilung der Dogmengeschichte. Es ist a) die Lehre von Gott in ihrer Unmittelbarkeit, wie sie der Glaube auffaßt, ohne die Unterschiede des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes. Diese sind allerdings schon im Glauben der Kirche, aber noch ganz im Allgemeinen. Die Bewegung des wissenschaftlichen Geistes geht aber schon darauf, sich dieser Unterschiede in Gott bewußt zu werden — erste Periode, die drei ersten Jahrhunderte — Bildung des öffentlichen Kirchenglaubens, der im apostolischen Symbolum sich fixirt. b) Die Unterschiede von Gott als Vater und Sohn treten mit der zweiten Lehre von Gott als Sohn erst völlig hervor, und darin enthalten sind die Dogmen von der Revelation, Incarnation und Expiation. An dem Widerspruch des Arianismus und Sabellianismus hat die erste, an dem Nestorianismus und Eutychianismus die zweite Lehre ihren bestimmtesten Gegensatz; die dritte ist erst von Anselmus spekulativ behandelt und in dieser Form Bestandtheil der kirchlichen Dogmatik geworden. c) Die Unterschiede gehen endlich in die Einheit zurück, in der Lehre vom Geist. Dieser Theil der Dogmatik enthält zuerst die kirchliche Bestimmung vom Geist als Geist des Vaters und Sohnes, wodurch das Dogma von der Trinität bestimmt und abgeschlossen wird, sodann die Lehre von der Gnade und Freiheit, im Streit des Augustinus mit den Pelagianern kirchlich bestimmt *), endlich die Lehre vom Sakrament der Taufe und des Abendmahls.

Der Höhepunkt der Theologie, ihre eigentliche Wissenschaft, von der ein Licht auf alle theologischen Disciplinen ausgeht, war für Marheineke die Dogmatik. Von ihr liegt eine dreifache Bearbeitung vor. Die erste von 1819. „Die Grundlehren der christlichen Dogmatik.

In der Einleitung hat Marheineke seine Stellung als Dogmatiker klar gezeichnet gegenüber dem rationalistischen, supernaturalistischen und de Wette'schen (die 1. Ausg. der Dogm. de W. war bereits erschienen) Standpunkt, wie auch den mancherlei Mischungsversuchen. Die Allg. Lit. Zeit. bezeichnete sein Werk als einen Versuch, die symbolische Kirchenlehre mit der idealistischen Philosophie zu verbinden, und jener durch diese Wiederaufhülfe und Herrschaft zu erwerben; ein Versuch, welcher, wie alle bisherigen, nur eine kurze Zeit hindurch Schwache blenden, vielleicht hie und da einiges Aufsehen erregen, dann aber in seiner eigenen Erbärmlichkeit und Schwäche untergehen werde; da alles Unwahre,

*) Dieser Lehre hat Marheineke, nicht ohne Beziehung auf die kurz vorher erschienene Schleiermachersche Abhandlung über die Erwählungslehre, eine dogmengeschichtliche Monographie gewidmet in seinem Ottomar. Drei Gespräche über Freiheit des Willens und göttlich Gnade, 1821, nebst Beilagen, welche die urkundlichen Belege enthalten. In diesem fein ange legten und wohl durchgeführten Dialog wird der große Gegenstand nach allen Seiten hin durchgesprochen.

Seichte und Verkehrte sich selbst vernichte. Mehr Anerkennung fand es in der Jen. Lit. Zeit., welche eine Anzahl von Erörterungen als vortrefflich auszeichnete. Ein unbefangenes Urtheil wird dem Verfasser eine allseitige, lebendige gründliche, meist durchsichtige Erörterung der Dogmen in biblisch-kirchlichem Geiste zugestehen, ohne zu verkennen, daß in einem und dem andern Punkte, wie z. B. in den Lehren von der Höllenfahrt (§. 409 ff.) und vom h. Abendmahl (§. 707 ff.) eine mehr Verwunderung erregende als Befriedigung gewährende schillernde und unklare Auffassung zu Tage kommt.

Nach sieben Jahren (1827)*) erschien die zweite Ausgabe „die Grundlehren der Dogmatik als Wissenschaft, dem Dr. Karl Daub zur öffentlichen Bezeugung der gerechtesten Verehrung und Liebe und zur dankbaren Anerkennung seiner großen Verdienste um die spekulative Theologie zugeeignet. In der Vorrede setzt sich der Verfasser vorläufig mit dem Rationalismus und Supernaturalismus auseinander, deren Falsches die Wissenschaft negirt, deren Wahres und Gutes der wissenschaftliche Geist in sich erhält und bewahrt. Dort gehaltloses Denken, das nicht von der Stelle kommt, hier Offenbarungsinhalt, der sich gar nicht bewegt; die gemeinsame Methode, theils die abstrakte, theils die historische; wogegen die wissenschaftliche Methode ein stetiges, dem Gange der eigenen innern Bewegung der Sache Nachgehen (μέθοδος) ist. „Das Falsche am Supernaturalismus ist die Lehre von einer göttlichen Offenbarung, die der Vernunft fremd und äußerlich ist; die christliche Religion nur geoffenbart, nicht offenbar; Verkennung der Lehre vom Geist. Das Falsche am Rationalismus die Lehre von einer Vernunft, die von der göttlichen Offenbarung nichts weiß; weder eine geoffenbarte, noch eine offenbare Religion, Gott das absolut Verborgene (Obscurantismus); Verkennung auch der Lehre vom Vater und Sohn. Die Wahrheit beider ist die Wissenschaft, welche über den Gegensatz hinaus ist.

In der Zeit zwischen der ersten und dieser zweiten Bearbeitung hatte Marheineke in die Hegel'sche Philosophie sich eingelebt, und die Ueberzeugung gewonnen, die er auch immer festgehalten und vertreten hat, daß hier die Philosophie sey, welche die Wahrheit aller vorangegangenen Systeme in sich aufbewahre. Von der christlichen Wahrheit wollte er damit keineswegs etwas aufgeben, vielmehr glaubte er durch ein alles subjektive Belieben abstreifendes, der Sache selbst stetig nachgehendes Denken dieselbe in ihrem reinen vollen Gehalt zu begreifen, hinausgehoben über alle Gegensätze und Widersprüche, in denen sie auf der Stufe der Vorstellung noch befangen sey. Im Begriff schließt sich eben das Wahre in diesen Gegensätzen, befreit von der Einseitigkeit, zur höhern Einheit zusammen. — Daß Marheineke schon früher dahin gestrebt, daß dies im Grunde längst sein Sinn gewesen, steht uns fest; aber durch Hegels Philosophie kam derselbe zur vollen Bestimmtheit und Macht. So ist denn auch die zweite Ausgabe der Dogmatik eine höhere Vollendung der ersten, in schärffster Präcision des Ausdrucks und in strengem Fortschritt logischer Entwicklung. Wohl bewegt er sich noch etwas schwerfällig in dieser Rüstung, es ist der erste noch unvollkommene Versuch, wie er denn selbst in der Vorrede das Bewußtseyn ausspricht, wie wenig das hier Geleistete den gegenwärtig so hoch gestellten Forderungen der Wissenschaft an ihre Bearbeiter und Pfleger entspreche, und er hat wohl aus diesem Grunde, da die Ausgabe vergriffen war, sie nicht mehr wollen abdrucken lassen; obwohl Daub, sein hochverehrtes theologisches Vorbild, sie selbst als Lehrbuch seinen Vorlesungen zu Grunde legte. Aber dennoch ist es ein bedeutendes Werk und wie in der Einleitung, die „von Begriff und Nothwendigkeit der Wissenschaft ausgeht, dann aber Inhalt und Form der Dogmatik bestimmt, so auch in der Explikation der Dogmen selbst, hat er die frühere Arbeit in formaler Hinsicht weit übertroffen. Nur das könnte man beklagen, daß der in der ersten voller bewahrte Gehalt der christlichen Lehre in der zweiten hier und da eine nicht zu

*) Mehrere Jahre vorher erschien das Lehrbuch für Gymnasien, worin sein Interesse für die religiöse Bildung der zur Universität vorzubereitenden Jugend sich bethätigte.

übersehende Einbuße erlitten, indem der spiritualistische Monismus jener Philosophie der Dialektik eine verflüchtigende Wirksamkeit gegeben, wie das namentlich in den eschatologischen Lehren wahrzunehmen ist.

Fassen wir nun noch die dritte Bearbeitung, die Vorlesungen oder Ph. Marheineke's System der christlichen Dogmatik 1847 in's Auge, so ist der Standpunkt derselbige, wie in der zweiten, aber in höherer Durchbildung, in durchsichtigerer faßlicherer Darstellung, und wohl auch vollerer Erfassung des christlichen Wahrheitsgehalts. Wir fügen noch dieses hinzu, daß das Studium der dogmatischen Arbeiten Marheineke's einestheils insofern höchst interessant ist, als dabei seine eigene Entwicklung und sein beständiger Fortschritt sich zu erkennen gibt, anderntheils an sich in hohem Grade wichtig und belehrend, da bei der fragmentarischen Beschaffenheit der Daub'schen Vorlesungen dies die einzige durchgeführte Darstellung der Dogmatik vom spekulativen (Hegel'schen) Standpunkte aus ist, und fürwahr eines ernsten Studiums werth und dasselbe durch reichen Gewinn an Erkenntniß belohnend.

Dies gilt unstreitig auch vom System der theologischen Moral, welches in demselben Jahre erschien und wovon die Herausgeber (Stephan Matthies und W. Vatke) bezeugen, daß Marheineke die Ausarbeitung desselben sich in einer langen Reihe von Jahren bis kurz vor seinem Tode mit besonderer Vorliebe habe angelegen seyn lassen. Durch das Ganze geht ein hoher Ernst, aber in demselben eine Freiheit, Weite und Milde des Urtheils und in formeller Hinsicht eine Lebendigkeit, Klarheit und Bestimmtheit, wodurch dieses Werk neben dem Rotheschen, vor dem es durch Concentration und Uebersichtlichkeit sich auszeichnet, die erste Stelle in diesem Gebiete einnehmen dürfte.

Den Schluß seiner Bearbeitungen theologischer Disziplinen macht der 1837 erschienene Entwurf der praktischen Theologie. Wir werfen nun noch einen Blick auf die Stellung, die Marheineke zu verschiedenen dogmatischen und kirchlichen Controversen, und zu den Hauptrichtungen der Zeit genommen.

In dem Streit über das liturgische Recht des evangelischen Landesfürsten stellte er sich gegen Schleiermachers Pacificus Sincerus entschieden auf die Seite des Hofes, in der Schrift: Ueber die wahre Stelle des liturgischen Rechts im evangelischen Kirchenregiment 1825. — Im Staatsoberhaupt ist die Einheit der Kirche und des Staats dargestellt, und insofern übt er das Recht aus, den Gottesdienst zu ordnen, wie das gleich anfangs die protestantischen Fürsten thaten. Hier ist ja auch nicht von dem Innern des Glaubens und der Lehre, von der Glaubens- und Gewissensfreiheit als den unveräußerlichen Gütern der Kirche die Rede.

An den Verhandlungen über die Möhler'sche Symbolik nahm er Antheil durch eine gediegene Recension in den Jahrbb. für wiss. Kritik, deren bedeutendster theologischer Mitarbeiter er war (1833, 2), welche auch besonders abgedruckt wurde. Daß der ausgezeichnete Symboliker dieses Werk, dessen Erscheinung ihm erwünscht seyn mußte (vgl. oben) und dessen Werth er zwar anerkennt, mit treffender Kritik beleuchte, läßt sich zum voraus erwarten. Die Quelle aller Irrthümer des Buches erkennt er darin, daß der Verf. sich von vornherein nur an die eine Seite stellt, und sich in dieser Einseitigkeit und Befangenheit mit großer Kraft, Kunst und Gewandtheit vom Anfang bis zum Ende behauptet.

Wie er hier die protestantische Lehre gegen Entstellungen vertheidigte, so vertrat er in der Beleuchtung des Athanasius von J. Görres, einer gleichfalls aus den Jahrbb. besonders abgedruckten Recension, das Recht des Staats, vom protestantischen Standpunkt aus, mit der ganzen ihm inwohnenden Energie. Darauf folgten dann noch 1839 die Predigten zur Vertheidigung der evangelischen Kirche gegen die päbstliche — mit einer geharnischten Vorrede gegen die Triarier von Görres, worin er dessen Sophismen, namentlich im Gebrauch des Wortes Kirche, aufdeckt, seine freie Stellung in der Sache erklärt, zugleich der Evangelischen Kirchen-Zeitung ein scharfes Wort hinwirft, wie sie es längst verdient habe, daß der schwerste und bitterste Feind des evangelischen Glaubens und des preußischen Staats in seinen Triariern ihr den Lobspruch ertheilt, er halte

große Stücke auf sie. Die Predigten selbst, deren Themata sind: die Berechtigung der evangelischen Kirche, die evangelische Freiheit, vom Einfluß des evangelischen Glaubens auf das Wohl der Völker, der Glauben im evangelischen Sinn, die Rechtfertigung durch den Glauben, enthalten eine aus eben so inniger Liebe als tiefer Einsicht hervorgegangene reine, klare und kräftige Darstellung der Hauptpunkte evangelischer Lehre und ihrer wahren Katholicität — und gehören zu dem Besten populärer Apologie, welche zugleich zur Beleuchtung des Gegensatzes dient.

Wie Marheineke zu Schleiermacher gestanden, läßt sich aus dem Bisherigen unschwer erkennen. In seinen Vorlesungen und späteren Schriften hat er auch weit mehr als früher ausdrücklich sich mit ihm auseinandergesetzt. Es war vornehmlich die Trennung der Philosophie und Theologie, die er an Schleiermacher zu tadeln fand, und dieser Gegensatz war ein tief eingreifender. Wie hoch er aber übrigens den Mann gehalten, das bezeugte er auf eine ergreifende, ihn selbst ehrende Weise in der Predigt, die er am Tage nach seinem Begräbniß gehalten. War das Verhältniß zu Schleiermacher das eines scharfen wissenschaftlichen Gegensatzes, welcher bei dessen Lebzeiten, der collegialischen Stellung gemäß, mehr andeutungsweise, späterhin auch ausdrücklich hervortrat, jedoch mit häufiger Berufung auf ihn, wo eine Zustimmung stattfand, übrigens aber das einer aufrichtigen Anerkennung seines umfassenden Wissens und seiner hohen Gaben, wie seiner sittlich-religiösen Vortrefflichkeit, so war dagegen das Verhältniß zu Daub und Hegel das einer innigen Anschließung und vorzüglichen Verehrung sowohl in Ansehung der wissenschaftlichen Richtung, als des persönlichen Karakters. Mit Daub verknüpfte ihn schon frühe das Band vertrauter Freundschaft, wie auch naher Verwandtschaft. Wie viel er ihm für seine theologische Ausbildung gewesen, wie nahe er sich, wenn gleich in aller gebührenden Selbständigkeit zu ihm gehalten, lehrt eine Vergleichung ihrer schriftstellerischen Arbeiten. Die Pietät gegen ihn hat er auch durch Mitbetheiligung bei der Herausgabe seiner Vorlesungen bethätigt, und in der Vorrede zu den Vorlesungen über das System der christlichen Dogmatik das Verdienst dieses Mannes um die Dogmatik hervorgehoben. An Hegel schloß er von der Zeit an, da er seinen Schriften ein ernstes und mühsames Studium widmete, auch persönlich immer näher sich an, und gehörte bis an seinen Tod zu seinen Vertrautesten. Wie hoch er ihn gehalten, bezeugen auch vor allem die Worte, die er an seinem Grabe gesprochen. (S. Hegels Leben von Rosenkranz, S. 562 ff.) Seine Dankbarkeit gegen den verehrten Mann hat er auch dadurch an den Tag gelegt, daß er an der Herausgabe seiner Vorlesungen Theil nahm, und selbst mit großer Mühe und Sorgfalt die über die Philosophie der Religion bearbeitete, welche er nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes herausgab (1832); durch welche letztere Schrift nach Rosenkranz (Hegels Leben S. 401) am unzweideutigsten entschieden werden kann, daß er einen persönlichen Gott annahm, daß nach ihm das Absolute von der Welt als einem durch es perennirend gesetzten und perennirend aufgehobenen Daseyn unterschieden, als für sich seyendes und sein Fürsichseyn wissendes ewiges Subjekt existire u. s. f.

Von nun an erscheint Marheineke sozusagen als das Haupt der Schule, wenigstens desjenigen Theils derselben, welcher die Einheit der Hegelschen Philosophie mit dem Christenthum behauptete. In diesem Sinne hielt er öffentliche Vorlesungen über die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie in der christlichen Theologie 1835 u. 1841/42, von welcher er 1842 die Einleitung, 1843 den Schluß „zur Kritik der Schelling'schen Philosophie" herausgab, die erstere mit seinem Separatvotum über Br. Bauers Kritik der evangelischen Geschichte. Hier tritt er den verschiedenen Angriffen und Anfechtungen entgegen, den pietistischen und theologischen, wie den Extravaganzen der jüngern Generation, und fordert einerseits zu gerechtem Kampfe, zu wahrhaftiger Widerlegung heraus; andererseits weist er auf die prinzipielle Differenz zwischen einem Feuerbach und Strauß*)

*) Auf Strauß nimmt er in den Vorlesungen über Dogmatik rc. häufig Rücksicht; im

und zwischen der Hegel'schen Philosophie hin, auf das πρῶτον ψεῦδος der neuhegel'schen Lehre, daß durch die Form der Inhalt bestimmt und durch jede Veränderung der Form auch der Inhalt verändert werde, was eine förmliche Scheidung der Religion und Wissenschaft nach sich gezogen, so daß als die Bestimmung der Philosophie, sofern sie die Religion zu ihrem Gegenstand hat, d. h. der Theologie, die Auflösung des Christenthums betrachtet werde. Von Andern werde eigentlich die Philosophie selbst aufgegeben, indem sie über Hegel hinausgehen und praktisch seyn wollen, was er theoretisch gewesen — Leute, die die Rehabilitation des Fleisches fordern und ganz die Sprache des natürlichen Menschen reden, wie es ein Jeder ist, ehe die Gnade des Geistes ihn bearbeitet hat. — Dem Versuch, die Extravaganzen der modernen Wissenschaft zu unterdrücken, ist sein Separatvotum rc. gewidmet. Hier wahrt er zuvörderst das Recht der Kritik, welche dem immer wiederkehrenden Aberglauben steuert, als hange der Geist und die ewige Wahrheit des Christenthums von der Aechtheit dieser oder jener Stelle oder dieses und jenes Buchs der Schrift, überhaupt vom Buchstaben ab, und nicht weit mehr noch der Buchstabe vom Geist; zeigt dann, wie in Bauers Hypothese, daß die erste Christengemeinde nicht ohne allen Antheil an der Entstehung ihrer Evangelien gewesen, nichts Unchristliches liege; wie derselbe zwar in einen einseitigen Spiritualismus verfalle, wie ihm aber ebenso einseitig eine sogenannte bloß historische Theologie gegenüberstehe und man einem Individuum nicht aufbürden sollte, was, wenn es eine Schuld, die Schuld zugleich eines ganzen Zeitalters sey, und wie neben vielen ungehörigen, rein aus der Luft gegriffenen Hypothesen, einem höhnischen Ton rc., vieles Richtige, Vortreffliche und Christliche (?), woran sein Werk reich sey, nicht übersehen werden sollte. Er spricht die Zuversicht aus, daß der preußische Staat die Lehrfreiheit nicht unterdrücken werde, weist auf die Bedeutung auch des Irrthums für die Erkenntniß der Wahrheit, und kommt endlich zu dem Schluß, daß man Bauer, der wie innerlich, durch die falschen Schritte seiner Gegner, so auch äußerlich, durch fortgehende unbillige Zurücksetzung, zu diesem kritischen Extrem hingedrängt worden, von Anfang an aber als ein hoffnungsvoller, sittlich unbescholtener, scharfsinniger und talentvoller Mann sich gezeigt habe, aus der untergeordneten Stellung heraus und in eine sorgenfreie Lage versetzen sollte, indem man ihm, nachdem er seinem theologischen Karakter bereits freiwillig entsagt habe, eine Professur in der philosophischen Fakultät mit angemessenem Gehalt verleihe.

So entschieden aber Marheineke die Hegel'sche Philosophie zu vertreten sich berufen glaubte, und sich dadurch, daß sich von oben her eine Antipathie dagegen kundgab, nicht einschüchtern ließ, so war er doch weit entfernt, in Allem sich Hegels Urtheil zu unterwerfen, wie er denn z. B. der israelitischen Religion als der Religion der Offenbarung eine ganz andere Stellung anweist, als Hegel, der die griechische und römische als höhere Stufen zwischen jene und die absolute Religion stellte.

Seine Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie beginnt mit der Anerkennung der Größe des Mannes, durch den er selbst vor 40 Jahren schon von vielen Irrthümern befreit worden, des Geistes und der Kraft, womit er alles unternommen, der Größe des philosophischen Talents und Genius, die in allen seinen Werken sich kund gebe, wendet sich dann zu Schellings Verheißung, eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft seiner frühern Philosophie hinzuzufügen. Das Resultat ist: die Methode ist bei Schelling, wie im Anfang, undialektisch, unsystematisch, atomistisch, vermöge der Natur des Inhalts, eines vor der Hand noch durch nichts gerechtfertigt erscheinenden Inhalts. Seine großen Verheißungen haben sich nicht erfüllt; die neue Offenbarungsphilosophie ist eine nichts erklärende, die sehnlichst gewünschten, dringend verlangten Aufschlüsse nicht gewährende. Schelling hat die Philosophie in eine

---

Allgemeinen ist er ihm ein in den Rationalismus Zurückgefallener, der von der Voraussetzung ausgeht, daß es mit dem Dogma nichts sey.

schwierige Stellung erst recht hineingeführt. Auf dem Felde geistreicher Gedanken wird viel Einzelnes, Tiefes und Wahres von ihm zu lernen seyn. Aber es ist ein ernstes, tragisches, kaum noch sonst in der Geschichte der Philosophie vorgekommenes Geschick, daß in dieser Weise ein großer Geist von sich selbst abfällt, sich selbst ungetreu wird.

Gegen Neander hat Marheineke als College nie namentlich polemisirt. Aber des verehrten Mannes heftige Polemik gegen die Hegel'sche Philosophie war ihm wohl bekannt. Was Wunder, daß er auch manches bittere und scharfe Wort fallen ließ? Aehnliche Ergießungen beziehen sich auf den immer mächtiger werdenden Orthodoxismus, und wie er die Evang. K.Z. angesehen, haben wir schon oben gefunden. Seine stärkste, offenbar leidenschaftliche Aeußerung gegen sie soll hier nicht wiederholt werden. Es waren herbe Kämpfe, unter denen er auch menschlich schwach sich zeigt, wie seine Gegner in ihrem Theil. So Manches, was die Zeit bewegte, regte ihn bis in die letzten Jahre zum Mitsprechen an. So begutachtete er die Verfassungsfrage in der Schrift: Ueber die Reform der Kirche durch den Staat 1844; schon früher ließ er sich (anonym) auch über die Kaspar Hauser'sche Sache aus (das Leben im Leichentuch 1833.) — Und durch gedruckte Predigten suchte er auch fortwährend in weiteren Kreisen zu wirken: „das Gebet des Herrn" in 13 Predigten 1840. „Predigten der häuslichen Frömmigkeit gewidmet" 2 Bde. 1826, auch mehrere einzelne — am 100jähr. Kirchweihfeste der Dreifaltigkeitskirche 1. Sept. 1839. — am 19. Juli 1840 dem Tage der Gedächtnißfeier Fried. Wilh. III. Ueber die Ansprüche, welche das leibliche Leben auf unsere Fürsorge und Aufmerksamkeit machen kann 1831.

Auch bei ihm selbst machte das leibliche Leben zuletzt große Ansprüche auf Fürsorge und Aufmerksamkeit. Beinahe zwei Jahre lang mußte er in Folge von Nervenschwäche, Schwindel und Ohnmachten Kanzel und Katheder meiden. Badkuren in Pyrmont und Travemünde im Sommer 1844 fruchteten wenig; wirksamer schien der Aufenthalt auf dem Kreuzberg bei Berlin im Sommer 1845. Aber die Hoffnung, wieder Vorlesungen halten zu dürfen, die ihn wie neu belebte, wurde durch einen Rückfall vereitelt. Mit neuen Hoffnungen zog er am 9. Mai 1846 wieder zum Kreuzberg hinaus, aber am 31. Mai, am ersten Pfingsttag, verschied er in den Armen seiner Gattin, die ihn mit aufopfernder Liebe gepflegt. Seine irdische Hülle ruht auf dem Kirchhof der Dreifaltigkeitsgemeinde vor dem Hallischen Thor nicht weit von den Gräbern Schleiermachers und von Altensteins. Vier Kinder verlor er im zartesten Alter, das fünfte und letzte, einen hoffnungsvollen Sohn im achten Lebensjahre, 1818. Seine Gattin, eine geborne Blum aus Hanau, erlag dem Grame und starb auf der Rückreise von Ems bei ihren Eltern. Für die herben Verluste wurde ihm ein Ersatz in sechs blühenden Kindern, welche ihm die zweite Gattin, eine geborne Meres aus Berlin geboren. So durfte er unter mancherlei Kampf in seinem Hause der Freundlichkeit seines Gottes froh werden.

Kling.

Maria, die Mutter des Herrn, ihre Verehrung und ihre Feste. Maria (im N. T. *Μαρία* oder *Μαριὰμ*) ist die griechische Form des hebräischen Namens Mirjam (מִרְיָם), unter welchem 2 Mos. 15, 20. 4 Mos. 12, 1. Micha 6, 4. die Schwester des Moses, eine Sängerin und Prophetin, erwähnt wird *). Maria wird im neuen Testamente als Sprößling des Hauses David und somit des Stammes Juda bezeichnet und als Verlobte des Zimmermanns Joseph. (Luk. 1, 27.) Nur selten tritt sie in der evangelischen Geschichte hervor. In den Darstellungen der Jugendgeschichte (Luk. 1—2, 40. u. Matth. 1. 2.) erscheint sie als reine Jungfrau voll kindlicher Unschuld, Demuth und Frömmigkeit. Bemerkenswerth ist, daß sie das tiefe Wort des

*) Nach Gesenius kommt der Name von מְרִי und heißt ihre Widerspenstigkeit. Andere leiteten ihn von רוּם und erklärten: die Erhabene. Hieronymus lib. de nominib. Hebr. nov. T. bemerkt, die Meisten seiner Zeitgenossen übersetzten ihn durch illuminatrix oder smyrna maris. Er selbst entscheidet sich für stella maris und fügt hinzu: im Syrischen heiße das Wort domina.

12jährigen Knaben (Luk. 2, 49.) so wenig als Joseph versteht. Auch später begegnet uns Manches, was darauf schließen läßt, daß ihr die Bedeutung Jesu und seines Werkes nur in beschränkterem Maße aufgegangen war. In Cana drängt sie in mütterlicher Ungeduld ihren Sohn, daß er die Offenbarung seiner Herrlichkeit beschleunige, und erfährt von ihm eine ernste Zurechtweisung. (Joh. 2, 1—12.) Gegenüber dem Unglauben von Jesu Brüdern und ihrem Versuche, seiner vermeintlichen Uebertreibung entgegenzutreten, behauptet sie mindestens eine passive Haltung und wird von dem Tadel des Herrn mitbetroffen. (Matth. 12, 46—50. Marc. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21.) Aecht menschlich und mütterlich zeigt sie sich unter dem Kreuze und das Vermächtniß ihres Sohnes in dem Auftrage an Johannes ist ein Denkmal seiner eigenen Kindesliebe und seiner tiefen Verehrung für sie. (Joh. 19, 25—27.) Ihr Weilen in dem Kreise der Apostel nach der Himmelfahrt (Apg. 1, 14.) berechtigt zu der Annahme, daß sie auf dieser Höhe des Lebens mit der Zuversicht und Fülle des Glaubens auch das volle Verständniß für das Heil gefunden habe. Die Frage, ob Maria mit Joseph nach der Geburt Jesu in eine wirkliche Ehe getreten sey und noch andere Kinder geboren habe, wird eine unbefangene Exegese nur bejahen können; die entgegengesetzte Behauptung beruht bei Kirchenvätern und katholischen Theologen auf dogmatischem, bei neueren Exegeten auf harmonistischem Interesse.

Obgleich eine ehrwürdige Erscheinung, ist somit dennoch die Mutter des Herrn von manchen Schwankungen und Schatten nicht freizusprechen. Um so wichtiger ist es, den Ursachen nachzuforschen, aus denen sich die Erhebung erklären läßt, welche die katholische Kirche ihr im Laufe der Zeit widmete. Das neue Testament trägt daran keinerlei Schuld, denn wenn auch in den poetisch gehobenen Stellen bei Lukas (Kap. 1) ihr sehr ehrenvolle Prädikate ertheilt werden (*κεχαριτωμένη, εὐλογημένη ἐν γυναιξὶν, ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσί με πᾶσαι αἱ γενεαὶ*) so liegt darin nichts, was sie der rein menschlichen Sphäre der demüthigen Gottesmagd und der reich gesegneten Mutter entrückte. Im Gegentheil legt Jesus selbst Luk. 11, 27. 28. gegen jede derartige übertriebene Verehrung seiner Mutter berichtigende Verwahrung ein.

Vor dem fünften Jahrhundert findet sich keine Spur eines Mariencultes in der Kirche, wohl aber die Vorbereitungen dazu in dem Bestreben, die Mutter Jesu über die Stellung, die sie in dem neuen Testamente einnimmt, zu erheben. Das nächste Interesse, welches zu dieser Erhebung leitete, war rein christologischer Natur. Je reicher sich die Herrlichkeit des Gottmenschen in dem kirchlichen Bewußtseyn entfaltete, desto unwillkürlicher übertrug sich die Ehrfurcht vor ihm auch auf seine Mutter, die durch seine Empfängniß und Geburt den Akt seiner Menschwerdung vermittelt hatte, auf welchem doch sein ganzes Erlösungswerk ruhte. Die altkatholische Kirche, immer entschiedener mit dem beschränkten Judenchristenthum brechend, konnte ferner nicht, wie dieses bei der buchstäblichen Auffassung des alttestamentlichen Schriftinhalts stehen bleiben, sondern griff zur typisch-allegorischen Interpretation. So sah man bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das ganze Mysterium der Menschwerdung und Erlösung in der Geschichte des Sündenfalls vorgebildet: Adam ist der Typus Christi; die Jungfrau Eva, denn sie war ihrem Manne erst bestimmt, der Typus der Jungfrau Maria; der Baum des Ungehorsams im Paradies der Typus des Holzes, an welchem Christus das Werk des Gehorsams vollendet hat. Während Eva der Schlange glaubte und dadurch Urheberin der Sünde, des Fluches und des Todes wurde, glaubte Maria der Botschaft des Engels und wurde dadurch Werkzeug des Heiles und des Lebens; so mußte das Verderben auf demselben Wege, auf welchem es in die Welt eingedrungen war, auch wieder geheilt werden. Diese Gedankenreihe begegnet uns übereinstimmend bei Justin (dial. cap. 100), Irenäus (III, c. 22. §. 4. V. cap. 19. §. 1.), Tertullian (de carne Christi c. 7.), Epiphanius (haeres. 78. nro. 18.). Noch war diese Typologie ein ganz unverfängliches Spiel, in welchem sich nur die harmlose Vorstellung aussprach, daß Maria als Werkzeug der Menschwerdung Christi auch die mittelbare Ursache der Segnungen sey,

welche sich an seine Erscheinung anknüpfen, aber von hier aus bedurfte es nur eines Schrittes, um sie auch im vollen Sinne zur zweiten Eva, zur Begründerin einer neuen Menschheit, zur Mittlerin und Fürbitterin bei Christus zu machen; Irenäus nennt sie sogar schon advocata virginis Evae, (wohl Uebersetzung von συνήγορος), freilich nur in dem Sinne, daß sie durch ihren Gehorsam gegen die Botschaft des Engels die Folgen von Evas Ungehorsam gut gemacht habe — allein die spätere Zeit nahm advocata in der Bedeutung Fürbitterin und noch heute gilt Irenäus der katholischen Theologie als einer der wichtigsten Zeugen für diese dem christlichen Alterthume ganz fremde Vorstellung. Später fand die abendländische Kirche in dem Ave, womit Gabriel die Maria begrüßte, den umgekehrten Namen der Eva, der Mutter der Lebendigen wieder; auch bezog man die Stelle 1 Mos. 3, 15. auf Maria, wie ja die Vulgata übersetzt: *ipsa* tibi conteret caput.

Das zweite Moment, auf welchem die weitere Fortentwicklung beruht, liegt unstreitig in der großen Werthschätzung des ascetischen Lebens und der Virginität, die uns bereits frühe begegnet und seit dem vierten Jahrhundert besonders durch das Mönchthum wesentlich verbreitet und gefördert wurde. Schon in dem Hirten des Hermas (mand. IV. cap. 4.) erkennen wir diesen Zug. Tertullian (ad uxor. lib. I. cap. 4.) rechnet die Ehelosen zur Familie der Engel. Allgemein bestimmte man das Verhältniß der Ehelosigkeit zur Ehe nach der Kategorie von gut und besser; Hieronymus (adv. Iovin. I. 13.) auch wohl nach dem Gradunterschiede von nicht sündigen und Gutes thun. Nur darum, meint er, sey Jeremias nicht in die babylonische Gefangenschaft geführt worden, nur darum sey Johannes der Lieblingsjünger gewesen, dem der Herr sterbend seine jungfräuliche Mutter befohlen habe, weil beide Männer durch das ganze Leben die Virginität bewahrt hätten (ibid. 33 u. 26). Diese wurde darum als der eigentliche Stand der Vollendung betrachtet, die Ehe fast nur als ein nothwendiges Uebel.

Die Jungfräulichkeit der Maria war im Allgemeinen ein bereits in der Schrift gegebener Ausdruck und kehrt darum auch bei allen kirchlichen Schriftstellern wieder. Schon Justin der Märtyrer beweist (dial. 23.), daß Christus von einer Jungfrau geboren werden mußte, weil sonst seine Geburt, vermöge der mit der geschlechtlichen Zeugung verbundenen Lust keine sündlose gewesen wäre. Allein wie verschiedener Bestimmungen war dieser Begriff fähig! Man konnte die Jungfräulichkeit zunächst beschränken auf die Zeit vor der Geburt Jesu und annehmen, daß Maria später den Joseph förmlich geehelicht und ihm Kinder geboren habe. Tertullian sagt von ihr (de monogam. cap. 8.) Christum virgo enixa est, semel nuptura, und zwar damit sie als mater et virgo et univira erscheine. Noch Basilius der Große erkennt (hom. in s. Chr. generationem c. 5.) an, daß der Wortlaut von Matth. 1. 25. diese Auffassung begünstige. Aber schon konnte man sich bei dieser Vorstellung nicht mehr beruhigen. Basilius findet darin doch einen Widerspruch gegen das fromme Gefühl; Epiphanius bekämpft (haer. 78.) diejenigen, welche behaupten, Maria habe nach der Geburt Jesu mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen und ihm Kinder geboren, unter dem Namen Antidikomarianiten als Ketzer (s. d. Art.). Nach seiner Meinung (78, 6.) kommt der Name παρθένος der Mutter Jesu so unveräußerlich zu, wie dem Abraham die Bezeichnung Freund Gottes, dem Jakob Israel, dem Johannes und Jakobus Boanerges. Hieronymus bestreitet auf die gleiche Veranlassung hin den Helvidius (de perpetua virginitate B. Mariae), den er auf gleiche sittliche Rangstufe mit dem Brandstifter und Zerstörer des Tempels zu Ephesus, Herostratus, stellt: er entweihe durch seine Behauptungen den Tempel des h. Geistes, den Mutterschooß der Maria. Als der Bischof Bonosus (s. d. Art.) wegen derselben Ansicht von den illyrischen Bischöfen verworfen worden war, billigte der römische Bischof Siricius um 392 dieses Urtheil, denn es sey undenkbar, daß aus demselben Mutterschooß, der Christum nach dem Fleisch geboren habe, noch eine andere Geburt hervorgegangen sey. (Ep. IX. ad Anysium c. 3.) Man setzte dieser häretischen Ansicht die andere entgegen, daß Maria mit Joseph nur in einer Scheinehe gelebt habe; nach Epiphanius

(l. c. nro. 6.) waren die Brüder Jesu Söhne des Joseph aus einer früheren Ehe; nach Hieronymus aber hat Joseph selbst die Virginität unverbrüchlich bewahrt und die Brüder des Herrn waren seine Vettern, nämlich die Söhne der Maria Cleophä, der Schwester seiner Mutter. (l. c. nro. 12—16.) Somit war er, wie Hieronymus sagt, nur der Schützer der Maria, dem sie darum anverlobt war, damit ihr Name in sein Geschlechtsregister eingetragen würde und sie nicht als Ehebrecherin der Strafe der Steinigung verfiele (nro. 4.). Origenes (hom. 6. in Luk.) meint sogar, diese Scheinehe sey nothwendig gewesen, damit dem Fürsten der Welt das Mysterium der jungfräulichen Geburt verborgen bliebe. Diese Motivirung findet sich noch vollständig in der Scholastik.

Mit der Annahme einer steten Virginität der Maria (ἀεὶ πάρθενος) war aber die Thatsache der Geburt schwer zu vereinigen. Noch Tertullian nennt sie (de carne Christi cap. 23.) Virgo, quantum a viro, non virgo, quantum a partu; etsi virgo, sagt er, concepit, partu suo nupsit; und Origines bemerkt (hom. XIV. in Luc.) Omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam reserat: matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus, quia sanctum uterum et omni dignatione venerandum ante nativitatem masculus non tetigit. Allein diese verständige schriftgemäße Anschauung wurde seit dem 4. Jahrhundert gleichfalls verketzert. Wahrscheinlich veranlaßte Jovinian, unter dessen anstößigen Behauptungen auch diese Vorstellung sich befand (Augustin. de haeresibus. cap. 82: Virginitatem Mariae destruebat, dicens, eam pariendo fuisse corruptam), die Kirchenlehrer seiner Zeit zur schärfern Bestimmung des Begriffes der Virginität, zur Antithese, daß Maria sowohl vor als in und nach der Geburt und zwar nicht bloß moralisch, sondern auch physisch Jungfrau geblieben sey, mit andern Worten, daß sie clauso utero geboren habe. Man schloß sich dabei vorzugsweise an die Worte Ezechiels 44, 1—3. von dem östlichen Thore des Tempels an, welches verschlossen bleiben mußte, weil durch dasselbe Jehova hindurchgegangen sey. Diese Stelle wurde typisch auf Maria bezogen. So sagt Ambrosius (de institut. Virginis cap. 8. nro. 52). Quae est haec porta nisi Maria? Ideo clausa, quia virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris et inviolata integritatis duravere signacula, cum exiret ex virgine. Ebenso epist. ad Siricium nro. 4. u. 5. und Hieronymus adv. Pelagianos lib. II. nro. 4. Auch in dem Ambrosianischen Hymnus a solis ortus cardine (cf. Daniel Thesaur. hymnologic. I, 21) hat diese Vorstellung ihren Ausdruck gefunden: Fit porta Christi pervia Referta plena gratia Transitque rex et permanet Clausa, ut fuit, per saecula. Ein andrer Typus für die durch die Geburt unverletzte Jungfräulichkeit war Mirjam, die Schwester des Moses (2 Mos. 15, 20—22.): In veteri testamento terra ac mari clausum Hebraeorum populum virgo per maria pedes duxit; in Evangelio auctorem mundi et redemptorem virgo generavit. (Ambros. de exhort. virginit. cap. 5. nro. 28.) Der Widerspruch, der darin lag, daß Maria geboren habe und dennoch physisch Jungfrau geblieben seyn soll, wurde mittelst des Wunders gelöst. So schreibt Ambrosius an den Siricius: Quid autem incredibile, si contra usum originis naturalis peperit Maria et virgo permanet, quando contra usum naturae mare vidit et fugit atque in fontem suum Jordanis fluenta remearunt (Ps. 114, 3.) etc. Besonders beliebt war der analoge Eingang des Auferstandenen durch verschlossene Thüren zu seinen Jüngern. Schon Gaudentius von Brescia benützt ihn (Serm. IX.) zur Erläuterung der jungfräulichen Geburt und Gregor der Große bemerkt (Hom. in Evang. lib. II. 26. nro. 1.): Illud corpus Domini intravit ad discipulos janius clausis, quod videlicet ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero virginis. Quid ergo mirum si clausis janius per resurrectionem suam in aeternum jam victurus intravit, qui moriturus veniens non aperto utero virginis exivit.

Es war nur eine Consequenz dieser Anschauung, daß auch die übrigen Erscheinungen, welche die menschliche Geburt nach dem Gesetze der Natur zu begleiten pflegen,

von diesem Akte der Maria entfernt wurden. Während noch Tertullian (de carne Christi cap. 4.) und Hieronymus (adv. Helvid. nro. 18.) die Geburt Jesu unter allen naturae contumeliis geschehen denken und sich ihm zu desto größerem Danke verpflichtet wissen, je mehr er auch in dieser Beziehung für uns des Erniedrigenden geduldet hat, bildete sich allmählig die Vorstellung aus, daß Maria, deren Gebären ja mit dem andrer Frauen nicht von ferne zu vergleichen sey, ohne alle Ueblichkeit, Schmerzen und Belästigung geboren habe. So sagt Johannes von Damascus (de orthod. fid. lib. IV. cap. 14.): „da dieser Geburt keine (fleischliche) Lust vorangegangen ist, so konnte sie auch keine Wehen in ihrem Gefolge haben nach dem Ausspruche des Propheten (Jes. 66, 7.): Ehe sie Wehen empfand, gebar sie." Tertullian hatte seiner Zeit die Geburt Jesu durch Maria als Waffe benützt, um den Doketismus der Gnostiker zu bekämpfen; es leuchtet ein, daß durch diese Fortbildung, welche die kirchliche Vorstellung erfuhr, der Geburtsakt der Maria dem Gebiete der realen Natürlichkeit enthoben und in die Sphäre nicht bloß des Wunders, sondern auch des Scheines versetzt wurde.

Diese Ansichten erhielten einen plastischen Ausdruck in einer Reihe von apokryphischen Erzählungen, welche sich die Aufgabe stellten, die dürftigen Nachrichten des neuen Testaments über die Jugendgeschichte Jesu zu ergänzen und zu erweitern. Die älteste derselben ist wohl das Protevangelium Jakobi (*Thilo*, Cod. apocr. N. T. I, 159) dessen Ursprung, wenn nicht in das 3., doch sicher in das 4. Jahrh. fällt. Die übrigen Erzählungen von dem Zimmermann Joseph, von der Geburt der Maria, von der Kindheit Jesu sind theils nur verschiedene Redaktionen, theils Fortbildungen dieser Grundschrift. Ursprünglich mögen diese Sagen als poetische Proteste gegen die Ebioniten und Gnostiker entstanden seyn, welche die Geburt des Erlösers vom heiligen Geiste läugneten und das höhere Prinzip erst bei der Taufe sich mit dem Menschen Jesus vereinigen ließen; vielleicht wurden sie im Oriente, wenigstens bei häretischen Parteien, auch zu kirchlichen Lesestücken benützt. Nach dem Protevangelium flehten Joachim und Anna (s. den Art. Anna) wegen der Schmach, die ihnen ihre kinderlose Ehe brachte, um Leibessegen, und Anna gelobte, im Falle der Erhörung ihr Kind dem Herrn zu weihen, daß es ihm alle Tage seines Lebens in steter Virginität diene. Ihr Vertrauen wurde durch die Geburt der Maria gekrönt; Anna weihte das Schlafgemach, worin ihre Tochter aufwuchs; kein unreiner Gegenstand durfte hindurchgetragen werden, reine Jungfrauen mußten ihr dienen. Als Maria ein Jahr alt war, veranstaltete Joachim ein Gastmahl für die Priester, welche sie dabei segneten. Nach vollendetem dritten Jahre wurde sie von jenen Jungfrauen unter Vortragung von Fackeln zum Tempel geleitet, wo sie der Priester unter Segensgruß und Weissagung ihrer zukünftigen Größe empfing, sie auf die dritte Stufe des Altares stellte und Gott seine Gnade auf sie legte. Maria wuchs heran als eine Taube, die in dem Tempel des Herrn nistet, und empfing ihre Nahrung aus Engelshand: eine Vorstellung, welche sich schon im 9. Jahrh. (vergl. das Zeugniß des Georg von Nikomedien bei Schmid: Prolusiones Marian. S. 24) dahin erweiterte, daß sie nicht im Allerheiligsten, sondern im Himmel erzogen worden sey. Als die Jungfrau zwölf Jahre alt war, wurden auf das Gebot eines Engels an den Priester Zacharias sämmtliche Wittwer versammelt, ihre Stäbe im Tempel geweiht und ihnen dann zurückgegeben; da der Zimmermann Joseph den seinigen wieder empfing, kroch aus demselben eine Taube und setzte sich auf sein Haupt; nach diesem göttlichen Zeichen wurde Maria seiner Obhut anvertraut und trotz seiner Besorgniß vor dem Spotte des Volkes mußte er sie in sein Haus aufnehmen. Mit sechs andern Jungfrauen aus Davids Geschlechte wob sie hierauf den Vorhang im Tempel: ihr war die Scharlach- und Purpurweberei bei diesem Werke zugefallen. Von dieser Arbeit erhebt sie sich eines Tages, um Wasser zu holen; da vernimmt sie eine Stimme: Sei gegrüßt, Du Begnadigte, der Herr ist mit Dir, gesegnet bist Du unter den Weibern! bestürzt eilt sie in's Haus zurück, da tritt ihr der Engel entgegen: Fürchte Dich nicht, denn Du hast Gnade gefunden vor Gott und wirst aus seinem Worte empfangen (*συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτου*)!

auf ihre Frage: werde ich so empfangen, wie jedes andere Weib gebiert? antwortet der Engel weiter: Nicht so Maria! und fügt daran die Worte Luk. 1, 35. und Matth. 1, 21. Der Besuch bei Elisabeth bietet nur das Bemerkenswerthe, daß Maria die Botschaft des Engels vergessen hatte und darum auch den Gruß ihrer Base nicht versteht. Ebenso antwortet sie dem Joseph, der nach ihrer Rückkehr ihre Schwangerschaft bemerkt und erschrocken nach dem Thäter fragt: So wahr der Herr mein Gott lebt, ich weiß nicht, woher mir das kommt. Erst der Engel, der darauf dem Joseph im Traume erscheint, klärt ihn auf. In Folge der Anklage, welche der Schriftgelehrte Hannas gegen sie erhebt, werden Joseph und Maria vor das Synedrion gestellt und müssen, da sie ihre Unschuld laut betheuern, nach 4 Mos. 5, 18 f. das fluchbringende Wasser des Wehes trinken — aber das Gottesurtheil entscheidet nicht wider sie. Gegen das Ende ihrer Schwangerschaft tritt sie mit Joseph und seinen Söhnen die Wanderung nach Bethlehem an; sie begleitet auf einem Esel ihren Pfleger, der noch unschlüssig ist, ob er sie als sein Weib oder seine Tochter in das Geschlechtsregister eintragen lassen soll; noch ehe sie das Städtlein erreichen, fühlt Maria ihre Stunde nahe und wird von Joseph in eine am Wege befindliche Höhle geleitet. Als er wieder heraustritt, kommt eine plötzliche Erstarrung über die ganze Schöpfung und hemmt alle Bewegung; es harrt die sichtbare und unsichtbare Welt in ängstlichem Schweigen des großen Ereignisses. Joseph begegnet dann einer Hebamme und führt sie nach der Höhle; eine Wolke, welche diese verhüllt, hebt sich; ein heller Lichtglanz bricht hervor, und als auch dieser schwindet, wird das Kind an den Brüsten der Mutter ruhend sichtbar. Bald darauf tritt Salome, welche von der Hebamme die wunderbare Kunde vernommen, in die Höhle; von Zweifel erfüllt, wagt sie die Jungfrau zu untersuchen; bei der ersten Berührung wird ihre Hand von Feuer verbrannt, aber auf ihr Gebet erhält sie die Weisung, das Kind auf ihren Arm zu nehmen und sofort ist sie geheilt. Hierauf die Erscheinung der Magier, der Bethlehemitische Kindermord, die Flucht nach Aegypten, woran sich noch eine apokryphische Erzählung von der wunderbaren Rettung Elisabeths und des Täufers, sowie von der Ermordung des Priesters Zacharias schließt. Obgleich die katholische Kirche schon im Gelasianischen Dekrete diese apokryphische Literatur verworfen hat, so sind nichtsdestoweniger viele dieser Züge in die kirchliche Tradition übergegangen; so die Namen der Eltern der Maria: Joachim *) und Anna, die Annahme, daß Maria im Tempel erzogen sey, daß Joseph mit ihr in einer Scheinehe oder wenigstens in einer Verbindung ohne eheliche Pflichterfüllung gelebt, daß er sich als Greis mit ihr versprochen (nach der historia Josephi fabri lignarii soll er bereits 90 Jahre alt und bei Jesu öffentlichem Auftreten schon gestorben gewesen seyn), daß Maria in einer Höhle geboren habe. Jedenfalls sollte der Glaube an die stete Virginität der Maria und an die Fortdauer derselben auch in und nach ihrem Geburtsakte durch diese Legende eine Stütze, eine volksthümliche concrete Darstellung erhalten.

Aber trotz dieser verherrlichenden Züge, womit man bereits das Bild der jungfräu-

---

*) Wenn man annimmt, daß Luk. 3. das Geschlechtsregister der Maria überliefert, so hätte der Vater derselben Eli geheißen; in der That wird auch im Talmud von Jerusalem Maria als filia Heli bezeichnet. (Chagig. fol. 77. nro. 4.) Wie soll aber da der Vater der Maria zu dem Namen Joachim kommen? Auch dafür wußte man Rath. Nach dem lutherischen Theologen Schmid (Prolus. Mar. fol. 5) ist Eli die synkopirte Form von Eliakim, Eliakim aber nur eine andere Form von Jojakim, wie denn schon (2 Kön. 23, 34.) Pharao Necho den Namen des jüdischen Königs Eliakim in Jojakim umgeändert hat. Das kath. Kirchenlexicon von Wetzer u. Welte VI. 837 sieht in dieser Beweisführung immer noch einen Ausweg, um den Widerspruch der Tradition mit Luk. 3, 23. auszugleichen!!! Wenn übrigens das Kirchenlexicon trotzdem einige Zweifel dagegen äußert, daß Marias Eltern wirklich Joachim und Anna geheißen, so trifft diese begründete Einwendung nicht bloß die apokryphischen Evangelien und den Epiphanius, sondern auch die römische Kirche, welche beiden Gedächtnißtage gestiftet hat.

lichen Mutter ausstattete, war man noch weit davon entfernt, ihr einen förmlichen Cult zu widmen oder gar an sie Gebete zu richten. Epiphanius kann sich nicht nachdrücklich genug dagegen verwahren. Maria, sagt er an mehreren Stellen, werde in Ehren angehalten, aber nicht angerufen; dem Herrn allein gebührt Anrufung (προσκυνείσθω). Ja er versichert, nur darum habe sie Christus zu Cana Weib genannt, um zu verhüten, daß man nicht später in überschwänglicher Bewunderung sie für mehr halte und ihr ungebührliche Verehrung erweise (haeres. 79. nro. 9, 7, 4.). Obgleich man viel von ihrer Heiligkeit sprach und in ihr ein auserwähltes Rüstzeug Gottes erkannte, so kommen doch noch häufig bei den ältern Vätern Aeußerungen über ihre Fehler vor. Tertullian (de carne Christi cap. 7.) erkennt in ihr das Bild der jüdischen Synagoge, in Jesu ungläubigen Brüdern das Bild der Juden, seine Jünger sind ihm der Typus der christlichen Kirche. In diesem Sinne, meint er, habe Jesus in seine Antwort auf den bekannten Ruf den Leib und die Brüste seiner Mutter verleugnet und diejenigen selig gepriesen, welche seinem Worte Gehör schenken. Origenes (hom. 17. in Luc.) und Basilius der Große (ep. 260 ad Optim.) nehmen an, sie habe sich sammt den Aposteln am Leiden Christi geärgert, denn wenn sie von Zweifel und Aergerniß frei geblieben wäre, so sey Christus nicht für ihre Sünden gestorben. So fassen beide das Schwert, das unter dem Kreuze durch ihre Seelen gegangen sey. Chrysostomus (hom. 4. in Matth. nro. 5.) fürchtet, wenn nicht der Engel ihr rechtzeitig die Empfängniß vorher verkündigt hätte, würde sie in Scham und Verwirrung zum Stricke oder zum Schwerte gegriffen haben. Er klagt (hom. 21. in Joh. nro. 1.) ihr Benehmen zu Cana der zudringlichen, vorlauten Anmaßung an und findet in den Worten Matth. 12, 48—50. (hom. 44. in Matth. nro. 1.) die gerechte Strafe für die Eitelkeit, womit sie vor dem Volke ihre mütterliche Auctorität habe zeigen wollen. Aber schon die Quaest. et Responss. ad Orthodox. (96) lehnen im 5. Jahrh. solche Vorwürfe ab, versuchen durch verfehlte Exegese den Beweis zu führen, daß Christus nie seine Mutter getadelt habe, und behaupten, sie hätte durch ihre Tugenden alle Weiber übertroffen.

Noch manche andere Momente müssen berücksichtigt werden, um die ungebührliche Erhebung zu begreifen, wie sie allmählig seit dem 5. Jahrh. von der Kirche der Maria zu Theil wurde. Wenn ein neues Prinzip mit hoher Ursprünglichkeit in die Welt eintritt, so bringt es die natürliche Beschränktheit des menschlichen Geistes mit sich, daß dasselbe von der überwiegenden Mehrzahl nicht lauter, sondern durch das trübende Medium der herkömmlichen Vorstellungen aufgefaßt wird. So ging es auch hier, besonders als seit Constantins Zeit die Heiden massenhaft zur christlichen Kirche übergingen. Die heidnischen Culte, durchaus auf dem Boden der Naturreligion erwachsen und darin vorzugsweise das Phänomen der Zeugung betonend, stellten die apotheosirten Naturkräfte durchgängig in dem polaren Gegensatze der Geschlechter dar. Eine ähnliche Erscheinung begegnet uns in den Syzygien der Gnostiker. Diese Anschauung, von der man sich schwer trennte, ließ sich im Christenthum zur Vorstellung von der Mitwirkung eines weiblichen Prinzips in der Erlösung und Versöhnung ausbilden, und wo wäre dies leichter zu finden gewesen, als in Maria, die ja schon Irenäus in ähnlicher Weise den Antitypus der Eva nannte, wie Christus den Antitypus des Adam! Wirklich bestreitet Epiphanius (haeres. 79.) eine Partei schwärmerischer Weiber, die er Collyridianerinnen (s. d. Art.) nennt, sie betrachteten sich als Priesterinnen der Maria, fuhren an einem ihr bestimmten Festtage geweihte Brodkuchen in feierlicher Procession herum und brachten sie ihr zum Opfer, dann verzehrten sie dieselben in gemeinsamer Mahlzeit. Epiphanius erklärt ihnen mit Entrüstung, daß Maria keine Göttin sey, denn in der That kamen ganz ähnliche Gebräuche in dem Thesmophoriendienst und in den alten kanaanitischen Culten (vergl. Jerem. 7, 18. 44, 19,) vor. Obgleich die Kirche solche äußerste Ausschreitungen bekämpfte, konnte sie sich doch nicht hermetisch gegen die in der Zeit liegenden und noch immer wirkenden heidnischen Tendenzen abschließen*). Die

*) Ganz deutlich zeigt sich dies auch nach der Bekehrung der germanischen und scandina-

ganze Stellung, die man in den folgenden Jahrhunderten der Maria einräumte, zeigt dies klar. Doch wird man zugeben müssen, daß diese ethnisirende Richtung nicht in erster, sondern in zweiter Linie, nicht mit klarem Bewußtseyn, sondern nur instinktmäßig gewirkt hat.

Ein wichtiger Wendepunkt in der Entwicklung der Mariaverehrung ist der Nestorianische Streit. Schon seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts hatte man sich gewöhnt, der Maria den dichterisch-ethnisirenden Namen θεοτόκος, Gottesmutter, beizulegen; einer monophysitischen Denkungsart mochte er vorzugsweise zusagen; doch haben ihn Alexander von Alexandrien, Athanasius, Eusebius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Cyrill von Jerusalem, Didymus, Epiphanius unbedenklich gebraucht: Gregor von Nazianz sogar jeden für gottlos erklärt, der seine Gültigkeit bestreite. Nestorius, seit 428 auf dem bischöflichen Stuhle von Constantinopel, konnte schon von dem Standpunkte der antiochenischen Schule, der die beiden Naturen in Christo und ihre Prädikate scharf zu unterscheiden gebot, diese Formel höchstens als uneigentliche Ausdrucksweise gelten lassen, mußte aber ihre Zweckmäßigkeit bestreiten: er wollte die Maria lieber χριστοτόκος genannt wissen. In der That lag in jenem Namen schon der ganze Mariencult wie im Keime beschlossen, und die Opposition des Nestorius gegen denselben war eine vollberechtigte. Anders dachte man in Alexandrien, wo man das Verhältniß der beiden Naturen in Christo mehr nach ihrer concreten Einheit in der Person anschaute. Nestorius fand daher in Cyrill, dem dortigen Bischof, einen heftigen Gegner. Auf der Synode zu Ephesus 431 wurde die exegetisch-begründete Ansicht des Nestorius von der Person Christi verdammt und damit zugleich die Rechtgläubigkeit des Namen θεοτόκος anerkannt. Wie sehr dies dem in der Kirche herrschenden Geiste entsprach, beweist der Enthusiasmus, womit die Stadt Ephesus dies Ereigniß aufnahm: die Einwohner geleiteten am Abend die aus der Sitzung heimkehrenden Väter unter Fackelschein nach Hause; Weiber gingen mit Rauchfässern vor ihnen her, alle Häuser waren festlich erleuchtet. In der That galt diese Freude nicht bloß dem Interesse, welches dieser Streit für die Person Christi hatte; auch die Ehre seiner Mutter schien gerettet. Nie hatte man früher in so maßlosen Prädikaten von ihr geredet, als während dieser Verhandlungen. In Constantinopel rang der Gegner und spätere Nachfolger des Nestorius, der Presbyter Proklus, in seiner ersten, unbestritten ächten Homilie nach Worten, um ihre Herrlichkeit zu preisen: er nannte sie das Paradies des zweiten Adam; die wahrhaftige leichte Wolke, auf welcher der über den Cherubim Thronende fährt; die einzige Brücke Gottes zu den Menschen; den beseelten Strauch der Natur, den das Feuer nicht verbrannt hat; den Webestuhl der Menschwerdung, auf welchem das Gewand der Vereinigung der beiden Naturen auf unaussprechliche Weise gewoben worden ist. In Ephesus predigte nach seinem Siege Cyrill in gleicher Weise: „Sey uns gegrüßt, Maria, Mutter und Jungfrau, durch welche die Dreieinigkeit verherrlicht und angebetet, das Kreuz des Heilands erhöht und verehrt worden ist, durch die der Himmel triumphirt, die Engel sich freuen, die Teufel vertrieben werden, der Versucher überwunden und das gefallene Geschöpf bis zum Himmel erhoben worden ist.“

Unberechenbar waren die Folgen, welche sich an die Entscheidung dieser Versammlung anschloßen. Längst schon hatte man den Märtyrern eine ausgezeichnete Verehrung erwiesen; aus dem Rechte der Verwendung für die Gefallenen, das sie im Anfange des 3. Jahrh. geübt, war in der Vorstellung der Zeit eine heilskräftige Fürbitte für die Sünder geworden; schon Origenes glaubte durch diesen Gedanken sinnig die triumphi-

---

nischen Völker. Wilda hat (Gildewesen im Mittelalter S. 13. 27) nachgewiesen, daß diese noch in späteren christlichen Jahrhunderten die alten heidnischen Trinksprüche und Schwurformeln beibehielten und nur an die Stelle der Namen Odin, Freia und Niord die entsprechenden: Christus, Maria und eines andern Heiligen setzten. Natürlich dachte und erwartete man von diesen ganz dasselbe, wie von den alten Göttern.

rende Gemeinde mit der streitenden zu verknüpfen; Hieronymus hatte gegen Vigilantius den gekrönten Ueberwindern Theilnahme an der Ubiquität des Lammes zugeschrieben; Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa hatten sie in ihren Homilien als gegenwärtig angeredet und sie um ihre Fürsprache gebeten; um das Jahr 431 stand die Heiligenverehrung in ihrer kräftigen Blüthe. Maria trat nun an die Spitze der Märtyrer, gleichsam die Königin dieses himmlischen Chors. Nur ein einziges Beispiel, daß sie vor dieser Zeit angerufen worden wäre, hat uns die reiche kirchliche Literatur aufbewahrt: Gregor von Nazianz erzählt in seiner Gedächtnißrede auf den Märtyrer Cyprian, daß eine Jungfrau Justina, durch die Nachstellungen eines liebenden Jünglings bedrängt, ihre keusche Jungfräulichkeit unter den Schutz der heiligen Jungfrau gestellt habe; sogleich bemächtigte sich der Teufel des Versuchers. Jetzt wurden die Gebete an sie allgemein. Justinian I. erflehte in einem Gesetz (Lib. I. Cod. tit. 27. de offic. praet. Afric. l. 1.) die Fürsprache der Jungfrau, daß Gott durch ihn das römische Reich wieder herstellen möge. In der Dedication des kostbaren Altares, womit er die von ihm erbaute Sophienkirche schmückte, wird aller Segen für Reich und Kirche auf die Fürsprache der heil. Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau erwartet. (*Cedreni* hist. compend. anni 32. Justin. p. 386.) Der Feldherr Narses ehrte sie so hoch, daß er überzeugt war, sie offenbare ihm Zeit und Stunde zum Angriff (Evagr. hist. eccles. IV, 24.) Schon die ephesinische Versammlung war in einer Kirche der Maria θεότοκος gehalten worden. Jetzt wurden ihr immer mehr Kirchen geweiht, Altäre errichtet, Bilder aufgestellt. Der römische Bischof Bonifacius IV. erlangte von Kaiser Phokas, daß ihm das längst verschlossene Pantheon des Agrippa zu Rom übergeben wurde; er entfernte daraus die Standbilder der heidnischen Gottheiten und weihte es 608 zu einem Tempel der Maria ad martyres: der neue christliche Olymp hatte die alte Götterwelt verdrängt. Man darf nicht verkennen, wie sehr dieser Gang auch durch die dogmatische Entwicklung bedingt ist: trotz der Vorsicht, mit welcher das chalcedonische Dogma 451 seine rein negativen Bestimmungen aufstellte, um die Einheit der Person Christi und die Selbständigkeit der beiden Naturen unbeschadet der Vereinigung zu wahren, hat dennoch in der praktischen Anschauung der katholischen Kirche thatsächlich der Monophysitismus gesiegt und das Menschliche in Christo ist von dem Göttlichen absorbirt worden; er wird als Gott gedacht, verehrt, angebetet (noch heute nennt das katholische Volk das Crucifix bezeichnend den Herrgott), aber um so mächtiger drängte das Bedürfniß nach einer weiteren menschlichen Vermittlung, durch welche die göttliche Majestät der menschlichen Beflecktheit zugänglich, die Strenge des Richters für den Gnadesuchenden gemildert wird; keiner der Heiligen konnte sie wirksamer übernehmen, als Maria, die Mutter des Herrn; aus einer Begnadigten wurde sie die Gnadenreiche, die Gnadenspenderin mit einer Milde, wie man sie selbst Christus nicht zutraute.

Dem entsprechen auch die folgenden Zeiten. In den Homilien des Erzbischofs Andreas von Creta (um 650) heißt sie bereits das Diadem der Schönheit, die Ruthe Aarons, das Scepter Davids, die Mittlerin des Gesetzes und der Gnade, die Besiegelung des alten und neuen Testamentes, die gemeinschaftliche Zuflucht aller Christen. Johannes von Damascus (um 750) nennt sie die einzige Königin unter den Königinnen, der der Sohn die ganze Schöpfung unterworfen hat und durch welche die ganze Welt bewahrt wird. Er sieht in ihr die einzige Hoffnung seiner Freude, die Walterin seines Lebens, das feste Pfand seines Heiles (Sermones in Mar. Oper. ed. le Quien II. p. 838. 839. 849. 877). Die Wirkungen dieser Predigten und die Verehrung für die Jungfrau mußten noch steigen durch die Wunder, die man von ihr erzählte. In einem ihr geweihten Kloster zu Jerusalem, erzählt Gregor von Tours (573—595), füllte sie in einer Nacht alle Scheunen mit Korn; der Erzbischof selbst will mittelst eines goldenen Kreuzes, das Reliquien von ihr enthielt, eine Feuersbrunst beschworen haben (de gloria martyr. I, 11). Das Berühmteste aber erzählt ihr der freilich erst im 9. Jahrh. lebende Biograph des Joh. von Damascus, Joh. Juvenalis, Patriarch von Jerusalem, nach. Jo-

hann von Damascus soll nämlich in seiner Jugend Geheimschreiber des Chalifen Abdalmelek gewesen seyn; da ihn nun der Chalif auf untergeschobene Briefe hin im Verdacht der Untreue hatte, ließ er ihm die Hand abhauen; Johannes aber begab sich in seine Hauskapelle, hielt die Hand an den verstümmelten Arm und flehte die Jungfrau um Heilung an; über diesem Gebet versank er in Schlaf und als er erwachte, war das Wunder vollbracht (cap. 17 sq. Jo. Damasc. opera I. pag. XI). Aber nicht bloß Segen erwartete man von ihr, sondern auch Strafe gegen den Frevler. So bedrohte die heil. Radegunda Alle, welche die Ausführung ihres letzten Willens hindern würden, mit der Rache Gottes kraft des heil. Kreuzes und der heil. Maria (Gregor. Tur. Hist. Franc. IX, 42).

Auch die Bilderstreitigkeiten haben viel dazu beigetragen, ihre abergläubische Verehrung fester zu begründen und allgemeiner auszubreiten. Selbst die bilderfeindliche Synode zu Constantinopel im J. 754 sprach dennoch in dem 11. ihrer Anathematismen (Mansi XIII, 345) das Anathema über diejenigen aus, welche läugneten, daß Maria über die sichtbare und unsichtbare Schöpfung erhoben und um ihre Fürbitte anzugehen sey, da sie freien Zugang zu dem von ihr gebornen Gott habe. Die bilderfreundliche Synode von Nicäa aber erklärte im J. 787 (Mansi p. 377), die dem Bilde gewidmete Ehre steige zu dem Urbilde hinan; wer jenes anrufe (ὁ προσκυνῶν), rufe dieses in ihm an. Jetzt wurden die Marienbilder mit denen der übrigen Heiligen nicht bloß in Kirchen, sondern auch in Häusern und auf Wegen ganz allgemein; man zündete vor ihnen Lichter an, beräucherte sie, betete vor ihnen; wer sich dem Mönchsstande widmete, ließ seine abgeschnittene Haare ihr gleichsam in den Schooß fallen. Es bildete sich von nun an begreiflicher Weise auch eine Tradition über ihre Gestalt und ihr Aussehen. Nach dem Mönch und Presbyter Epiphanius (bei *Nicephorus Callistus* h. eccl. l. 2, cap. 23) und Georg Cedrenus (um 1050) soll sie mittlerer Gestalt, bräunlicher Farbe, gelblichen Haars, ovalen Angesichts, schmaler und länglicher Handbildung gewesen seyn. Als das berühmteste Bild galt das, welches angeblich von Lukas stammt *).

---

*) Es knüpft sich daran eine vollständige Legende. Das Bild soll von Lukas kurz vor ihrem Tode im Hause zu Jerusalem auf eine Tischplatte gemalt worden seyn. Beim Brande der Stadt haben es fromme Jungfrauen gerettet; Helena, die Mutter Constantins, soll es bereits gesehen haben. Durch die kaiserliche Prinzessin Eudokia nach Constantinopel geschickt, sey es dann von der Kaiserin Pulcheria in der Kirche der Hodegen aufgestellt worden. Nie zogen die byzantinischen Feldherrn in den Krieg, ohne es vorher begrüßt und sich das Geleite der Jungfrau erbeten zu haben. Die Türken beraubten es seines Schmucks und zerschlugen es. Nach der polnischen Legende hat es Karl der Große bei einem Besuche in Constantinopel von dem griechischen Kaiser zum Geschenk erhalten und dem Czaaren von Rußland, Leo, gegeben, der es auf dem Schlosse Bielo-Ozero unter den Reichskleinodien bewahrte. Von hier soll es 1382 der polnische Statthalter Wladislaus, der selbst Zeuge war, wie es durch seine Wunderkraft mit himmlischen Schaaren die Tartaren zerstreute, nach Czenstochau in Kleinpolen gebracht und den Pauliner Eremiten auf dem Klarenberg geschenkt haben, der dadurch eine berühmte Gnadenstätte wurde. Nach der russischen Tradition wurde es 1150 von Constantinopel nach Wladimir gebracht und 1395 bei Timurs Verheerungszug nach Moskau geflüchtet, wo es gleichfalls die Tartaren 1451 verscheuchte. Ein andres berühmtes Lukasbild ist das von Guadeloupe in Neu-Kastilien. Nach der Legende stand es ursprünglich in der Maria Maggiore zu Rom; auf einen Bittgang, den Gregor I. zu ihm veranstaltete, stillte es die Pest unter Engelserscheinungen. Dennoch schenkte es Gregor nach Sevilla. Bei der Ankunft der Araber verbargen es die Priester an dem Fluß Guadaloupe in einem marmornen Grab. Unter Alphons IX. von Kastilien befahl Maria einem Hirten, das Bild auszugraben und ihr an der Stelle eine Kirche zu erbauen. Es ist der berühmte Gnadenort. Von andern Marienbildern in Italien und Spanien wird erzählt, daß sie entweder von Engeln gemalt oder von Lukas entworfen und von ihnen ausgeführt seyen. Vgl. **Schmid**, Prolusio Mariana V. und Alt, die Heiligenbilder 143 f. Manche Madonnenbilder, wie das berühmte Gnadenbild zu Einsiedeln, sind schwarz; man hat sie darum für alte Isis-

Mit besonderer Vorliebe mußte die Marienverehrung von den germanischen Völkern aufgenommen werden. In dem altgermanischen Karakter lag eine zarte Scheu vor der weiblichen Natur; man ahnte darin etwas Höheres, Reines, Heiliges, ein Geheimniß, vor dem man sich unwillkührlich beugte (das sanctum et providum, das schon Tacitus in der Germania Kap. 8. den deutschen Frauen beilegt), und aus dieser Verehrung erwuchs jener phantastische Frauendienst, der einen wesentlichen Zug in der Romantik des Mittelalters bildete, der unmittelbar neben dem Gottes- und dem Herrendienste seine Stelle fand und mit ihnen die Kreise bildete, in denen sich das fröhliche Ritterthum und der Minnegesang bewegte. Was war natürlicher, als daß Maria den christlich-germanischen und romanischen Völkern die Repräsentantin der in Gott verklärten Weiblichkeit wurde und daß man ihr Bild mit aller Hoheit, Anmuth, Milde, Schönheit, Demuth und Reinheit ausstattete, welche man an den Edelsten ihres Geschlechtes schon enthusiastisch zu bewundern gewohnt war? Die ganze Galanterie des Ritterthums mischte sich in den Mariendienst; selbst der Name unsre Frau (frowe, Herrin, die angebetete Geliebte des Ritters im Unterschiede von wîp Ehefrau) oder notre dame ist daher entlehnt. Zugleich aber trat der ethnisirende Zug, der schon unter den Griechen sich in diese Verehrung mischte, mit aller Stärke hervor; Maria, die Mittlerin und Himmelskönigin, wurde immer mehr der menschlichen Sphäre entrückt; hoch über allem Geschaffenen, selbst über den Engeln, die sie verherrlichen, nimmt sie ihre Stellung unmittelbar an Gottes Throne ein und participirt an seiner Gewalt und Weltregierung.

Der spanische Bischof Ildefonsus von Toledo († 667) schrieb eine eigne Schrift de illibata B. Virginis virginitate contra tres infideles, worin er ihre beständige Virginität gegen die Einwürfe des Jovinian, Helvidius und der Juden mit den Argumenten des Ambrosius und Hieronymus in äußerst schwülstiger Rhetorik von Neuem erweist. Er nennt sie darin seine Herrin und Gebieterin, bittet sie, ihn als Sclaven in ihren Dienst aufzunehmen und ihm Christi Geist zu verleihen, damit er ihr Lob würdig verkündige. Im 9. Jahrh. erneute sich nochmals der Streit über die Geburt der Maria. In einigen Gegenden Deutschlands hatte sich die Meinung verbreitet (die bereits Joh. von Damascus de orthod. fid. IV. cap. 14. verwirft), Jesus habe nicht auf dem gewöhnlichen, sondern auf einem unbekannten Wege (incerto tramite) den Mutterschooß der Maria verlassen. Dies veranlaßte den Ratramnus, Mönch zu Corbie um 845, zu der Streitschrift de eo quod Christus ex virgine natus est (die somit nicht, wie Gieseler II, 1. §. 14. meint, gegen Paschasius gerichtet seyn kann), worin er die Wahrhaftigkeit der menschlichen Geburt des Herrn vertritt. Er gibt übrigens zu, daß Maria vor, in und nach der Geburt Jungfrau gewesen ist und räumt sogar ein, daß sie mit verschlossenem Leibe geboren habe (vgl. Kap. 8). Ebendarum kann man zweifeln, ob die Schrift des Abtes Paschasius Radbertus de partu Virginis gegen ihn gerichtet sey. Dieser bestreitet nämlich den Satz, daß Maria nach dem gewöhnlichen Naturgesetze geboren habe, weil dieses mit dem Fluch der Sünde behaftet sey, Christus aber nicht unter dem Fluche geboren seyn könne. Wenn er daraus weiter folgert, daß Maria mit verschlossenem Leibe und ohne alle Schmerzen geboren habe, so hat er damit, wie wir bereits sahen, nichts Neues ausgesprochen, sondern nur die herkömmlichen Ansichten aufgenommen, denen auch Ratramnus nicht widersprach. Uebrigens blieb diese Ansicht von der Geburt der Maria in der römischen Kirche siegreich; selbst Mabillon und Petavius haben sie vertreten, ja sogar unter den lutherischen Theologen fand sie theilweise Billigung (vgl. *Walchii* hist. controv. Saec. IX. de partu Virginis. Gött. 1758. 4.).

Eine noch glanzvollere Periode für die Marienverehrung eröffnete sich mit dem 11. Jahrh. Fulbert, Bischof von Chartres († 1029), beweist durch Beispiele, daß sie

---

bilder gehalten, allein die schwarze Farbe erklärt sich wohl richtiger aus dem Hohenlied 1, 5: Ich bin schwarz, aber gar lieblich!

als die Gebieterin der Christenheit allenthalben zu befehlen habe, Engel zu ihrem Dienste aussende, Verträge mit der Hölle annullire und dem Sünder, wie dem Gerechten, auf ihre Anrufung unermeßliche Wohlthaten zuwenden könne (Serm. I. de nativit. Mar.). Peter Damiani, der berühmte Freund Gregors VII. und Meister der von ihm höchst wirksam empfohlenen Geißeldisciplin († 1072), nimmt noch kühneren Schwung. Ihm ist Maria die vollendete Kreatur; er nennt sie geradezu vergottet (deificata), alle Gewalt ist ihr im Himmel und auf Erden gegeben, kein Ding unmöglich, sogar Verzweifelnde richtet sie zur Hoffnung der Seligkeit auf. Sie tritt vor den goldenen Altar der Versöhnung, nicht als Magd, sondern als Herrin, befehlend, nicht bittend (Serm. I. de nativit.). Sie ist das goldne Bett, auf welchem Gott ermüdet von der Menschen und Engel Treiben sich niederlegt und Ruhe findet. In wahrhafter Verzückung erzählt der alte ascetische Einsiedler die Vorbereitungen zur Verkündigung: die vernünftige Kreatur fällt, der Allmächtige birgt schweigend seine Verlegenheit, endlich wird Maria geboren und entfaltet in ihrer Blüthe einen solchen Zauber der Schönheit, daß sie selbst das Auge Gottes reizt; in heftiger Liebe entbrannt, singt er das ganze hohe Lied zu ihrer Ehre; unfähig, seine Leidenschaft zurückzuhalten, sammelt er die Engel und verkündigt den Staunenden seinen Rathschluß, daß wie durch ihn Alles geschaffen, so auch durch sie Alles erneuert werden soll. Dieser Beschluß wird in Schrift gefaßt dem Gabriel übergeben u. s. w. (Serm. IX. de annunc.). Bernhard von Clairvaux predigt (Serm. II. in Pentecost. cap. 4.): Auf Maria sehen die Bewohner des Himmels, wie der Hölle; jene, um wiederhergestellt, diese, um erlöset zu werden; in ihr finden die Engel ihre Lust, die Gerechten Gnade, die Sünder Vergebung in Ewigkeit. Er fragt seine Zuhörer (Serm. in nativit. b. M. cap. 4.): Fürchtest du in dem Sohne die göttliche Majestät, weil er, obgleich Mensch geworden, doch Gott geblieben ist? Willst du einen Fürsprecher (advocatum) auch vor ihm haben? Nimm deine Zuflucht zu Maria, rein ist in ihr die Menschheit — — es wird die Mutter der Sohn, es wird den Sohn der Vater erhören. Er betet zu ihr (Serm. II. de adventu Dei cap. 5): Durch Dich haben wir Zugang zum Sohn, gesegnete Erfinderin der Gnade, Erzeugerin des Lebens, Mutter des Heils, daß durch dich uns aufnehme, der uns durch dich geschenket ist. — Die Fülle deiner Liebe bedecke die Größe unserer Sünden. Abt Ruprecht von Deutz († 1135), der überhaupt in seiner Auslegung des Hohenlieds zuerst den Gedanken Damianis durchführte, daß dieses eine durchgängige Beziehung auf Maria habe, findet in den Gewürzbergen (8, 14) die Heiligen angedeutet: der Berg der Berge aber, die Heilige der Heiligen ist Maria, die Braut Gottes, von der der Psalmist gesungen: Ich hebe meine Augen zu den Bergen, von denen mir Hülfe kommt. Bonaventura (Serm. I. de b. Virg.) sieht in ihr den Fels, der in dem Leiden des Herrn allein nicht wankte und auf den er darum seine Kirche gebaut hat.

Nicht bloß die Theologen huldigten diesem romantischen Enthusiasmus, auch jene großen deutschen Dichter, welche im 13. Jahrh. die erste Blüthenzeit unserer deutschen Nationalliteratur begründet haben, ein Walther von der Vogelweide, ein Gottfried von Straßburg, ein Konrad von Würzburg wetteiferten in der Besingung der Maria. Die Herrlichkeit Christi wird verdunkelt von dem Glanze, der die gebenedeite Mittlerin, die Himmelskaiserin, die Mutter der Christenheit strahlend umfließt. Ihren Ruhm würdig zu besingen, reicht die Armuth der Sprache nicht hin: „Gras und Laub, Regentropfen und Sterne, wenn jedem eine Zunge geliehen würde, könnten doch ihr Lob nicht aussprechen; sie heißt darum Maria, weil sich alle Güte in ihr vereinigt, wie das Meer (maria) alle Flüsse aufnimmt und sammelt“. Rainmar von Zweter (Hagen, Minnesinger II, 175) überbietet noch mit seinen göttlichen Liebesgedanken den alten Damiani, wenn er singt: „durch Minne ward der Alte jung, der immer war ohn' Ende; vom Himmel that er einen Sprung herab in dies Elende, ein Gott und drei Genende (Namen oder Personen der Trinität) empfingen von einer Magd Jugend. Das geschah durch Minne“. Wilhelm Grimm füllt in der Einleitung zur goldenen Schmiede

Konrads von Würzburg 16 Seiten mit den Prädikaten, welche ihr die Dichter beilegen.

Auch die Malerei, deren Wiederaufleben in dieselbe Zeit fällt, fand an Maria einen fruchtbaren Stoff. Seit Cimabue (geb. um 1240) wurde es Sitte, sie in jugendlichem Alter, gegen das Ende des Mittelalters als Mädchen von 15—20 Jahren und in den Formen idealer Schönheit darzustellen. Als bedeutungsvolles Kunstsymbol eignet ihr der weite Mantel der Gnade, der die Fürbitterin und Versöhnerin bezeichnet. In den Marienstatuen erscheint sie nach Offenb. 12, 1. von einer strahlenden Sonne umgeben, auf dem Haupte eine Krone von 12 Sternen, in der einen Hand das Scepter, auf dem andern Arm das Kind, zu ihren Füßen den Mond, der auf der Erdkugel steht, um welche sich eine Schlange windet mit dem Apfel im Maul. Die unbefleckte Virginität in der Geburt wird symbolisch dargestellt in den Bildern des feurigen Busches (2 Mos. 3, 2.), des Aaron mit der blühenden Mandelruthe (4 Mos. 17.), des Gideon mit dem Widderfell (Richt. 6, 37. 38.), der verschlossenen Pforte, vor der ein Mann kniet (Ezech. 44, 1 f.). So auf zwei Gemälden der Nürnberger Lorenzen- und Sebalduskirchen. Wir sehen, diese Schöpfungen beruhten nicht auf Eingebungen künstlerischer Phantasie, in ihnen reflektirten sich nur die kirchlichen Vorstellungen, in deren Dienst sich alle bildenden Künste der Zeit stellten, durch sie wurden die theologischen Ideen in das Herz des katholischen Volkslebens hineingetragen und die Himmelskönigin verklärt; selbst in den Streitigkeiten, welche zwischen Scotisten und Thomisten über die unbefleckte Empfängniß geführt wurden, hat die Kunst Partei ergriffen, für dieselben in einer Zeit, wo der Bürger noch wenig las, Theilnahme erweckt und den Sieg der frömmer scheinenden Theorie unterstützt. Besonders beliebt waren auch solche Motive aus der Jugend Mariä, welche aus den apokryphischen Evangelien in die Legende übergegangen waren und nicht bloß bei'm Volke, sondern auch bei der Geistlichkeit allgemeinen Glauben gefunden hatten.

Nach diesen Vorgängen läßt sich erwarten, daß der Mariacultus auch im kirchlichen Leben immer festeren Boden gewann und sich in bestimmten Ordnungen ausprägte: er trat t h a t s ä c h l i c h mit voller Gleichberechtigung der Verehrung Christi zur Seite. Zwar machte die Theologie einen Unterschied zwischen der Dulia, welche den Heiligen, und der Latria, welche Christus und Gott zukommt; zwar fehlte es nicht an manchen besonnenen Warnungen, die Verehrung der Mutter nicht gegen ihren Willen auf Kosten der Ehre ihres Sohnes zu erweitern, aber schon insofern man der Maria die Hyperdulia zuerkannte (Thom. Secunda secundae Qu. 103. Art. 4), überflügelte ihr Cult weit den der andern Heiligen, und selbst der kleine Abstand, welcher sie noch von Christo trennte, verlor sich für die Praxis gänzlich. Seit dem 11. Jahrh. widmete man ihr zuerst in den Klöstern ein Officium und heiligte ihr den Samstag, wie Christo der Sonntag geheiligt war. Damiani besonders war eifrig bemüht, diesen neuen Schöpfungen — er selbst ist Verfasser eines solchen Officium — weitere Verbreitung zu verschaffen, obgleich es nicht an manchem Widerstande fehlte. Auf dem Concile zu Clermont dehnte Urban II. 1095 die Recitation des Officium auf den gesammten Klerus aus. Im 25. Kanon verfällt das Concil von Toulouse 1229 alle christlichen Hausväter und Hausmütter, welche es versäumen, am Sonnabend zu Ehren der Jungfrau die Kirche zu besuchen, in eine Geldstrafe. Damiani bemerkt (opusc. XXXIII. de bono suffragiorum c. 4.): der Sabbath, an welchem Gott geruht habe, eigne darum der Maria, weil sie das Haus der Weisheit und das heilige Ruhebett Gottes sey; W i l h e l m D u r a n t i (Ration. div. offic. lib. IV. cap. 1. §. 31—35.) führt noch folgende mystische Gründe an: Maria allein habe am großen Sabbath der Passionswoche den Glauben zweifellos bewahrt; wie der Sabbath die Pforte zum Sonntag sey, so Maria die Pforte zum Himmelreich. Auch die Vigilien der hohen Feste wurden der Himmelskönigin gewidmet und Viele fasteten an ihnen und am Samstag, oft sogar bei Wasser und Brod, in der Hoffnung, von ihr zu erwirken, daß sie nicht ohne Beichte und Absolution vom Tode ereilt würden.

Namentlich aus dem reichen Schatze der hymnologischen Literatur lassen sich viele Belege dafür geben, wie der Maria in dem kirchlichen Bewußtseyn und Leben immer mehr göttliche Prädikate und Gnadenwirkungen beigelegt wurden. Wir beschränken uns auf wenige Beispiele. Im 14. oder 15. Jahrh. wurde die Notker'sche Sequenz: Sancti spiritus adsit nobis gratia (s. *Daniel*, Thesaur. hymnol. II, 16) auf die Maria umgedichtet (ebendas. II, 185). Es heißt darin: du (heil. Geist) hast die Propheten inspirirt, daß sie die Empfängniß Gottes durch Maria weissagten und die Apostel gekräftigt, daß sie den von Maria geborenen Gott bezeugten. — In der Weltschöpfung ist Maria vorgebildet. — Du, Maria, hast die in Sünden versunkene Welt wiederhergestellt, hast den Götzendienst und seine grausamen Gesetze entkräftet. Bekannt ist der kirchliche Hymnus: o felix puerpera, worin sie als mediatrix hominum, ablutrixque criminum, consolatrix omnium, peccatorum venia angeredet, worin ihr zugemuthet wird, sie soll ihrem Sohne nach dem Rechte der Mutter gebieten: da in vitae vespera bene mori, worin ihr sogar die Auferweckung der Todten beigelegt wird. Das Frevelhafteste leistete in dieser Beziehung das sogenannte Psalterium Mariae magnum, als dessen Urheber man den Bonaventura ansah *). Es werden darin die 150 Psalmen geradezu in Mariagebete travestirt und, wie sich von selbst versteht, alle göttliche Prädikate auf sie transferirt.

Gegen das Ende des 11. Jahrh. lassen sich schon im Abendlande über 100 ihr geweihte Klöster nennen, deren Namen geschichtlich aufgezeichnet sind; wie viele mögen bestanden haben, die kein Jahrbuch nennt. Klöden (zur Geschichte der Marienverehrung. Berlin 1840) zählt gegen das Ende des 14. Jahrh. in der Altmark allein 42 ihr gewidmete Stadtkirchen; in der Neumark war sie fast in allen Kirchen Patronin und doch begann die blühendste Zeit ihres Cultus in den brandenburgischen Ländern erst im folgenden Jahrhundert. Begreiflicher Weise waren auch ihre Reliquien vor allen andern gesucht und wunderthätig. Die Kirche zu Chartres besaß ihr Hemd: als Rollo, der Normannenführer, am Ende des 9. Jahrh. die Stadt belagerte, schlug ihn der Bischof mit Hülfe der Reliquien zurück. Die Klosterkirche zu Fleury bewahrte von ihrer Milch; das Kloster Trenorch in Frankreich die Gewänder, die sie theils für sich, theils für ihren Sohn gewoben; dem Kloster Monte Cassino schenkte Benedikt VIII. ein Stück von ihrem Schleier. Das bedeutendste Kabinet aus ihrem Nachlasse hatte sich der römische Kaiser Karl IV. angelegt: außer den Dupletten sämmtlicher bisher genannten Stücke kommen auch einige unica (?) vor, nämlich ein Rest der Wachskerze, die bei ihrem Tod brannte, und ein Palmzweig, den die Apostel vor ihrer Bahre hertrugen. Vergebens bezweifelte einer ihrer begeisterten Verehrer, der selbst ein Werk zu ihrem Lobe geschrieben, der Abt Guibert von Nogent († 1124), daß Maria jemals einen Tropfen Milch aus ihrer Brust gedrückt habe, damit ihn die Nachwelt verehre; solche Stimmen machten bereits keinen Eindruck mehr. Die berühmteste Reliquie aber ist unstreitig ihr Wohnhaus, welches 1291 (wo Palästina den Abendländern völlig verloren ging) die Engel nach Tersate in Dalmatien, drei Jahre später aber nach Recanati in Picenum getragen haben sollen. Obgleich die Erzählung erst (vgl. Gieseler II. 4. §. 145. Not. m.) nach dem Jahre 1450 entstanden ist, gaben doch die Münchner historisch-politischen Blätter im vorigen Jahre (1856) naiv zu bedenken; wer sie läugne, möge sich erinnern, daß er es mit Zeugnissen der Geschichte zu thun habe. Diese Legende machte übrigens den Ort

---

*) Daß Bonaventura diesen Psalter nicht verfaßt haben kann, hat bereits Chemnitz (Examen conc. Tridentini. Francof. 1619. Fol. 595) gesehen, er theilt ihn nur als katholisches Produkt mit, um zu beweisen, welchen Götzendienst man mit Maria getrieben hat. ***Oudin***, de script. eccles. Leipz. Ausg. III, 411, sowie die histoire litt. de France XIX, 283., sprechen ihn gleichfalls nach Geist und Styl dem seraphischen Doktor ab. Auch das sog. kleine Marienpsalterium in den Werken Bonaventura's hat diesen nicht zum Verfasser. Es besteht aus 150 vierzeiligen Versen, deren jeder mit Ave beginnt.

(Lauretum oder Loretto) zu einer berühmten Gnaden- und Wallfarthsstätte. Hier besiegelte der nachmalige Kaiser Ferdinand II. sein Gelübde, den Protestantismus in seinen Erblanden zu vernichten (s. d. Art. Loretto).

Besondere Verehrung genoß Maria in den Orden. Der deutsche Ritterorden (Equites Teutonici hospitalis S. Mariae Virg. Hierosolymitani) hatte sie zur Patronin und alle seine Kirchen standen unter ihrem Schutz. Die Dominikaner widmeten ihr seit 1270 den Rosenkranz (s. d. Art.) durch dessen Erfindung, wie Gieseler treffend sagt (II, 2. §. 78.), der Gebetsmechanismus sich vollendete und zwischen Gott und der Maria theilte. Die Franziskaner creiferten sich für ihre unbefleckte Empfängniß. Ihrer ganz besonderen Gunst aber rühmten sich die Karmeliter, die sich seit 1245 fratres b. Mariae de monte Carmelo nannten. In schwerer Bedrängniß soll sie dem 6. Generale, Simon Stock, auf sein Gebet 1246 mit großem Gefolge erschienen seyn und ihm ein Scapulier mit den Worten überreicht haben: dies sey das Privilegium für dich und alle Karmeliter! wer in demselben stirbt, wird das ewige Feuer nicht erleiden. Die Erzählung ist zwar, wie Launoi nachgewiesen hat, erst im 15. Jahrh. entstanden, nichtsdestoweniger hat sie Benedikt XIV. für glaubwürdig erklärt. Durch die Scapulierbruderschaft, welche in weiter Ausdehnung besteht, können auch Laien an diesem Ordensschatze theilnehmen (vgl. den Art. Karmeliter). Weit älter sind andere Marienbruderschaften. An der Grenze des 14. und 15. Jahrh. vereinigten sich allenthalben gleichgesinnte Marienverehrer zu sogenannten Liebfrauengilden; sie verpflichteten sich, die Marienfeste besonders feierlich, namentlich mit Almosenvertheilung, zu begehen, garantirten sich gegenseitig anständiges Begräbniß, Leichenbegleitung und Seelenmessen und legten zu dem Ende aus regelmäßigen Beiträgen eine gemeinsame Kasse an. Die Zusammenkünfte wurden meist mit einem frohen Mahle geschlossen. Oft lehnten sich solche Vereine an ein Kloster und sicherten sich dadurch Antheil an dessen Privilegien und Verdiensten. Namentlich waren die Dominikaner bemüht, die von ihnen gestiftete Bruderschaft des Rosenkranzes (die erste von Jac. Sprenger 1475 in Köln gegründet) zu verbreiten. Eine adelige Brüderschaft unserer lieben Frauen, auch Gesellschaft zum Schwanenorden genannt, stiftete der enthusiastische Marienverehrer Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg im J. 1443. Nach ihrem Vorbilde ließ er im J. 1452 auch eine Mariengilde bei der Nicolaikirche zu Berlin für den Bürgerstand gründen (Klöden S. 82 f. 89 f.). Es versteht sich von selbst, daß alle diese Stiftungen mit reichen Ablässen ausgestattet wurden.

Im Zeitalter der Reformation erfuhr die Marienverehrung in katholischen Ländern nur eine vorübergehende Beschränkung. Der Jesuitenorden belebte sie, wie alle mittelalterlichen Institutionen mit neuem Enthusiasmus. Salmeron analysirte in frommem Spiel, dessen Leerheit er sich selbst nicht verheimlichte, ihren Namen in: Mater Misericordiae, Advocata Afflictorum, Refugium Redeuntium, Inventrix Justitiae, i. e. quum Innocentiae, tum Indulgentiae, Amica Angelorum. Nach dem Vorgang des fanatischen Bernhardino de Bustis († nach 1500) und des Pelwart von Temeswar († 1500) stellten Jesuiten, wie Alfons Salmeron, Anton Possevin und Andere den Satz auf, daß die ganze heilige Schrift in Maria ihren mystischen Inhalt und ihren Einheitspunkt habe; ja daß sie an der Abfassung des Neuen Testamentes näher noch betheiligt sey, als der heilige Geist, wurde nicht selten behauptet. Der Jesuite Christian von Vega interpretirte nach solchen hermeneutischen Grundsätzen die Schöpfungsgeschichte: Im Anfang schuf Gott Joachim und Anna, Anna aber war unfruchtbar, Trauer war auf ihrem Angesichte, und der heil. Geist schwebte tröstend über ihren Thränen. Da sprach Gott, es werde Licht, d. h. die Jungfrau u. s. w. Der erneute Aufschwung des Mariencultus wird durch eine Menge ihr gestifteter weiblicher Orden bezeugt, es gab: Sorores Theatinae Conceptionis immaculatae, Religiosae Praesentationis, Annuntiationis, Visitationis, Septem dolorum, Assumptionis M. V., Servae B. M. secundi et tertii ordinis, Virgines dictae filiae B. M., Religiosae B. M. Refugii, Charitatis, Misericordiae u. s. w. Die Meisten dieser Genossenschaften, über welche Schmid

in der 10. Prolusio Mariana ausführliche Nachrichten gibt, sind in der Regenerationsperiode im 16. und 17. Jahrh. entstanden; nur wenige bestanden schon vorher und erhielten jetzt neues Leben. An der Grenze des 17. und 18. Jahrh. richtete sich der Geist einer neuen Zeit, welche theils durch die Jansenistischen Bewegungen, theils durch literärische Bestrebungen hervorgerufen worden war und sich besonders der katholischen Kirche fühlbar machte, auch gegen die Marienverehrung. Adam Baillet, der zuerst den Versuch gemacht hat, die Heiligengeschichte kritisch zu behandeln, erklärte in seiner Schrift de la dévotion à la Ste. Vierge. Paris 1693, daß alle der Jungfrau von der Kirche beigelegten Vorzüge unwahre Schmeicheleien seyen und forderte Beschränkung ihres Cultus. Muratori in seinen Esercizi Spirituali 1723 gestand ihrer Verehrung zwar die Löblichkeit und Nützlichkeit, aber nicht die Nothwendigkeit zu. In Köln gab 1673 ein Rechtsgelehrter im Dienste des Fürsten von Schwarzenberg, Adam von Widenfeld, seine monita salutaria a B. Virgine ad indiscretos cultores heraus. In diesem Buche, das in mehrere Sprachen übersetzt, von Bourdaloue bekämpft, vom Pabste verdammt, vom Bischof Choiseul von Tournay und mehreren angesehenen katholischen Theologen empfohlen worden ist, lehnt Maria selbst die Anrede: Mittlerin, Fürsprecherin, Mutter der Barmherzigkeit, ab, erklärt sich mit Abscheu gegen jede Liebe zu ihr, welche der Liebe Gottes Abbruch thue, und verbietet den Schmuck ihrer Bilder und die Erleuchtung ihrer Altäre. In Salzburg bildete sich unter der Regierung desselben Erzbischofs von Firmian, der die Protestanten ausgetrieben hatte, 1740 ein Verein junger hochgebildeter Männer, zum Theil aus Adeligen und Geistlichen, zur freimüthigen Besprechung wissenschaftlicher, namentlich kirchengeschichtlicher Fragen; Joseph von Thun, nachmals Bischof von Gurk, und der treffliche erzbischöfliche Bibliothekar Johann Baptist de Gaspari ragten darin vor allen Andern hervor und wirkten in Muratori's Geist. Die Benediktiner, damals im Besitze der Universität, und die Kapuziner fühlten sich durch diese Bestrebungen zu extravaganter Opposition gereizt: einer der letzteren verstieg sich in einer Predigt zu der Behauptung: das Reich der Gerechtigkeit und Gnade sey zwischen Gott und Maria getheilt; als aber der Prokanzler der Universität, P. Bökhn, bei einer Procession nach Maria Plain die Exercitien des ehrwürdigen Muratori zur Zielscheibe seiner plumpen Angriffe machte und das Volk mit dem Vorgeben fanatisirte, die Religion stehe in Gefahr, — längst hatte man ausgestreut, die Freunde Muratori's seyen Freimaurer und nennten sich nach ihm liberi murarii — veranlaßte der Erzbischof Firmian Gaspari 1741, eine Schrift abzufassen, worin er, reich an Wissen und sprudelndem Witz, in ächt römischem Ausdruck nachwies, daß die Verehrung Maria's zwar nützlich und löblich, aber nicht nothwendig sey. Die Niederlage der Mönche war so vollständig, daß bald darauf die von ihnen innegehabten akademischen Lehrstühle mit Männern der Wissenschaft besetzt wurden und sich längere Zeit ein Erasmischer Geist in dieser Bildungsanstalt erhielt. Im Geiste dieses Fortschritts war auch der Hirtenbrief abgefaßt, den am 1. Januar 1752 der Erzbischof von Wien, Johann Joseph Graf Trautson von Falkenstein, in seine Diöcese ausgehen ließ und worin er das Vertrauen der Gläubigen von den Heiligen und ihren Bildern an das Verdienst Christi wies. Solche Bestrebungen waren die Vorboten der Josephinischen Reform, die seit 1780 nur zu rasch gegen die verdüsternden Superstitionen der römischen Kirche vorschritt. 1784 wurden auf kaiserlichen Befehl die goldnen und silbernen Herzen, Hände und Füße, womit die fromme Einfalt die Marienbilder behängt hatte, mit den andern Votivgaben aus den Kirchen geschafft; auch die fernere Austheilung von Scapulieren, Gürteln, Amuleten, Medaillen und anderem Heiligenkram verboten. In dem Hirtenbriefe von 1782 erinnert der ehrwürdige Erzbischof Hieronymus von Salzburg, daß Gott nicht ein zorniger Richter, sondern die Liebe sey, daß man nicht erst der Maria und anderer Heiligen als feile und bestechbare Advocaten bedürfe, um ihn zur Milde zu bewegen, daß selbst Maria nur ein tief unter ihm stehendes Geschöpf sey und höchstens bitten könne, ihre Fürbitte aber gewiß nur auf geistliche Gaben beschränke. Wie nahe grenzen doch oft in einer

Zeit Licht und Finsterniß, die äußersten Gegensätze an einander! Zwei Jahre später, 1784, ließ der Stifter des Redemptoristenordens, Alfons von Liguori, in Venedig sein berüchtigtes Buch: Les gloires de Marie erscheinen, worin er das Stärkste und Uebertriebenste, was jemals in Zeiten des Mittelalters und der jesuitischen Reaktion von den enthusiastischsten Mönchen gesagt worden ist, neu zusammenstellte und mit noch stärkeren Behauptungen erläuterte. Mit welcher Treuherzigkeit erzählt er, um nur ein Beispiel anzuführen: es werde in den französischen Chroniken berichtet, der P. Leo habe zwei Leitern in einer Vision gesehen, auf der rothen sey Christus, auf der weißen Maria gestanden; die, welche auf der erstern versucht hätten hinanzuklimmen, seyen stets herabgesunken, und jeder spätere Versuch sey gleich erfolglos geblieben, bis eine Stimme sie ermahnte, ihr Beginnen an der zweiten zu wiederholen; P. Leo habe gesehen, wie sie glücklich bis zur obersten Sprosse stiegen, denn Maria reichte ihnen die Hand und sie gingen zum Paradiese ein. Er glaubt es dem Abte Guerricus auf das Wort, wenn dieser Christum zu Maria sagen läßt: Ich setze dich auf den Thron der Gnade, denn du hast mich mit deiner Menschheit bekleidet, darum bekleide ich dich mit meiner Gottheit, d. h. mit meiner Allmacht. Ja, er behauptet dreist, Gott erhöre Maria's Gebete, als wären es Befehle; sie könne sogar Seelen aus der Hölle retten. Wer hätte gedacht, daß dieser Liguori die katholische Zukunft für sich habe? Und doch hat dieselbe restaurative Politik der Hierarchie, die ihn heilig sprach, auch den ganzen abgelebten Mariencult wieder gewaltsam auf den Stamm unsrer geschichtlichen Entwicklung gepropft. Indessen wurde Liguori noch weit überboten durch ein literärisches Product der jüngsten Zeit. Nach dem Vorgange des Jesuiten Claude Perrot nämlich versuchte der Professor am Seminare zu Paderborn, Lic. theol. Oswald, in seiner 1850 erschienenen dogmatischen Mariologie, deren spekulativen Gehalt sein damaliger College, Prof. Friedr. Michelis, über alle Maßen herausstrich, nachzuweisen, daß Maria Miterlöserin sey und die Verdienste Christi namentlich für das weibliche Geschlecht ergänzen müsse, weil dieses durch die Uebertretung der Eva eine größere Schuld trage, als das männliche. Die miterlösende Thätigkeit Maria's setze sich im Abendmahle fort; ihr Leib, nicht gestorben, nicht verweset, habe im Zustande der Verklärung die Fähigkeit, sich zu vervielfältigen und sey in der Eucharistie mit gegenwärtig, in welcher neben dem Leibe des Herrn auch die Milch der Jungfrau, aber nur von den Frauen empfangen werde. Auch in den übrigen Sakramenten werde zugleich eine marianische Gnade mitgetheilt, darum komme dem Priester, als Diener Christi und der Maria zugleich, eine „androgyne", d. h. cölibatäre Stellung zu. Der gelehrte Prälat Leu zu Luzern warnte besonnen vor solchen Uebertreibungen; sind wir recht berichtet, so wurde in Rom auf den Antrag eines angesehenen deutschen Prälaten, den doch der Spott der Gegner über solches Gebräu aus Aberglauben und Aberwitz unangenehm berührte, die Oswaldische Schrift durch die Congregation des Index verboten.

Der Entwicklungsgang, den die Verehrung der Jungfrau genommen hat, stellt sich uns noch dar in der Geschichte ihrer Feste *) und in der Erörterung der Ideen, aus welchen dieselben erwachsen sind.

1) Mariä Verkündigung (*ἡμέρα ἀσπασμοῦ, χαριτισμοῦ, εὐαγγελισμοῦ*, annuntiatio domini s. Mariae, *ἡμέρα ἐνσαρκώσεως*, festum incarnationis s. conceptionis

---

*) Bei der Untersuchung, wo und wann die Marienfeste zuerst erwähnt werden, ist abzusehen von allen untergeschobenen, in eine frühere Zeit gerückten oder unsicheren Quellenschriften, auf welche katholische Schriftsteller sich meist berufen; dahin gehören z. B. die sämmtlichen Sermonen des Ildefonsus von Toledo, das dem Sabas beigelegte Typikon, die 2. und 3. Homilie des Proklus u. s. w. Georg von Nikomedien lebte nicht im 7., sondern 9. Jahrh.; die Homilien des Germanus dürften vielleicht eher dem Patriarchen dieses Namens im 13., als im 8. Jahrh. angehören; die älteren Sacramentarien haben viele Interpolationen erlitten, der liber pontificalis (vgl. Gieseler I, 2, 484. Anm. 1) gleichfalls.

Christi) galt der Ankündigung der Geburt Christi durch den Engel; da die alte Kirche den Moment der Verkündigung mit dem der Empfängniß zusammenfallen ließ — denn durch das Wort des Engels, glaubte man, habe Maria mittelst des Ohres den Logos (verbum) empfangen — so wurde das Fest eigentlich zum Gedächtniß der Empfängniß Christi begangen und hieß darum auch Fest der Fleischwerdung. Danach bestimmte sich auch die Stellung desselben zum Kirchenjahr, am 25. März, gerade 9 Monate vor dem Christfest; in vielen Ländern bezeichnet es, selbst noch im späten Mittelalter, den Anfang des Kirchenjahrs. Die ersten ganz sichern Erwähnungen gehören dem 7. Jahrh. an: die Homilie des Andreas von Kreta (um 650) εἰς τὸν εὐαγγελισμόν, das 10. Concil von Toledo 656 (can. 1) und das Trullanum 692 (can. 52). Zu Toledo wurde es auf die Octave vor dem Christtag, auf den 18. December verlegt, weil der zur Freude einladende Festkarakter mit dem schwermüthigen Ernste der Quadragesima unvereinbar schien. Auch die mailändische Kirche feierte es im December. Zuletzt siegte die römische Observanz des 25. März; nur wenn dieser in die Charwoche fällt, wird es Montag nach Quasimodogeniti gefeiert. In Rom stattet an dem Verkündigungsfeste die Bruderschaft Annunciata in der Dominikanerkirche Maria sopra Minerva eine Anzahl Jungfrauen, theils für die Ehe, theils für das Kloster aus.

2) Mariä Reinigung oder Lichtmeß (festum purificationis Mariae, praesentationis Domini, Simeonis et Hannae oder bloß Simeonis, candelarum sive luminum, occursus, ὑπαπάντη, ὑπάντη oder ὑπάντησις τοῦ κυρίου, der Name καθαρισμός ist der griechischen Kirche fremd) zur Erinnerung an die Darstellung Jesu im Tempel, also gleichfalls ursprünglich ein Herrnfest. Da nach 3 Mos. 12, 2—7. die Wöchnerin, die einen Knaben geboren hatte, 40 Tage abwarten mußte, bevor sie das Reinigungsopfer bringen durfte, so ergab sich für dieses Fest, vom 25. December an gerechnet, der 2. Februar. Nach Georg Cedrenus (comp. hist. ed. Paris. 366) soll es in der griechischen Kirche zuerst unter Justinus (518—527), nach Georg Hamartolus, einem Schriftsteller des 9. Jahrh. (bei *Leo Allatius* de hebd. Graec. p. 1404) erst unter Justinian I. (527—565) eingeführt worden seyn und zwar auf Veranlassung eines großen Erdbebens und einer verheerenden Seuche, damit (wie das Auctarium Ursicampinum zu Siegberts von Gemblours Chron. ad. an. 542. bemerkt) der Erlöser, der dem Simeon im Tempel begegnet war, auch den bedrängten Völkern gnädig zu Hülfe käme. Die abendländischen Schriftsteller suchten eine Beziehung desselben auf die altrömischen Lustrationen, welche Numa im Februar dem Februo, d. i. Pluto als dem februirenden (reinigenden) Gotte gestiftet haben soll und die sie durch die christliche Feier ersetzt glaubten, So Beda der Ehrwürdige. Erst im Abendlande, wohin es sich aus dem Orient verpflanzt hatte, erhielt es die Beziehung auf die Jungfrau; da es aber schwierig war, mit der Vorstellung von ihrer absoluten Reinheit die Nothwendigkeit ihrer Reinigung zu verbinden, so mußte man zu künstlichen Combinationen greifen. Paschasius Radbertus, nach dem sie sogar ohne Blutverlust geboren hat, sagt in seiner Schrift de partu virginis, sie habe sich nur formell dem gesetzlichen Reinigungsritus unterzogen, weil das Gesetz noch nicht durch die Gnade aufgehoben gewesen sey und sie folglich ebenso, wie Christus, unter dem Gesetze gestanden habe. Bei der Feier pflegten schon zu Beda's Zeit Priester und Gemeinde mit brennenden Wachskerzen und Gesang aus der Kirche durch die Stadt zu ziehen, ohne Zweifel ein altrömischer Ritus. Nach der heutigen Sitte werden die Kerzen in der Kirche an dem Tage selbst geweiht. Das erste Fest, welches von vorn herein der Verherrlichung der Jungfrau galt, ist

3) Mariä Geburt (γενέθλιον, γενέσιον τῆς θεοτόκου, nativitas, natalis b. M. V.), zu Augustins Zeit, der ausdrücklich bemerkt, daß nur das Geburtsfest Jesu und des Täufers kirchlich gefeiert werde (serm. 287. 292), noch unbekannt und zuerst durch die Homilien des Andreas von Kreta auf diesen Tag bezeugt (um 650). Im 8. Jahrh. führt es bereits das römische Calendarium Frontonis (ed. Fabric. p. 226) auf; gleichwohl kommt es in dem Festkatalog der Fränkischen Capitularien (I, c. 158) und des

Mainzer Conciles vom J. 813 (can. 36) noch nicht vor. Wenn manche Gelehrte, wie Thomassin, seine Feier in Frankreich erst um das J. 1000 beginnen lassen, so ist dagegen zu erinnern, was schon Paschasius Radbertus de partu virginis bezeugt, daß nun der Geburtstag der Maria neben dem Jesu und des Täufers und zwar ex auctoritate ecclesiae begangen werde. Seine Einführung in Frankreich muß daher in die Zeit Karls des Kahlen fallen. Aus welchen Gründen man es auf den 8. September verlegte, ist unbekannt. Nach Wilhelm Duranti wäre bereits zu Gregors IX. Zeit am 15. September die Octave im Gebrauch gewesen; er erzählt nämlich, lange sey dieselbe vernachlässigt worden, als aber nach dem Tode dieses Pabstes die Cardinäle sich über die Wahl seines Nachfolgers nicht hätten einigen können und von den Römern vielfach bedrängt worden seyen, hätten die im Conclave eingeschlossenen Prälaten der Himmelskönigin gelobt, wenn sie durch ihr Verdienst geeinigt, frei aus- und eingehen könnten, wollten sie die lange versäumte Octave ihrer Geburt wieder herstellen; da der neuerwählte Pabst Cölestin IV. aber nur 18 Tage (23. Sept. — 8. Okt. 1241) im Besitze des Pontificats gewesen, habe erst Innocenz IV. das Gelübde lösen können.

4) Mariä Himmelfahrt (festum assumptionis, dormitionis, depositionis, pausationis B. M. V., *κοίμησις* s. *ἀνάληψις τῆς θεοτόκου*), eigentlich der Todestag der Maria, denn auch der Ausdruck assumptio, assumi bezeichnet ursprünglich den Hingang der erlöseten Seele, insbesondere des Märtyrers zu Gott, ist ganz und gar aus apokryphischen Erzählungen erwachsen. Da das neue Testament über den Ausgang der Maria nichts berichtet, so erging man sich frühzeitig in Vermuthungen über denselben. Schon zu Origenes Zeit glaubte man aus Luk. 2, 35. (hom. 17. in Luc.) schließen zu dürfen, sie habe den Märtyrertod erlitten. Noch Epiphanius gibt zu (haer. 78, 11), es könne an ihr ebensowohl dieses Wort als Apok. 12, 13. 14. erfüllt seyn; er will darum nicht bestimmen, ob sie gestorben oder unsterblich geblieben, ob sie begraben sey oder nicht. Schon in diesem Raisonnement kündigt sich der Zug nach der Annahme eines wunderbaren Hingangs an. Dieser wird auch schon in zwei apokryphischen Schriften an der Grenze des 4. und 5. Jahrh.: Joannis ap. *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης* und Melitonis episc. Sardensis de transitu Mariae, in ausgebildeter Legende wunderbar genug verherrlicht. Die darin niedergelegte Erzählung wird zuerst von *Pseudo-Dionysius* (de nomin. div. cap. 3) und von Gregor von Tours angenommen und von dem letzteren in folgenden Zügen wiedergegeben (de gloria martyr. I. c. 4): Um die sterbende Maria versammeln sich alle Apostel aus den verschiedenen Welttheilen in ihrem Hause und wachen bei ihr; da naht Jesus mit seinen Engeln, nimmt ihre Seele auf und übergibt sie dem Erzengel Michael. Als die Apostel ihren Leib am nächsten Morgen zu Grabe bringen, erscheint abermals ihr Sohn und entrückt ihn in einer Wolke in das Paradies, wo sich die Seele, auf's Neue mit ihm vereinigt, mit allen Auserwählten der Herrlichkeit freut. In der griechischen Kirche beruft sich Andreas von Kreta in seiner Festrede *εἰς τὴν κοίμησιν* auf das Zeugniß des Dionysius Areopagita; er vergleicht den Ausgang der Jungfrau mit dem des Henoch und Elias, welche gleichfalls auf außerordentliche Weise aus der Welt geschieden seyen. In ungleich reicherer Ausstattung erscheint die Legende in den drei Reden des Johannes Damascenus über diesen Gegenstand: die Engel, die Patriarchen, Dionysius sind mit den Aposteln um die Sterbende versammelt; selbst Adam und Eva fehlen nicht: sie preisen ihre Urenkelin selig, daß sie ihren Fluch gelöset habe; ein Jude, der sich an der Bahre vergreifen will, verliert beide Hände; der Leib ruht drei Tage unverwest im Grabe und wird dann zum Himmel erhoben. Notker Balbulus läßt in seinem Martyrologium die Aufnahme des Leibes in den Himmel noch ungewiß; Adamnanus (7. Jahrhundert; de locis sanctis I, 13) weiß nicht, wann und von wem er weggenommen sey. Für die Feier der *κοίμησις* in der griechischen Kirche ist der erste Zeuge Andreas von Kreta (um 650); nach Nicephorus Kallistus (h. e. 17, 28) soll sie Kaiser Mauritius (582—602) angeordnet und auf den 15. August bestimmt haben; die Begehung der pausatio in Rom am 15. August bezeugt für das

8. Jahrh. das Calendarium Frontonis (ed. Fabricius p. 221); in den fränkischen Capitularien lib. I. c. 158. wird die Feier der assumptio noch in Frage gestellt, dagegen steht sie bereits in dem Festkatalog des Mainzer Concils vom Jahre 813 (can. 36), unter Ludwig dem Frommen sanktionirte sie das Aachener Concil 818 oder 819 und Wandelbert sagt um 860 in seinem Martyrologium, am 15. August sey Maria, von Engeln geleitet, zum Aether aufgefahren; nichtsdestoweniger konnte der Bischof von Terouanne 862 das Fest in seinem Sprengel erst nach einem Wunder einführen (Annal. Bertin. ad. a. 862). Schon Leo IV. soll 847 eine Vigilie und Oktave hinzugefügt und es damit zum Rang eines der höchsten Kirchenfeste erhoben haben. Karakteristisch ist eine Predigt von Peter Damiani, worin er sagt (S. 40. de assumpt. M.): dem Erlöser hätten bei seiner Himmelfahrt nur die Engel entgegenkommen können, seiner Mutter aber sey er selbst mit seinem ganzen Hofstaate (curia), sowohl den Engeln als den Gerechten, entgegengeeilt und habe zu ihr gesprochen: du bist ganz schön und meine Freundin und ist kein Flecken an dir (Hohel. 4, 7.). Trotzdem gilt der Satz, daß Maria auferstanden und ihr Körper in den Himmel aufgenommen sey, in der römischen Kirche nicht als Glaubenslehre, sondern nur als pia sententia*); auch wird formell zwischen ascensio (von Christus vermöge der göttlichen Natur) und assumptio (von der Maria kraft der Gnade und des Verdienstes) unterschieden. In Deutschland erhielt das Fest der Assumption auch den Namen festum herbarum, Würzweihe, Würzmesse, weil man früher an diesem Tage Kräuter weihte, denen der kirchliche Aberglaube die Kraft beimaß, den Teufel zu vertreiben, Gift unschädlich zu machen, Blitze abzuleiten u. s. w. Auch der Name Würzburg soll damit zusammenhängen.

Im 14. Jahrhunderte wurde die abendländische Kirche mit zwei neuen Marienfesten bereichert, deren eins ganz auf apokryphischem Boden, das andere auf biblischem Grunde erwachsen ist. Jenes ist

5) Mariä Opferung, festum praesentationis (den Griechen unter dem Namen *ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος τῆς θεοτόκου* bereits im 9. Jahrhundert bekannt, wenigstens finden sich bereits zwei auf den Gegenstand bezügliche Reden unter den Homilien des Georg von Nikomedien; nach Simon Metaphrastes soll es sogar schon 730 in Constantinopel eingeführt worden seyn; Emanuel Komnenus hat es im 12. Jahrhundert für das ganze Reich angeordnet). Seine Feier wurde 1372 auf den Wunsch Karls V. für Frankreich von Gregor XI. befohlen und auf den 21. November verlegt. Spätere päbstliche Verordnungen dehnten es über die ganze Christenheit aus, doch scheint es erst seit Sixtus V. allgemein und ununterbrochen begangen worden zu seyn. Der dieser Festfeier zu Grunde liegende Gedanke ist die aus den apokryphischen Evangelien geschöpfte Tradition, daß Maria nach vollendetem dritten Jahre, vermöge des Gelübdes ihrer Eltern im Tempel zu Jerusalem dargestellt worden sey und eilf Jahre im Allerheiligsten zugebracht habe. Die römische Theologie bemüht sich seit Canisius und Baronius darzuthun, daß der alttestamentliche Tempel schon Zellen gehabt habe, in welchen gottgeweihte Jungfrauen ascetisch gelebt hätten — eine Annahme, für die sich zwar schon bei den Kirchenvätern Belege finden (z. B. Epiph. Ancoratus Nro. 60), deren Absurdität aber schon von Js. Casaubonus und Schmid (Prol. Mar. II, p. 22) hinlänglich aufgedeckt ist.

6) Mariä Heimsuchung (festum visitationis M. V., nur der abendländischen Kirche eigen) gilt dem Andenken ihres Besuches bei Elisabeth und wird zuerst in dem Festkatalog des Conciliums von Mans in Frankreich 1247 erwähnt. (Mansi 23, 764). Nach-

*) Bei Anlaß des neuen Dogma de conc. immac. hat der französische Abbé Migne einen Brief an den Pabst öffentlich erscheinen lassen, worin er ihn bittet, die Liturgie des festum assumptionis zu reinigen und aus derselben Alles auszumerzen, was auf den Tod Maria's sich bezieht, indem die unbefleckte Jungfrau von den Folgen der Erbsünde frei geblieben sey. Wird die Zeit wohl bald kommen, wo man auch die Fabel von der leiblichen Himmelfahrt der Mutter des Herrn zum Dogma erheben wird? Anm. d. Red.

dem die Franziskaner es auf ihrem Generalcapitel zu Pisa 1263 als Ordensfest aufgenommen hatten, erhob es Urban VI. zum allgemeinen Feste der Christenheit, um die durch das Schisma zerspaltene Kirche — Elisabeth und Maria sollten wohl als Vorbilder der Einigkeit für beide Parteien dienen — unter den Schutz der Jungfrau zu stellen. Durch das Concil zu Basel wurde es 1441 in der 43. Sitzung feierlich sanctionirt.

7) Mariä unbefleckte Empfängniß (F. immaculatae conceptionis B. M. V.), besonders wichtig, weil die Geschichte desselben die Entwicklung des jüngsten römischen Dogma darstellt. Schon Georg von Nikomedien um 880 hat eine Homilie auf die Empfängniß der heiligen Anna, der Mutter Mariä, geschrieben und in einer Constitution des Kaisers Emanuel Komnenus († 1180) wird der 9. Dezember als der Tag geordnet, an welchem noch heute die griechische Kirche dasselbe feiert; da indessen die unbefleckte Empfängniß ihr nie Glaubensartikel war, vielmehr noch die Confession des Metrophanes Kritopulos C. 17 ausspricht, daß Maria wie andere Menschen in Sünden empfangen und geboren und nur vermöge ihrer Würde als θεοτόκος vor wirklichen Sünden bewahrt worden sey, so muß dies Fest im Oriente eine andere Bedeutung haben: es gilt der in den apokryphischen Evangelien erzählten wunderbaren Befreiung der heil. Anna von der Schmach der Sterilität (cf. *Schmid*, Prol. Mar. VI. p. 96). In der That lag kein Gedanke der alten Kirche ferner, als daß Maria ohne Sünde empfangen und geboren sey. Wenn auch Augustin (de nat. et grat. c. 11) erklärt, aus Ehrfurcht gegen den Herrn wolle er, wenn von Sünde die Rede sey, stets die Mutter desselben ausgenommen wissen, so hat er dabei nur an actuelle Sünden gedacht; in andern Stellen sagt er ebenso bestimmt, das Fleisch der Maria sey de carnis peccati propagine empfangen (de Genes. ad litter. lib. X. cap. 18. nr. 32) und Maria sey vermöge ihrer Abstammung von Adam auch wie dieser dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Tod erlegen (In Ps. XXXIV. conc. II, Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum). Allein in der Schrift glaubte man die Angabe zu finden, daß Jeremias (I, 5) und der Täufer (Luk. 1, 15.) schon im Mutterleib geheiligt worden sind, und obgleich dies nur von ihrer Bestimmung zu dem prophetischen Beruf verstanden werden kann, so schloß man daraus dennoch, daß beide schon vor ihrer Geburt von der Erbsünde befreit worden seyen. Da man nun Maria über alle Heiligen stellte, so mußte man ihr mindestens den gleichen Vorzug sichern. Schon Paschasius Radbertus spricht in seiner Schrift de partu virginis diese Ansicht aus, wenn er aber daraus weiter die Folgerung zieht, daß sie darum weder nach der Geburt Fehltritte begangen habe noch jemals mit der Erbsünde behaftet gewesen sey (neque *contraxit* originale peccatum), so scheint er damit schon weissagend in die Zukunft zu greifen, doch wollte er mit dieser Formel so wenig die Annahme einer unbefleckten Empfängniß vertreten, daß er vielmehr Maria ausdrücklich sündliches Fleisch, aus sündlichem Fleisch geboren und hervorgegangen nennt. Noch Anselm von Canterbury († 1109) sagt (cur Deus homo II, 16.), sie sey nicht nur in Sünden empfangen, sondern auch geboren; auch sie habe, wie Alle, in Adam gesündigt. Erst im Jahre 1140 kamen einige Kanoniker in Lyon*) auf den Einfall, Maria sey auch unsündlich empfangen und feierten zum Gedächtniß dieses Ereignisses ein Fest. Die Gründe, womit sie Bernhard von Clairvaux (ep. 174) widerlegt, sind sehr schlagend. Ihr Beginnen, hält er ihnen vor, stehe im Widerspruch mit der Gewohnheit der Kirche, der Vernunft, der Tradition. Keiner der Väter habe derart etwas gelehrt. Wolle man die Consequenz der neuen Lehre

*) Zwar sprach eine Synode in London 1328 die Behauptung aus, das Fest der Conception sey im 11. Jahrh. durch Anselm in England eingeführt worden, allein diese geschichtswidrige Angabe gründet sich, wie schon Mabillon gesehen hat, theils auf eine dem Anselm untergeschobene Schrift, theils auf die Legende, daß ihm der hl. Nikolaus die unbefleckte Empfängniß geoffenbart habe; durch diese Erfindung wollte man die harten Aeußerungen des großen Kirchenschriftstellers im Gedächtniß der Nachwelt verwischen.

verfolgen, so müsse man sie nicht minder auf die Eltern der Maria und deren Vorfahren bis in's Unendliche ausdehnen. Maria habe nicht heilig seyn können, ehe sie vorhanden war, das sey sie vor ihrer Empfängniß nicht gewesen; im Momente der Empfängniß habe die Heiligkeit auch nicht eintreten können, sonst hätte sich der heilige Geist mit der geschlechtlichen Lust, folglich der Sünde einigen müssen — oder man müsse annehmen, sie sey selbst vom heiligen Geist empfangen worden. Nur Einem gebühre dieser Vorzug, damit er Alle heilige, Christo. Die Ansicht, die er ihnen als die kirchliche entgegenstellt, ist die bereits von Paschasius vertretene, sie sey nach der Empfängniß im Mutterleibe geheiligt und mit einer solchen Segensfülle überströmt worden, daß sowohl ihre Geburt, als ihr späterer Wandel rein und sündlos gewesen sey. Die bedeutendsten Kirchenlehrer des 13. Jahrhunderts, Alexander von Hales (P. III. qu. 10. membr. 2.), Albrecht der Große (in Sent. lib. III. dist. 3.), Bonaventura (in lib. III. dist. 3. Art. 1 u. 2), Thomas von Aquino (Summa Theol. P. III. qu. 27. Art. 1—3.) schloßen sich an Bernhard an; doch bestimmten sie noch schärfer den Zeitpunkt, wann die sanctificatio in utero eingetreten seyn könne; nämlich nicht vor der Vereinigung der Seele mit dem Leibe, welche sie nach ihrem creatianischen Standpunkte erst nach der Empfängniß eintretend dachten; ebenso wenig während dieser Vereinigung, weil doch das Objekt der Heiligung nur eine vernünftige Kreatur seyn könne; aber doch, meint Bonaventura, bald nach derselben. Zugleich nahmen sie eine zwiefache Heiligung der Jungfrau an; nur die erste erfolgte im Mutterleibe und bewirkte, daß der Zunder der Concupiscenz betäubt und Maria dem Jeremias und dem Täufer conform wurde; die zweite bei der Verkündigung ertödtete erst jenen Zunder und machte die Jungfrau dem Sohne conform. Thomas macht noch insbesondere darauf aufmerksam, daß, wenn jener reinigende Akt vor der Beseelung stattgefunden habe, sie nicht allein nicht von der Erbsünde, sondern auch von den Früchten der Erlösung ausgeschlossen gewesen wäre. Unterdessen verbreitete sich das Fest der Empfängniß immer weiter — namentlich nahmen es die Franziskaner auf dem Generalcapitel zu Pisa 1263 an — aber nur erst zum Gedächtniß der Empfängniß Mariä überhaupt, nicht der unbefleckten. Selbst Thomas verwirft diese Feier, die nach seinem Zeugnisse nur einigen Partikularkirchen angehörte, und von Rom aus nur geduldet wurde, nicht; er meint, es sey nur die Feier ihrer Heiligung, denn da man den Zeitpunkt der letzteren nicht wisse, so begehe man sie an dem Tage der Empfängniß. Erst der Franziskaner Duns Scotus († 1308) trat, wie in der Grundrichtung seines Systems, so auch in diesem Punkte dem Thomas entgegen. An einer Stelle (in libr. III. dist. 3. qu. 1. §. 9) hält er es zwar nur für denkbar, daß Maria nie von der Erbsünde berührt worden sey, weil dies eben so gut wie das Gegentheil in Gottes Macht gestanden habe und weil es probabel sey, ihr die größtmöglichen Auszeichnungen beizulegen, aber an einer späteren Stelle (dist. 18. qu. 1. §. 13.) spricht er die absolute Präservirung der Maria von der Erbsünde in der Form ganz positiver Behauptung aus. Die Sage, daß Duns Scotus seine Ansicht in Paris gegen 200 Dominikaner verfochten und sie zur Annahme derselben genöthigt habe, ist zwar erst ein Produkt des 15. Jahrhunderts, dagegen hat er jedenfalls auch in diesem Punkte die Richtung seiner Schule bestimmt und diese Differenz bildete seitdem eine der wesentlichsten Streitfragen zwischen Dominikanern und Franziskanern, zwischen Thomisten und Scotisten. Da sich in den Visionen der heiligen Brigitta († 1373 s. d. Art.) Maria selbst für die Franziskaner entschied, so stellten ihre Gegner das Ansehen ihrer Ordensschwester der heiligen Katharina von Siena entgegen, der Gott das Gegentheil zu offenbaren beliebt hatte. Trotzdem führten immer mehr Bischöfe das Fest ein; und als 1380 auch die gallische Nation auf der Universität Paris sich dafür entschied, wußten die Dominikaner sich in ihrer Aufregung nicht mehr zu fassen; ein Bruder Richard behauptete: Sie war befleckt, besudelt und verunreinigt im Mutterleibe; Bruder Adam von Soissons predigte: Wäre Maria vor dem Leiden und Tode Jesu abgeschieden, so wäre sie, weil in der Erbsünde empfangen, in die Hölle gefahren; Bruder Johann von Ade fragte seine Zuhörer: Wollt ihr aus

Maria eine Göttin machen? Als der Dominikaner Johann von Montesono zu Paris in einer öffentlichen Disputation die scotistische Ansicht als schrift- und glaubenswidrig bezeichnete, censirte 1389 die Universität vierzehn seiner Propositionen als falsch, anstößig und frevelhaft und forderte Widerruf; selbst der Pabst, an den die Universität vier Abgeordnete, unter ihnen Peter d'Ailly, nach Avignon gesandt hatte, entschied gegen Montesono; da indessen der Dominikanerorden ihrem Urtheile nicht beitreten wollte, so schloß sie seine Glieder von allen akademischen Würden und Privilegien aus; erst 1403 fanden sie wieder Aufnahme. Auch im übrigen Frankreich rächte sich die verletzte öffentliche Meinung, welche sich den Franziskanern zuneigte, an den Dominikanern durch Entziehung der Almosen, Meidung ihrer Kanzel und ihres Beichtstuhles, durch öffentlichen Hohn und Spott. Noch hatte sich zwar die Sorbonne nicht für die unbefleckte Empfängniß ausgesprochen, sondern nur dagegen, daß diese Annahme glaubenswidrig und sündhaft sey, aber doch war sie ihr mehr zu- als abgeneigt. Selbst der gelehrte, durch seinen reformatorischen Eifer ausgezeichnete Kanzler Johann Gerson erklärte sich dafür; in einer im Jahre 1401 gehaltenen Predigt motivirte er sie durch eine neue Theorie. Er sagte nämlich, der heilige Geist offenbare bisweilen der Kirche und ihren Lehrern Wahrheiten, welche er vor den frühern verborgen gehalten habe, deshalb habe Moses mehr gewußt, als Abraham, die Propheten mehr als Moses, die Apostel mehr als die Propheten, und die Lehrer der Kirche hätten viele Wahrheiten zu den von den Aposteln her überlieferten hinzugefügt. Es liegt am Tage, in welchem Widerspruch diese Theorie mit dem bisher festgehaltenen Traditionsbegriff steht, an welchem die Apostolicität, Universalität und Perpetuität grundwesentliche Merkmale waren, während durch die neue Theorie an die Stelle der apostolischen Ueberlieferung das sich fortentwickelnde kirchliche Bewußtseyn, der sensus communis ecclesiae, tritt. Indessen hat Gerson damit nur zuerst ausgesprochen, was in unseren Tagen Möhler im größeren Zusammenhange entwickelt hat, und es ist gewiß interessant, daß es gerade die Lehre von der unbefleckten Empfängniß war, welche den Katholicismus zur Modifizirung eines seiner wichtigsten Grundprinzipien, des Traditionsbegriffs, genöthigt hat. So sehr hatte sich bereits jene Lehre Bahn gebrochen bei den Theologen, daß die Kirchenversammlung zu Basel sich in eine neue Untersuchung der Streitfrage einließ, die Franziskanermeinung mit Schrift, Vernunft, Glauben und Cultus in schönstem Einklang fand und sie demgemäß am 17. Sept. 1439 in der 36. Session feierlich als Dogma verkündigte. Indessen war dies Dekret zu einer Zeit abgefaßt, in welcher die Versammlung bereits schismatisch geworden war, und konnte darum von dem römischen Stuhle nicht angenommen werden; auch lag ein so rasches Durchgreifen nicht in dem Interesse der päbstlichen Politik, die zwar für die neue Lehrmeinung günstig gestimmt war, aber doch die Dominikaner nicht auf das Empfindlichste beleidigen wollte. Dem entsprach ihre Haltung und ihr Verfahren in den folgenden Jahrhunderten. Sixtus IV., selbst Franziskaner, hatte als Mönch die Theorie seines Ordens in einer eigenen Schrift vertheidigt, als Pabst bot er 1476 Allen, welche an der Feier der conceptio immaculatae virginis (von einer immaculata conceptio wagte er doch nicht zu sprechen) sich betheiligen würden, den vollen Ablaß des Frohnleichnamsfestes; auch bestätigte er die Messe und das officium conceptionis; gleichwohl sollte damit die streitige Lehrfrage nicht entschieden werden, denn in einer zweiten Bulle vom Jahre 1483 bedrohte er beide Theile mit Exkommunikation, wenn sie sich unterstünden, die eine oder die andere Meinung als häretisch und das Festhalten derselben als Todsünde zu bezeichnen, da die Frage noch nicht von der römischen Kirche und dem apostolischen Stuhle entschieden sey. (Lib. III. Extravag. commun. tit. XII, c. 1 u. 2). Daß durch solche Verfügungen der Streit nicht geschlichtet und namentlich die Dominikaner nicht beruhigt wurden, ließ sich erwarten. Aber ihre Gegner ruhten ebenso wenig. Der Abt Johann von Trittenheim wagte sogar (in Chron. Hirsaug. ad a. 1368) die Visionen der heiligen Katharina für unglaubwürdig zu erklären, sofern sie den Offenbarungen der heiligen Brigitte widersprächen; selbst der ruhige Gabriel Biel (Coll. lib. III. dist.

III. sq. 1. Art. 1.) sah in dem Beschluß der Kirche über die Festfeier die Prämisse, aus der die scotistische Meinung von selbst sich ergebe. Am 3. März 1496 beschloß die Sorbonne, Niemand mehr zum Mitgliede ihres Collegiums aufzunehmen, der sich nicht eidlich verbinde, diese Lehre nach Kräften zu vertheidigen, und bedrohte jeden mit Entziehung der theologischen Grade, der sie anzutasten sich erkühne. Bald darauf leisteten 112 Doktoren der Theologie den sogenannten Immaculateneid. Schon 1499 schloß sich die Fakultät zu Köln, später andere dem Vorgang von Paris an. Den härtesten Schlag aber versetzten die Dominikaner sich selbst. Ein Streit, den der P. Wigand Wirth zu Frankfurt am Main mit dem Franziskaner Hans Sprenger daselbst begonnen hatte, führte zuletzt bis zu einer Anklage in Rom; die Predigermönche hielten zur Berathung dieser Angelegenheit 1406 ein Ordenscapitel in Wimpfen und hier verfielen einige ihrer Vorsteher auf den unbeschreiblich dummen Ausweg, sich durch einen frommen Betrug einen Vortheil zu sichern; da Frankfurt und Nürnberg ihrem Plane nicht das volle Gelingen zu versprechen schienen, ersahen sie Bern, wo vor Kurzem ein leichtgläubiger Schneidergeselle Johann Jetzer aus Zurzach als Laienbruder Aufnahme gefunden hatte; die obersten Vorsteher des Klosters erschienen diesem bald als Maria, bald als andere Heiligen verkleidet, eröffneten ihm, daß Maria in der Erbsünde empfangen sey, und bestätigten dies durch Wundenmale, die sie ihm eindrückten; allein ihre Hoffnung, daß der Schneider als williges Werkzeug vor der Obrigkeit Aussagen über die ihm gewordenen Offenbarungen niederlegen würde, schlug fehl; der einfältige Mensch durchschaute die allzu handgreiflichen Gaukeleien und machte Anzeige davon; der Magistrat ließ die vier Haupträdelsführer unter den Mönchen einziehen, und nachdem eine vom Pabste ernannte Commission die Untersuchung geschlossen hatte, am 31. Mai 1509 vor Bern öffentlich verbrennen. Durch die fortwährenden Niederlagen ihrer Gegner ermuthigt, versuchten die Franziskaner endlich auf dem Concile zu Trient die von Sixtus IV. vorbehaltene Entscheidung der Kirche zu provociren. Als man nämlich die Lehre von der Erbsünde festgestellt und die Allgemeinheit derselben in dem Dekrete ausgesprochen hatte, forderten sie, daß man Maria ausdrücklich davon ausnehme, und hatten sich der lebhaften Unterstützung der Jesuiten Lainez und Salmeron zu erfreuen. Die Dominikaner widersprachen lebhaft und erinnerten an Paulus, der nirgends die Maria von dem allgemeinen Verderben ausnehme. Die Franziskaner beriefen sich auf die Dankbarkeit, die man der Gottesmutter schulde, und verlangten, daß man ihre Schulmeinung wenigstens als pia sententia anerkenne, wogegen die Dominikaner einwandten, daß man dadurch indirekt gegen ihre Ansicht den Vorwurf der Impietät erhebe. In ihrer Bedrängniß wandten sich die Legaten nach Rom; sie berichteten, in der Verwerfung von Luthers Lehre stimmten Alle zur Verwunderung überein, nur in dieser rein katholischen Differenz gingen die Ansichten weit auseinander. Sofort erfolgte eine kategorische Instruktion: dieser Streit dürfe nicht weiter berührt werden, weil er die Kirche mit einem Schisma bedrohe; man müsse versuchen, beiden Theilen gerecht zu werden. Die Legaten hatten eine schwere Geduldprobe zu bestehen, von der einen Seite drängten die Franziskaner: werde Maria nicht ausdrücklich von dem Dekrete ausgenommen, so sey dies ein Präjudiz gegen ihre Ordensdoktrin; die Dominikaner behaupteten das Gleiche von der ihrigen, wenn das Gegentheil beliebt würde. Man gerieth endlich auf die vermittelnde Auskunft, zu Gunsten der Ersteren zu erklären, die Synode sey nicht gesonnen, unter dieses Dekret über die Erbsünde auch Maria zu stellen, im Sinne der Andern aber wurde namentlich die Constitution Sixtus' IV. vom Jahre 1483 auf's Neue eingeschärft. In dieser Fassung (Sess. V. decret. de peccato origin. Nr. 5) wurde das Dekret in der feierlichen Sitzung am 17. Juni 1546 verkündigt. So war denn der Friede durch eine mühsame Transaktion unter den heiligen Vätern wieder hergestellt, aber nicht auf die Dauer auch für die Kirche. Zwar hielten sich anfangs die Besonneren selbst unter den Jesuiten an den Beschluß. Der Jesuit Maldonat, der seit 1563 zu Paris lehrte, tadelte die Sorbonne 1575, daß sie, gestützt auf das Ansehen der schismatischen Versammlung zu

Basel, noch immer den Immaculateneid festhielt, und wurde dadurch in eine so ärgerliche Controverse verwickelt, daß er sich verstimmt vom Katheder zurückzog. (Vgl. d. Art. Maldonat). Bellarmin (de cultu sanctorum III, 16) sagt, das Fundament des Conceptionsfestes sey nicht die unbefleckte Empfängniß, sondern nur die Empfängniß der zukünftigen Gottesmutter überhaupt, ein Ereigniß, dessen Andenken um so mehr die Kirche zur frohen Feier auffordere, als jene zum sicheren Pfande der Erlösung von einer unfruchtbaren Mutter empfangen sey. Dionysius Petavius (de incarn. lib. 14. cap. 2. §. 10) sagt, diese Frage sey nicht de fide, obgleich er persönlich sich zu Gunsten der scotistischen Ansicht ausspricht. Aber im Anfange des 17. Jahrhunderts wurde der Streit auf's Neue in Spanien durch einen bigotten Franziskaner, Franziskus de Jago, aufgeregt; die Jesuiten schlugen sich auf die Seite des seraphischen Ordens und die Bewegung der Gemüther artete in allen Ständen zu leidenschaftlichem Fanatismus aus; während die Reichen zur Ehre der unbefleckten Empfängniß Münzen schlagen, Bilder malen, Denksäulen errichten ließen, verhöhnte der Pöbel das Bild des heil. Thomas von Aquino und verfolgte mit thätlicher Gewalt die Dominikaner; allenthalben tönte der Ruf: sin peccado original und erhitzte die Massen. Vergeblich sandten Philipp III. und Philipp IV. Gesandtschaften nach Rom (ihre Geschichte hat der Franziskaner Lukas Wadding, der selbst Mitglied der einen Legation gewesen war, in einem großen Werke beschrieben); der apostolische Stuhl behauptete standhaft seine diplomatische Haltung: Paul V. verbot 1617 beiden Theilen die öffentliche Bekämpfung der gegnerischen Ansichten; Gregor XV. dehnte 1622 dieses Verbot auch auf Privatgespräche aus; nur im Stillen sollten die Dominikaner unter einander die Streitfrage verhandeln dürfen; die ihm von dem spanischen Hofe angemuthete Entscheidung lehnte er ab, weil ihm die ewige Weisheit den Kern des Geheimnisses noch nicht offenbart habe. In der Messe und dem Offizium untersagte er die conceptio mit dem Zusatze immaculata näher zu bestimmen. Weiter ging schon 1661 Alexander VII.; da die spanischen Dominikaner ausdrücklich das Fest nur im Sinne des Thomas zum Gedächtniß der Heiligung begehen wollten, so bestätigte er am 8. Dezember als Fundament der Feier die Empfängniß, auch sprach er sich sehr lobend und billigend über die scotistische Meinung aus, die er fromm und uralt nennt; verbot übrigens die entgegengesetzte Ansicht als häretisch zu bezeichnen. Auch ist beachtenswerth, wie er die Franziskanermeinung näher karakterisirt; nicht daß die Jungfrau schon im Momente der Empfängniß, sondern, daß ihre Seele in ihrer Erschaffung und Vereinigung mit dem Körper vor der Erbsünde bewahrt worden sey — ein schlauer Ausweg, um den Dominikanern die scotistische Doktrin wenigstens etwas annehmbarer zu machen. Clemens IX. gab dem Feste eine Oktave; Clemens XI. erhob es am 6. Dezember 1708 zu einem gebotenen Feste für die ganze Christenheit (festivitas de praecepto). Benedikt XIV. verfolgte in seinem Buche de festis Jesu Christi et B. M. V. (lib. II, cap. 15. §. 1. 2.), das er noch als Cardinal geschrieben hat, den von Alexander VII. eingeschlagenen Weg weiter; er unterschied zwischen conceptio activa und passiva; unter jener verstand er den Moment der Zeugung, die Befruchtung des organischen Lebenskeimes; unter dieser den Moment der Vereinigung der Seele mit dem bereits organisirten Fötus; nur auf den Moment des letzteren Aktes, die conceptio passiva wollte er die Thätigkeit der heiligenden Gnade beschränkt wissen*); offenbar um der scharfen Polemik des heiligen Bernhards zu entgehen; auch wohl in der Hoffnung, dessen Rechtgläubigkeit zu retten. Denn die Kirche, sagt er, neige mehr zu der scotistischen Meinung hin (l. c.

---

*) Die Unterscheidung Benedikts XIV. ist geschichtlich unbegründet, weil die Scholastik den Moment der Vereinigung von Seele und Leib nie conceptio genannt, sondern nur als den Augenblick festgesetzt hat, nach welchem die sanctificatio in utero erst eingetreten seyn könne. Nur insofern nahm man den Ausdruck conceptio Mariae in aktivem und passivem Sinne, als sie Christum empfangen hat (aktive Conception) und von ihrer Mutter Anna empfangen worden ist (passive Conception).

§. 25.). Während Muratori den Immaculateneid (den auch Joseph II. später aufhob) in seinem Buche de ingeniorum moderatione in religione 1714 sehr scharf bekämpfte und namentlich es unchristlich, unvernünftig und unsittlich fand, daß die Jesuiten ihn bis zu dem Gelübde ausdehnten, die unbefleckte Empfängniß mit Leib und Blut vertheidigen zu wollen, hat Liguori in seiner schon erwähnten Schrift Les gloires de Marie Alles aufgeboten, um die scotistische Meinung zu vertheidigen. Seine Hauptargumente sind folgende: Es ziemte dem Vater, die Maria von der Erbsünde auszunehmen und sie im Stande der Gnade zu erschaffen, weil sie seine älteste Tochter ist (Identificirung der Maria mit der Weisheit in den salomonischen Schriften und bei Sirach), weil er sie zur Herstellung des gefallenen Geschlechts und zur Mittlerin vor Gott bestimmt, weil er ihr die Aufgabe gesetzt, der Schlange den Kopf zu zerbrechen und sie zur Mutter seines Sohnes verordnet hat; es ziemte dem Sohne, Maria vor der Erbsünde zu bewahren, weil sie seine Mutter werden sollte und weil er sie vor allen andern Menschen zu erlösen gekommen war; es ziemte endlich auch dem heiligen Geiste, weil dieser sie zu seiner Gattin erkohren hatte. Schon unter Gregor XVI. zeigte sich eine starke Tendenz zur dogmatischen Definirung dieser Lehre. Der Generalvicar des Pabstes proklamirte in den von ihm jährlich vor dem Feste erlassenen inviti sacri förmlich die unbefleckte Empfängniß. Wie mehrere französische Bischöfe, so erhielt auch der von Paderborn durch zwei Breves vom 12. Juni 1844 die päbstliche Erlaubniß in der lauretanischen Liturgie und in der Messe die Empfängniß als unsündlich zu bezeichnen. Selbst der Dominikanergeneral kam 1843 um die Gestattung ein, die Messe und das Offizium der Empfängniß in den Kirchen seines Ordens einführen zu dürfen. So stand es, als Pius IX. den päbstlichen Stuhl bestieg. Nach seiner zur Romantik neigenden Gemüthsart war er der Marienverehrung so sehr zugethan, daß in ihr sich alle seine frommen Gefühle concentrirten. In seiner Jugend soll er auf ihre Anrufung von der Epilepsie befreit und fähig geworden seyn, die Priesterweihe zu empfangen. Bei der Flucht aus dem Vatican am Abend des 24. Novembers 1848 soll ihn nur der sichtliche Schutz der Himmelskönigin vor der Gefahr der Gefangennehmung bewahrt haben. (Gelzers protestantische Monatsblätter 1856. Mai S. 312.) Gerade in dem verhängnißvollsten Zeitpunkte seines Pontifikates erließ er, ein vom Sturme der Revolution verschlagener Flüchtling, von Gaeta aus die Encyclica vom 2. Februar 1849, worin er die Bischöfe zur Erklärung auffordert, in wieweit die dogmatische Definirung der unbefleckten Empfängniß ihrem und ihrer Gläubigen Wunsch entspreche. Es haben sich sehr ernste Stimmen vernehmen lassen. (Vgl. Gelzers prot. Monatsblätter 1857 Febr. u. April.) Der Cardinal Schwarzenberg, die Bischöfe von Ermeland und Paderborn, der Fürstbischof von Breslau sahen keinen Grund, der die Entscheidung fordere, fanden aber die Zeitverhältnisse derselben ungünstig. Der Erzbischof Sibour von Paris hielt es sogar für untheologisch, diese pia sententia zum Glaubensartikel zu erheben. Ueberhaupt haben sich nur etwa drei Viertel der Bischöfe für den Wunsch des Pabstes ausgesprochen. Allein zu mächtig drängten die Jesuiten; Perrone hatte schon 1848 in einem ausführlichen Werke bewiesen, daß die Frage zur Erledigung reif sey. Schon 1849 ernannte Pius IX. eine Commission, zu der namentlich auch die Jesuiten Perrone und Passaglia, sowie der Oratorianer Theiner gezogen wurden, um nochmals die Angelegenheit zu untersuchen. Zugleich übergab Passaglia dem Pabste eine 200 Seiten lange Denkschrift über diesen Gegenstand und arbeitete sein großes Werk: de immaculato deiparae semper virginis conceptu commentarius aus (seit 1854 sind bis 1856 22 Fascikel in Neapel erschienen). Da die Ansichten der Commission mit der Neigung des Pabstes vollkommen übereinstimmten, so berief dieser auf den Herbst 1854 eine Anzahl Prälaten — es erschienen 54 Cardinäle und etwa 140 Bischöfe; sie sollen in einer Vorversammlung den Entschluß des Pabstes, gleich als ob dieser ihnen jetzt erst bekannt würde, mit stürmischem Beifall begrüßt haben. Durch eine Proklamation stellte am 2. Dezember der päbstliche Generalvikar die feierliche Verkündigung in Aussicht. So erscheint der

8. Dezember, der Pabst wird in festlicher Prozession in die Peterskirche getragen und besteigt, mit der dreifachen Krone geschmückt den Thron; der Dekan des heiligen Collegiums tritt vor ihn und erfleht im Namen der verlangenden Christenheit den Richterspruch über die Empfängniß der Maria; der Statthalter ihres Sohnes antwortet, daß er, um diese Bitte erhören zu können, erst den Beistand des heiligen Geistes anrufen müsse, und nachdem das Veni creator abgesungen worden, verliest er das längst berathene und entworfene Dekret, dessen Spitze der Glaubenssatz bildet: daß Maria im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß (d. h. nach dem ganzen Zusammenhange dieser Bulle Ineffabilis, im Moment der Vereinigung von Seele und Leib) vermöge einer besonderen Gnade von Seiten des allmächtigen Gottes im Hinblicke auf die Verdienste Christi von aller Mackel der Erbschuld frei bewahrt worden sey. Wer die Bulle aufmerksam liest, wird über die exegetische Willkühr, die dogmatischen Widersprüche und die geschraubte Art der Beweisführung staunen. Durch sie hat die römische Curie nicht bloß das Ansehen der Schrift, sondern auch ihr eigenes Traditionsprinzip völlig verläugnet*), sie hat den ethnisirenden Zug, welcher in der ganzen Entwicklung des Mariencultus sich ankündigt, auf die Spitze getrieben und die Kluft zwischen Katholicismus und Protestantismus unausfüllbar erweitert. Dieses Ereigniß bildet aber auch ein Glied in der Kette der römischen Curialbestrebungen, deren Erscheinungen seit der Restauration mit Blitzeseile sich folgten, um im Sturmesdrange die Welt zu erobern. Die Herstellung des Jesuitenordens, die Verbote der Bibelverbreitung in der Volkssprache, die Ausstellung des heiligen Rocks zu Trier und der Gebeine des heiligen Bonifacius zu Fulda, die Wunder durch Madonnabilder in Frankreich und Italien, die Missionszüge der Jesuiten und Liguorianer, die Entstehung und Wirksamkeit der Piusvereine, die Austheilung wunderkräftiger Amulete, das Vorschreiten der römischen Kirche in England, der Bund des oberrheinischen Episkopats gegen die Hoheitsrechte des Staats, das österreichische Concordat u. A., sind Ereignisse, mit denen die Definirung des neuesten Dogma zu enge zusammenhängt, als daß man über ihre Bedeutung nur einen Augenblick zweifelhaft seyn könnte. Es ist nur der erste Schritt auf einer Bahn, welche consequent zur Definirung eines weiteren Dogma führt: nämlich der Infallibilität des Pabstes.

Nur der Vollständigkeit halber führen wir in kurzer Uebersicht die kleinen Marienfeste an:

a) das Rosenkranzfest (festum Rosarii) erster Sonntag im Oktober; vergl. Rosenkranz.

b) Verlobung Mariä (festum desponsationis) mit Joseph 23. Februar, zuerst 1546 in dem Franziskanerorden aufgekommen und durch Benedikt XIII. 1725 auf die ganze Christenheit ausgedehnt, auch Vermählungsfest genannt. Die Entscheidung, was eigentlich der Gegenstand der Festfeier ist, wird davon abhängen, ob man mit Thomas von Aquino das Verhältniß zwischen Joseph und Maria, als eine wirkliche Ehe, doch ohne Erfüllung ehelicher Pflicht, oder als eine Scheinehe auffaßt.

c) *Festum spasmi M.*, später *septem dolorum* (am Freitag vor Palmsonntag) und das nun abgekommene festum gaudiorum M. (24. Sept.). Beide Feste stellen den Mariencult nach seiner ästhetischen, sowohl schmerzlichen als freudigen Seite dar, welche auch in der Andacht des Rosenkranzes hervortreten. Die Freuden der Maria erscheinen bei dem englischen Gruß, der Reise über das Gebirg, ihrer Niederkunft ohne Wehen, dem Wieder-

*) Dieses erkennt die ultramontane Partei unumwunden an. Im Jahresbericht des Lyceums u. s. w. zu Amberg für das Studienjahr 1856/57, untersucht Prof. Enders weitläufig, was zur Bildung eines Dogma zusammenkommen müsse, was nicht, und kommt am Ende zum Resultat: Dogma ist Alles und nur, was der Pabst zu glauben vorschreibt; der Begriff Dogma wird entwickelt aus der Entscheidung über die unbefleckte Empfängniß Mariä. Die Red.

finden Jesu im Tempel und der Himmelfahrt. Die sieben Schmerzen werden entweder von der Weissagung Simeons und der Flucht nach Aegypten, oder von dem Beginne der Passion (Abschied Jesu von seiner Mutter) an gezählt und erreichen ihren Höhepunkt unter dem Kreuze und bei dem Begräbniß. Zahlreiche Hymnen haben diese Situationen verherrlicht. Die duftigste Blüthe ist offenbar das stabat mater von dem Franziskaner Jacoponus de Benedictis († 1306) mit der herrlichen Composition von Pergolese († 1739); die Literärgeschichte dieser Sequenz siehe bei Daniel (l. c. II, 137—149). Das festum compassionis am 19. Juli, seit 1423 in Meißen eingeführt, hat nur localen Karakter.

d) Festum Mariae ad nives am 5. August zur Erinnerung an den Ursprung der Kirche Maria Maggiore in Rom, zu deren Erbauung dem römischen Patricier Johannes und seiner Gattin unter dem Bischof Liberius ein am 5. August auf dem esquilinischen Hügel gefallener Schnee in Verbindung mit einer Erscheinung der Jungfrau die Stätte bezeichnet haben soll, an welcher sie ihr Gelübde zu erfüllen hatten *).

Andere Feste, wie Mariä Erwartung (18. Dec.), Namensfest (Sonntag nach Mariä Geburt) Mariä vom Berge Karmel oder Scapulierfest (16. Juli), festum B. M. V. de mercede (24. Sept.), festum patrocinii B. M. V. (3. Sonntag im Nov.) sind von untergeordneter Bedeutung. Ueber einige der griechischen Kirche eigenthümliche Marienfeste vergleiche man Schmid, Prolusiones Marianae X. Helmstädt 1733. Prol. VIII. S. 137 f. Ueber die Stellung der Reformatoren zu den Marienfesten s. d. Art. Kirchenjahr. Bei der unermeßlich reichen Marianischen Literatur machen wir nur auf die vortrefflichen Partien der Gieseler'schen Kirchengeschichte aufmerksam. Auch Schröckh hat reiches Material gesammelt, sowie Augusti im 3. Bande seiner Denkwürdigkeiten. Von katholischen Bearbeitungen müssen besonders Gavantis Thesaurus und Benedikts XIV. oben citirte Schrift angeführt werden.

Die Marienverehrung zeigt in dem ganzen Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung die Tendenz, die Mutter des Herrn ihm unmittelbar an die Seite zu stellen und so nahe als möglich an seinem Erlösungs- und Versöhnungswerke zu betheiligen. Wie sehr auch die Theologie durch ihre Distinctionen und Cautelen diese Tendenz zu verbergen bemüht ist, in der Praxis tritt sie desto schärfer und unverhüllter hervor. Nicht bloß wird ihr wie Christo die Auferstehung und Himmelfahrt, sondern auch die sündlose Empfängniß und Geburt beigelegt. Die meisten Attribute und Gnadenakte, die ihr in Hymnen und Gebeten zugeschrieben werden, sind von Christo entlehnt und auf sie übertragen. Ihr Cult ist nicht bloß von überschwänglicher Romantik erfüllt, sondern streift unmittelbar an das Heidnische **). Die Wirkungen, die man von ihr erwartet, fallen nicht bloß in das sittlich-religiöse Gebiet, sondern sind zum großen Theil physischer Art und zeugen von magisch-superstitiösem Wunderglauben. Wir wollen nicht leugnen, daß ihre Verehrung den katholischen Kunstbestrebungen einen reichen Stoff und einen kräftigen Aufschwung verliehen hat, allein dies zeugt nicht für ihren christlichen Gehalt: auch das griechische Heidenthum hat aus seinem Schooße eine großartige Kunstentwick-

---

*) In Gebirgsgegenden (z. B. auf dem Rigi, bei Zermatt an der Grenze der Gletscherwelt) finden sich häufig Kirchen und Kapellen mit dem Namen Maria zum Schnee. Es scheint, daß unter diesem Namen Maria als Beherrscherin der elementaren Naturgewalten von den Gebirgsbewohnern verehrt wird.

**) In neußter Zeit kommt auch einzelnen Ultramontanen dieser Zusammenhang mit dem Ethnicismus zum Bewußtseyn, aber weit entfernt sich dessen zu schämen, stellen sie ihn vielmehr mit Wohlgefallen zur Schau: so weist ein Herr H. J. Seemann in dem Programme von Neisse 1856 (das griechische und römische Heidenthum in seiner Beziehung zum Christenthum) nach, daß bereits in dem Lingam- und Phallusdienste des älteren und jüngeren Dionysus die Anbetung des überall gegenwärtigen Gottesleibes, der Frohnleichnamsdienst nicht fehle. Vergl. Zeitschrift für Gymnasialwesen 1858. 1 Heft S. 12.

lung geboren, ohne dadurch einen Anspruch auf religiöse Wahrheit zu haben. Neuere Schriftsteller (Herzog zuerst in der Abhandlung über Oekolampad's Entwicklung zum Reformator, Studien u. Kritiken 1840, darauf im Leben Oekolampad's Bd. I. S. 156. Reuchlin, Bilder und Skizzen aus Rom S. 50. Baier, Symbolik S. 571) haben in Maria das Symbol der Kirche erkennen wollen. Mit Bewußtseyn tritt dieser Gedanke in dem katholischen Leben freilich nicht hervor, aber das hindert nicht, daß er wenigstens dunkel in den Gemüthern lebt und die Richtung des Mariencultus mitbestimmen half. Schon Thomas nennt sie (Summ. theol. P. III. qu. 29. art. 1.) das Bild der gesammten Kirche und in neuerer Zeit sprechen sich die historisch-politischen Blätter in dem gleichen Sinne aus. Sie sagen (1856. 1. Bd. 702 folg.): „diese Verehrung ist das Symbol, die Personification und Repräsentation des katholischen Kirchenbegriffs, so zu sagen, sein volksthümlicher Ausdruck*). Das Volk begreift weder die Erhabenheiten noch die Feinheiten des katholischen Kirchenbegriffs, aber es hat einen gesunden Instinkt: eben wenn es Maria anruft, fühlt es sich recht katholisch." In der That ist die überirdische, gegen die Welt jungfräulich abgeschlossene Herrlichkeit der Mutter Gottes und ihres Priesterthums der rothe Faden, der sich durch die ganze mythisch phantastische Mariologie hinzieht; die Kirche ist der fruchtbare Mutterschooß, aus welchem täglich Christus mit seinem gottmenschlichen Leben und seinem versöhnenden Opfer geboren wird; sie nur hat diese durch das Priesterthum sich fort und fort vollziehende Vermittlung, ohne welche die erlösungsbedürftige Seele nicht zu ihrem Erlöser gelangen, noch seines Heils froh werden kann. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich, warum der römischen Anschauung Christus so tief in den Hintergrund tritt, während seine Mutter, die an seiner Gewalt im Himmel und auf Erden vollständig participirt, das Bewußtseyn seiner Gläubigen als alles beherrschende Macht erfüllt. Nur so versteht man, warum in Marias Hand die Austreibung der Häresien und der Sieg des katholischen Glaubens über alle Völker ruht; nur so erhalten selbst die verschwommenen Gedanken eines Liguori, Oswald und Anderer ihren Schlüssel und ihr Licht. In dem Mariencultе bis zur Definirung des jüngsten Dogmas hat die Kirche nur ihr Bewußtseyn von sich selbst und ihrer Herrlichkeit niedergelegt. **Georg Eduard Steitz.**

Maria Magdalena. Die katholische Tradition hat in Bezug auf diese Heilige der katholischen Kirche einen Weg eingeschlagen, welcher ihrer gewöhnlichen Weise entgegengesetzt ist. Während sie nämlich sonst geneigt ist, aus Einer biblischen Persönlichkeit, wo es angeht, mehrere zu machen, hat sie hier aus zwei, oder wie neuere Kritiker wollen, aus drei biblischen Frauen die Eine büßende Magdalena gemacht, nämlich aus der M a r i a v o n M a g d a l a oder Magdalena, welche sich unter den Jesum begleitenden und verpflegenden Frauen befand (Luk. 8, 2. Mark. 15, 40.), nachdem Jesus sieben Dämonen von ihr ausgetrieben hatte (Mark. 16, 9. Luk. 8, 2.), und welche sich bei der Bestattung Jesu (Matth. 27, 56. 61. Mark. 15, 40. 47. Joh. 19, 25.) und am Tage seiner Auferstehung (Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. 9. Luk. 24, 10. Joh. 20, 1. 18.) durch eine Tiefe des Schmerzes und einen Heldenmuth der Liebe zu Jesu, welchem die herrlichste Vergeltung zu Theil wurde, auszeichnete, sodann aus der Maria von Bethanien, der Schwester des Lazarus (Luk. 10, 39; Joh. 11) und endlich aus der ungenannten Büßerin, welche den Herrn salbte nach Luk. 7, 37. Wir müssen jedoch eine zwiefache altkirchliche Exegese, wie eine zwiefache altkirchliche Tradition in Betreff der Maria Magdalena unterscheiden. Zuvörderst halten die griechischen Väter die Sünderin, welche den Herrn salbte (Luk. 7, 37.) und die Maria

*) Nachdem sie früher in der Recension v. Herzog's Oekolampad. 1844 4. Heft diese Ansicht in starken Ausdrücken verworfen hatten. Es ist übrigens erfreulich, wahrzunehmen, daß die katholische Theologie es nicht verschmäht, sich von Nichtkatholiken über die wahre Bedeutung und Tragweite des Mariencultus, der eine so hervorragende Stellung in der katholischen Religion und Frömmigkeit einnimmt, belehren zu lassen. D. Red.

von Bethanien, welche ihn ebenfalls salbte (Joh. 12, 3.) auseinander; während die lateinischen Väter meistens die Identität beider behaupten. (Eine ausführliche Verhandlung über diese Frage s. Natalis Alexander hist. eccles. Tom. III. p. 378 seqq.) So lehrte Irenäus, adv. haeres. (III, 14), die Sünderin sey von der Maria von Bethanien verschieden, so Origenes (homil. I. in canticum Cant.; homil. II.; tractat. 35. in Matth.), Chrysostomus (hom. 81 in Matth.). Bei dem Letzteren kommen sogar nach dem Vorgange des Origenes drei salbende Frauen heraus, indem er auch (wie Origenes) die salbende Frau im Hause Simons des Aussätzigen von Maria der Schwester des Lazarus unterscheidet. So unterscheidet denn auch Theophylakt drei salbende Frauen, die Sünderin bei Lukas, die Frau im Hause Simons des Aussätzigen, die Schwester des Lazarus. Dagegen eröffnet Tertullian die lateinische Auffassung, indem er (de pudicitia 11) die Sünderin und die Frau, welche den Herrn zu seinem Begräbniß salbte (Maria von Bethanien), identifizirt. Ihm folgt Ambrosius (lib. VI. in Lucam). Augustinus nimmt (de consensu Evangelistarum c. 79) ebenfalls nur Eine Salbende an, unterscheidet aber zwei Salbungen nach den verschiedenen Lokalitäten. Gregor d. Gr. befestigte (Homilia 25 u. a. a. O.) die abendländische Vorstellung von der Identität der salbenden Frauen und den beiden Marien von Bethanien und von Magdala; also von der Einen büßenden Maria Magdalena. Es ist also nicht richtig, wenn es in Aschbach's kathol. Kirchenlexicon heißt, Gregor der Große habe diese Exegese zuerst aufgestellt: er hat sie nur für das katholische Abendland befestigt. Um die Verschiedenheit der Lokalität und den Namen Magdalena zu erklären, nahm man an, die Bethanische Maria habe zu Magdala am galiläischen See ein Landgut besessen, und daselbst als Sünderin gelebt. Doch scheiden sich Morgenland und Abendland in der Exegese nicht völlig. Der Lateiner Hieronymus, freilich auf der Grenze stehend und öfter die griechische Tradition vertretend, verhält sich schwankend. In seiner Praefatio zum Hoseas nimmt er die Identität an; in seiner Erklärung des Matth. (Kap. 26.) die Verschiedenheit. Ebenso schwankte schon vor ihm Ambrosius. Was sodann die Tradition über die Maria Magdalena anlangt, so berichtet die griechische Tradition, dieselbe sey die Tochter des kananäischen Weibes (Matth. 15, 22.) gewesen (Niceph. hist. eccles. I, 33), sey später nach Rom gereist, um den Pilatus am kaiserlichen Hof zu verklagen (id. II, 10.), sie sey endlich bei einem Besuche der Mutter des Herrn zu Ephesus, wo Johannes residirte als Pflegsohn der Maria, gestorben. Der Byzantiner Zonaras u. A. erzählen, Kaiser Leo VI. habe im Jahr 886 ihre Gebeine nach Constantinopel gebracht. Nach der Biographie des h. Willibald von Canisius soll der genannte Heilige ihr Grabmal im Jahr 745 in Ephesus gesehen haben. Diese Notiz scheint unbewußt der abendländischen Tradition zu nahe getreten zu seyn, denn nach dieser (acta Sanctorum Tutelarium Eccles. Tolonensis u. A. s. Natalis Alex. III. p. 378. *Fabricii* lux. evang. p. 388 seq.) kam Magdalena als Verkündigerin des Evangeliums nach Gallien im Geleit ihres Bruders Lazarus, ihrer Schwester Martha, einer Dienerin Marcella, des h. Maximinus und des Cidonius. Sie kamen auf wunderbare Weise nach Gallien; die Juden setzten sie auf ein Schiff ohne Ruder, um sie auf der See verderben zu lassen, das Schiff landete zu Massilia. Die Sage läßt die Magdalena (noch einmal) in einer Höhle bei Arles Buße thun, und endlich von dem h. Maximin, einem der 70 Jünger, bei Aix (Abtei St. Maximin) beigesetzt werden. Wahrscheinlich hat eine Büßerhöhle, der h. Magdalena geweiht, den Ausgangspunkt der Sage gebildet. Thatsache ist, daß die französische Nation außer dem Dionysius Areopagita und Lazarus besonders Magdalena die große Sünderin und Büßerin zu ihrer Schutzpatronin erkoren hat; eben so sinnvoll, wie sich die Engländer den reichen Rathsherrn, Joseph von Arimathia zu ihrem Patron erwählt haben. Die Identificirung der beiden salbenden Frauen war also in der griechischen Theologie sogleich verworfen worden; und im Abendlande schwankten darüber, wie bemerkt wurde, Ambrosius und Hieronymus. Diesem Schwanken machte nun Gregor der Große für die Zeit des Mittelalters ein Ende. Zur Zeit der Reformation aber griff Le Fèvre d'Etaples (Sta-

pulensis) diese Tradition an, indem er die Verschiedenheit der beiden Salbenden behauptete. Gegen ihn trat der gelehrte Bischof Fisher von Rochester auf, welchem sogar Erasmus beipflichtete. Indessen war die Naivetät der Tradition zerstört, und mehrere berühmte katholische Theologen Frankreichs hielten Fabers Meinung fest; so daß in Folge davon sogar in mehreren Brevieren Frankreichs zwei Marien unterschieden wurden. Die Unterscheidung liegt bei einer unbefangenen Ansicht der Urkunden auf der Hand. Die Zeit, der Ort und die Karaktere, welche die erste Salbung (Luk. 7, 36.) und die Salbung in Bethanien (Matth. 26. Mark. 14. Joh. 12.) bezeichnen, sind verschieden. Zudem wird die Maria von Bethanien nirgends Magdalena genannt. Schleiermacher hat (Luk. III.) bei dem Vorkommen des Namens Simon in beiden Geschichten wieder die Einerleiheit vertheidigt, und die Verschiedenheiten auf die Berichterstatter geschoben; Strauß dagegen hat aus diesen und andern Zügen der Gleichheit auf die mythische Umbildung einer Ueberlieferung geschlossen, und de Wette ist geneigt, ihm beizustimmen. S. dagegen Mayer, Commentar zu Matth. 26, 6. — Eine zweite Frage ist die, ob auch die Sünderin (Luk. 7, 36.) und Maria Magdalena (Luk. 8, 2.) als zwei verschiedene Personen betrachtet werden müssen, oder ob die abendländische Tradition darin Recht hat, diese beiden zu identificiren. Gegen die Einerleiheit hat sich namentlich Deyling ausgesprochen (Observatt. III. 291 sq.), und nach ihm unter Andern Winer; neuerdings de Wette und Meyer. De Wette meint, die Identificirung sey unzuläßig, weil Magdalena Luk. 8. nach der Geschichte jener Sünderin erst eingeführt werde; Meyer meint sogar: sie sey moralisch unzuläßig, indem er unter der „Sünderin" eine in der Stadt Unzucht treibende Person verstehen will. Der Ausdruck kann aber ebensowohl schlechthin eine Gefallene bezeichnen, abgesehen davon, daß der Kritiker an die Thamar, die Rahab und die Bathseba im Stammbaum Jesu nicht gedacht hat. Daß aber die Maria Magdalena gleich nach Luk. 7. oder nach der Bekehrungsgeschichte der Sünderin als eine Frau unter den Begleiterinnen des Herrn aufgeführt wird (Luk. 8, 2.), hat Paulus mit Recht als einen Grund für die Wahrheit der Tradition von der Magdalena angenommen. Ohne historische Anschauung ist es aber, wenn er unter der πόλις Luk. 7. Jerusalem oder Bethanien versteht. Jesus befand sich offenbar bei seinem Aufenthalt in jener Stadt auf seinem Zuge durch die galiläischen Seestädte. Da nun die Magdalena ohne Zweifel von dem Orte Magdala (s. den Art.) ihren Namen hat, so hat sich die Bekehrungsgeschichte der Sünderin wahrscheinlich in Magdala zugetragen (vgl. Lange, Leben Jesu II. 730 ff.). Auch die Notiz bei Luk. 8, 2. u. Mark. 16, 9., Jesus habe von dieser Magdalena sieben Dämonen ausgetrieben, spricht für die abendländische Tradition. Denn die Siebenzahl hat für den Hebräer eine geistige Bedeutung, und offenbar bezeichnet die Besessenheit von sieben Dämonen Matth. 12, 45. nicht eine psychische, sondern eine ethische Besessenheit, eine schwere ethische Verstrickung in den Banden des Satans. Daß sie als die große Sünderin in ethischer Verstrickung der Gewalt des Satans entrissen wurde, das bezeichnen die beiden Evangelisten mit einem bildlichen Ausdruck, wofür ihnen der Ausdruck des Herrn selber (Matth. 12, 45.) zum Muster dienen konnte *). Das Morgenland und das Abendland haben sich um ihre Gebeine und ihr Grab gestritten. Die gallische Nation, welche in ihren Druidinnen an die Verehrung weiblicher Größen gewöhnt war (s. den Art. Johanna d'Arc), eignete sie sich zu, die Kirche gab ihr den Heiligennamen und zum Festtag den 22. Juli, wo die Sonne am heißesten brennt. Im 9. Jahrh. weihte der Bischof Eraclius zu Lüttich eine Kirche ihr zu Ehren, Albero von Lüttich ordnete 1126 den Tag als Feiertag an, Theodorich von Münster folgte

*) Immerhin bleibt dies eine disputable Meinung, denn es ist auffallend, daß derselbe Evangelist, welcher Maria Magdalena als Sünderin aufführt (Luk. 7, 36.), plötzlich die Bezeichnung wechselt und sie als ehemalige Besessene darstellt (Luk. 8, 2.), abgesehen davon, daß es schwer hält, unter dem Ausdrucke Sünderin etwas Anderes als die fornicatio zu verstehen, was dann wieder zu der Bezeichnung als Besessene nicht völlig zu passen scheint. Die Red.

nach 1230, die Synode zu Toulouse 1229 zählte den Tag unter die allgemein zu begehenden Festtage, im 13. Jahrh. war der Festtag in Frankreich und Deutschland schon allgemein, **Pius** V. machte ihn sogar zu einem Festum duplex. Die Perikope war die Geschichte von der großen Sünderin. Außerdem haben Fürstinnen ihren Namen getragen, wie die Magdalena von Frankreich und mehrere deutsche Frauen, und eine zweite Heilige, die Karmeliterin Maria Magdalena von Pazzi (s. d. Art.) kommt bescheiden hinter ihr her. Ein früh erloschener Ritterorden von St. Magdalena (gestiftet 1614) wollte dem Zweikampf wehren; auch eine katholische Schwesterschaft trug den Namen der heil. Magdalena (s. d. Art. Magdalenerinnen); die Congregationen derselben waren verbunden zur Besserung gefallener Frauen, seit dem 13. Jahrh. in Frankreich verbreitet; ein Orden, der in der Revolution erlosch, im Jahr 1807 wieder auflebte. Die Congregationen der Büßerinnen selbst hießen Madelonetten. Die neueren protestantischen Stiftungen zur Rettung gefallner Mädchen haben sich mit ihrem Namen geschmückt. Kein Wunder daher, wenn die Geographie Magdalenenhöhlen, Magdaleneninseln, Magdalenen-Meerbusen und einen Magdalenenfluß kennt; und die Naturgeschichte sogar Magdalenen-Aepfel, -Birnen, -Pfirsichen. Ueber die Persönlichkeit der Magdalena zu vergleichen Greiling, die bibl. Frauen, 1. Thl. Teichmann, die Marien des N. T. Stuttg. 1853.

Maria von Aegypten, die heilige, hatte, nachdem sie in ihrem zwölften Jahre ihren Eltern entlaufen war, während eines Zeitraumes von siebenzehn Jahren zu Alexandria ein sehr ausschweifendes Leben geführt und dann an einer Wallfahrt nach Jerusalem Theil genommen, um dort dieselbe Lebensweise fortzusetzen. In Jerusalem aber trat ihre Bekehrung ein. Als sie nämlich hier die Kirche des heiligen Grabes besuchen wollte und von einer unsichtbaren Macht sich zurückgehalten fühlte, warf sie sich voll Scham und Reue vor einem Marienbilde nieder, Besserung ihres Herzens und Lebens gelobend. Hierauf in die Kirche eingelassen, und nachdem sie das Kreuz angebetet, fragte sie die heilige Jungfrau, was sie thun müsse, wenn sie Gott gefallen wolle? Sie hörte eine Stimme, welche ihr befahl, jenseit des Jordans in die Wüste zu gehen. Sie gehorchte, und nachdem sie daselbst unter allen erdenkbaren Entbehrungen siebenundvierzig Jahre zugebracht, auch in dieser Zeit durch Eingebung die heilige Schrift gelernt hatte, fand der palästinensische Mönch Zosimas sie in der Nähe des Jordans als ein nacktes, von der Sonne schwarz gebranntes und von langen, weißen Haaren ganz verhülltes Weib wieder. Sie erbat von ihm seinen Mantel, sich damit zu bedecken, seine Fürbitte und seinen Segen, erzählte ihm sodann ihre Geschichte und ersuchte ihn, nach Verlauf eines Jahres wieder zu kommen, um ihr das heilige Abendmahl zu geben. Als Zosimas zur bestimmten Zeit wiederkehrte und sich an den Jordan setzte, kam sie alsbald auf dem Wasser ihm entgegen und empfing von ihm das heilige Sakrament. Dann von ihr zur Wiederkehr auf das dritte Jahr bestellt, fand er bei seinem Kommen sie als Leiche und ihren Namen neben ihr in den Sand geschrieben. Nachdem er lange vergeblich sich bemüht, ihr ein Grab zu graben, kam ein Löwe bei ihrer Bestattung ihm zu Hülfe. Sie starb, nach der gewöhnlichen Angabe, während der Regierungszeit Theodosius des Jüngern. Ihre Grabstätte hat Gelegenheit zu zahlreichen Wallfahrten gegeben. Ihr zu Ehren hat man Kirchen und Kapellen gebaut. In der russisch-griechischen Kirche fand sie die meiste Verehrung. Ihr Gedächtnißtag ist der 2. April.

Die sie betreffende Literatur siehe in *C. Baronii* Martyrologium romanum. Moguntiae 1631 p. 209 sq. **Heller.**

Maria von Agreda, s. Agreda.

Maria, die katholische, s. England, Reformation in.

Mariana, Juan, geboren 1537 in Talavera in der Diöcese Toledo, trat 1554 in den Jesuitenorden, und erwarb sich bald bedeutende Kenntnisse in der Welt- und Kirchengeschichte, in der Theologie, so wie auch einige Kenntniß der griechischen und der hebräischen Sprache. Er lehrte in Rom 1561 die Theologie; nach vier Jahren begab

er sich nach Sicilien und lehrte daselbst ebenfalls die Theologie; seit 1569 finden wir ihn in Paris, wo er fünf Jahre verweilte, und über Thomas von Aquino las. Gesundheitsrücksichten nöthigten ihn, diesen Lehrstuhl zu verlassen; er kehrte 1574 nach Spanien zurück und verbrachte seine übrigen Tage in Toledo, wo er 1624 starb.

Mariana ist als Schriftsteller berühmt, oder wenn man auch will, berüchtigt. Das letzte bezieht sich auf sein Werk de rege et regis institutione, geschrieben auf inständiges Bitten des Garcia de Loaysa, des Lehrers von König Philipp III., gedruckt in Toledo 1598, mit Privilegium des Königes und Approbation der Jesuiten*). Im 6. Kap. des 1. Buches bespricht er die Frage, ob es erlaubt sey, einen Tyrannen zu tödten. Er lobt den Clement, der Heinrich III. ermordet hatte, und stellt folgende Sätze auf: ein Usurpator darf von jedwedem getödtet werden. Wenn ein Fürst die Religion umstürzt, soll man sich seiner entledigen. Der kürzeste Weg ist, die Stände zu berufen und ihn durch dieselben absetzen zu lassen. Ein solcher darf auch getödtet werden, und jeder, der den Muth dazu hat, ist dazu berechtigt; übrigens muß die allgemeine und öffentliche Meinung sich gegen einen solchen Fürsten aussprechen. Es ist erlaubt, ihm mit List und Nachstellung nach dem Leben zu trachten. Aecht jesuitisch will Mariana, daß wenn man den Fürsten zu vergiften vorhat, man das Gift nicht in die Speise mische, sondern man soll ihm das Gift äußerlich beibringen, in den Kleidern oder im Sattel seines Pferdes. Es erhob sich bei diesem Anlasse ein gewaltiger Sturm gegen die Jesuiten; und einige minder gewichtige Anklagen wurden vorgebracht; z. B. daß Ravaillac, der Mörder Heinrichs IV., durch dieses Buch inspirirt worden sey, was durchaus unrichtig ist, wie der Pater Cotton, Beichtvater des Königs bewiesen hat in einem Briefe an Maria von Medicis, den er veröffentlichte. Aquaviva, damals Ordensgeneral, verbot, wie die Jesuiten berichten, bei dieser Gelegenheit, daß irgend etwas ferner gedruckt werde, was den Fürsten zum Schaden gereichen könnte. Zugleich befahl er, ebenfalls nach Angabe der Jesuiten, eine verbesserte und corrigirte Ausgabe des Buches. Der Pater Cotton behauptete sogar, das Buch sey auf eigene Kosten durch einen reformirten Buchhändler herausgegeben worden, um dem Orden Schaden zuzufügen. Das Parlament von Paris befahl 1610 das Buch zu verbrennen, hauptsächlich wegen der Lästerungen gegen Heinrich III., die Mariana darin ausgesprochen. Dieser Mann, der so kühn die geheimsten Gedanken seines Ordens aufdeckte, schrieb auch ein Buch, worin er die Schäden desselben enthüllte. Während er, wegen der Veröffentlichung einer andern Schrift über die Veränderung der Münzen, gefangen saß, wurden seine Papiere durchsucht; man fand darunter eine Schrift de las enfermedadas de la Compania de Jesus, worin er den Sturz des Ordens ankündigte, wenn die Fehler seiner Regierungsart nicht gebessert würden. Den Grundfehler der Gesellschaft sieht er darin, daß sie sich von den alten Regeln und Einrichtungen der Mönchsorden ganz entfernt und ihren eigenen Weg eingeschlagen habe, und daß nur der General, dessen Gewalt überhaupt viel zu unumschränkt sey, und drei oder vier Personen in jeder Provinz die ganze Regierung in Händen hätten. Er tadelt außerdem die Erziehung der Novizen in besondern Häusern und mißbilligt die Lehrart für die Studierenden in den Collegien. Endlich beklagt er es, daß man in Rom die Provincialversammlungen zu wenig achte, und daß man dem Orden eine so große Menge von Gesetzen gegeben habe, daß ihre Beobachtung von Seiten der Glieder fast unmöglich geworden sey. Diese Schrift gelangte durch Indiscretion in die Hände eines französischen Buchhändlers, der sie in spanischer, französischer, italienischer und lateinischer Sprache drucken ließ. Bordeaux 1625. Der General der Jesuiten bewirkte durch Urban VIII. die Verdammung derselben. Die Geschichte Spaniens von demselben Mariana dagegen wurde allgemein mit vielem Lobe aufgenommen, in welches selbst Protestanten einstimmten. Sie umfaßt 30 Bücher, nebst einem Anhange. Die 20 ersten

*) Die Originalausgabe ist sehr selten geworden. Nachdrücke sind erschienen zu Mainz 1605 und zu Frankfurt a. M. 1611.

erschienen in Toledo 1592; die 10 andern kamen hinzu in der Ausgabe von 1605. Der Verfasser machte selbst eine spanische Uebersetzung des lateinischen Originals, welche 1601 zu Toledo erschien; die 30 Bücher führen die Geschichte bis 1516; der Anhang fügt einige Angaben über die spätere Zeit bei. Eine eigentlich theologische Arbeit sind die Scholien über das A. u. N. T., Madrid 1619. welche Richard Simon sehr lobt. Außerdem hat sich Mariana um Lukas von Tuy verdient gemacht (s. den Art.). Ueber Mariana vgl. Buchholz, Leben und Wirken des Mariana in Woltmann's Geschichte und Politik. Jahrgang 1801. St. 4. u. 5. *P. Alegambe* bibl. script. Soc. Jesu p. 258. Bayle s. v. Schröckh, K.G. seit der Refor. Th. III, 608 f. 636 f. H.

Marianer, Ritter der h. Jungfrau, Fratres gaudentes, Frères joyeux, hieß ein nur aus Adeligen bestehender Ritterorden, der zu der Zeit der durch die Kämpfe der Welfen und Gibellinen entstandenen Bewegungen zu dem Zwecke entstand, für die öffentliche Sicherheit in die Schranken zu treten, den Wittwen und Waisen, überhaupt den Bedrängten Beistand zu leisten, nach dem Namen der Jungfrau Maria sich nannte und vom Pabste Urban IV. die Bestätigung erhielt (1261). Die Ritter bestanden aus zwei Classen, aus Conventualen und Verheiratheten, die sich bei'm Eintritte in ein Kloster mit jenen vereinigten, aber eben so wenig wie ihre Frauen, Gold, Silber und buntfarbige Kleider tragen durften. Die Ordenstracht der Ritter war weiß, mit einem aschgrauen Mantel, der ein rothes Kreuz zeigte; die Conventualen trugen eine weiße oder graue Kleidung. Die Ordensregel gestattete nicht bloß die Verheirathung, sondern auch den Güterbesitz und ein freies, ungebundenes Leben. Weil dieses in dem Orden vorzugsweise heimisch geworden war, erhielten die Ritter den Namen der fröhlichen Brüder, Fratres gaudentes, Frères joyeux, bestanden aber nicht lange Zeit. **Neudecker.**

Marienpsalter, s. Rosenkranz.

Marina von Escobar, Tochter des Rechtsgelehrten Jakob Escobar, wurde im J. 1554 zu Valladolid geboren und zeigte schon frühe einen Hang zu Schwärmerei und mystischer Vertiefung. Bis zu ihrem 33. Lebensjahr führte sie ein beschauliches Stillleben, bis sie im J. 1599, angeblich auf göttliches Geheiß, sich entschloß, auch nach Außen zu wirken. Ermahnungen zum Gebet richtete sie an die nächsten Besten, welche ihr auf der Straße begegneten; in Kindern suchte sie Gottesliebe zu wecken, selbst auf Klostergeistliche erstreckte sich ihr belebender Einfluß. Den Brigittenorden suchte sie zu reformiren, und ihre Vorschläge fanden die Anerkennung Urbans VIII. Wie sie selbst 30 Jahre lang unter der Leitung ihres Beichtvaters Ludwig de Porte stand, so sammelte sie nun sich einen größeren Kreis von Schülerinnen, den sie mit unermüdetem Eifer, mündlich und schriftlich, unterwies. Die letzten dreißig Jahre ihres Lebens war sie an ein höchst schmerzvolles Krankenlager gefesselt, von welchem sie der Tod am 9. Juli 1633 erlöste. Von ihren vielen Visionen erwähnen wir folgende: das eine Mal tritt sie als arme Pilgerin mit der Bitte um ein Almosen vor den Herrn, der ihr unter den glanzvollsten Gaben die Wahl läßt; sie wählt die Gabe der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen. Ein anderes Mal sucht sie den Herrn als Sonne, mit der dann ihre bestrahlte Seele sich vereinigt; dann erblickt sie ihn wieder als goldstrahlenden Stern, oder im köstlichen Gewande seiner unendlichen Verdienste, sein Blut als hellen Fluß voll wunderbarer Reichthümer in seinem Grunde, oder als schönes klares Bächlein im himmlischen Jerusalem. Einmal wurde ihr gar ihr eigenes Herz gezeigt, schimmernd gleich dem hellsten Rubin, und in der Mitte stand in reichen goldnen Buchstaben geschrieben: „Hier wohnt Jesus.“ Ihr Leben wurde von ihrem Beichtvater de Porte beschrieben und von Franz Cachupin herausgegeben. Ersterer steht nicht an, Marina der h. Theresia, Katharina von Siena und andern heiligen Frauen als ebenbürtig an die Seite zu stellen. Angelus Silesius sagt in der Vorrede zu seinem cherubinischen Wandersmann: „Was man bei den berühmtesten mystischen Lehrern von der geheimen Gottesweisheit gelesen, kann man am allertröstlichsten in dem Leben der Marina von Escobar finden, die allein durch Gottes Gnade alles dessen gewürdigt wurde, was je alle der ge-

heimen Gotteskunst Erfahrene insgesammt geschrieben." Vergl. Zingerle in Wetzer's Kirchenlexicon. P.

Marinus, Märtyrer in Cäsarea. Ueber seinen Märtyrertod berichtet *Eusebius*, Hist. Eccl. VII. 15. Folgendes: Marinus aus vornehmem und reichem Geschlechte diente im Heere und sollte eben zum Rang eines Centurio vorrücken. Ein Mitbewerber klagte ihn an: diese Würde gebühre dem Marinus als einem Christen, der den Kaisern zu opfern sich weigere, nach den alten Gesetzen nicht. Der Richter Achäus fragte Marinus, welches Glaubens er sey? und als dieser sich als Christen bekannte, gab er ihm drei Stunden Bedenkzeit. Während derselben führte der Bischof Theoteknos den Angeklagten zur Kirche und hielt ihm das Schwert in der einen, die hl. Schrift in der andern Hand vor, daß er wähle. Marinus wählte freudig die letztere, kehrte zur Richterstätte zurück, bekannte laut und wurde sofort hingerichtet. Ein römischer Senator Asterius, der Zeuge der Hinrichtung war, trug den Leichnam auf seinen eigenen Schultern fort, hüllte ihn in köstliche Tücher ein und bestattete ihn. Vgl. Acta Sanct. ap. Bolland. T. I. 3. März. — Das Andenken eines andern hl. Marinus wird am 4. Sept. gefeiert. Derselbe, in Dalmatien geboren, war einer der Arbeiter bei der Brücke von Rimini. Der Bischof Gaudentius von Brescia wurde auf seine Frömmigkeit aufmerksam, veranlaßte ihn, zum geistlichen Stand überzutreten und weihte ihn zum Diakonus. Marinus zog sich auf den Berg Titano zurück und erbaute sich daselbst eine Zelle, in welcher er seine Tage beschloß. Sein Tod soll gegen Ende des 4. Jahrh. erfolgt seyn. Die Wunder, welche auf seinem Grabhügel geschehen seyen, hätten eine Menge Pilger herbeigezogen, die sich daselbst ansiedelten, und hieraus sey allmählig die Stadt San Marino entstanden! Wir brauchen nicht erst zu sagen, daß die ganze Erzählung den Karakter einer Legende trägt. Th. Pressel.

Maris, s. Nestorius und die Nestorianer.

Marius von Aventicum. Hauptquelle: das Cartularium Lausannense. Es ist dasselbe zwar erst im 13. Jahrh. durch den Probst des Capitels von Lausanne, Conon von Stäffis 1228—1235 verfertigt, allein nach ältern guten Quellen gearbeitet worden, die im rechten historischen Takte von dem Verfasser genannt werden. In neuerer Zeit hat uns zuerst Petrus Franciskus Chiffletius mit der von ihm aufgefundenen Chronik dieses Marius bekannt gemacht und in ein paar Zeilen einige persönliche Notizen über ihn beigefügt. Etwas ausführlicher spricht sich *Dom Rivet*, hist. littér. de France tom. III., jedoch nicht sowohl über Marius, als über das Chronikon, seine Anlage und Bedeutung aus (1735). Ueber Marius selbst finden wir zunächst nähere Aufschlüsse bei Hottinger, helvetische Kirchengeschichte 1698 Bd. I. S. 238; doch hatte er das Cartularium selbst nicht zur Hand und gibt nur einiges mittelbar Entlehntes. Wohl hatte es aber *Zurlauben*, mémoire sur Marius in den mémoires de l'Acad. roy. des inscript. Paris 1770 p. 138—147 in den Händen; er unterwirft alle einzelnen Bestimmungen desselben einer historischen Beleuchtung und Beurtheilung. Es ist der Aufsatz gleichsam ein historisch-kritischer Commentar zum Cartul. mit vielen guten Notizen. Einen Auszug daraus s. bei Haller, Bibliothek der Schweizergesch. 3. Thl. Nr. 1060. Einen ersten Versuch, ein Lebensbild nach den einzelnen Notizen zu entwerfen, findet man *Meyer*, biblioth. Emulation, Fribourg a. 1843—44. no. 8. u. 9.; der Versuch ist im Ganzen ein gelungener, nur verliert der Verfasser über den etwas weitschweifig erörterten Zeitverhältnissen die einzelnen nicht scharf genug gewürdigten Notizen des Cartular. zu sehr aus den Augen.

Marius war Bischof von Aventicum, der Hauptstadt des alten Helvetiens, Avenches im jetzigen Canton Waadt. Dieser von den Römern hochbegünstigten, durch Vespasian zu einer hohen Cultur gekommenen, mit allen Bildungsmitteln der alten Welt bekannt gewordenen Stadt konnte bei dem hierher drängenden Verkehr das Christenthum nicht lange fremd bleiben. Das Cartul. spricht von 22 Bischöfen, die dort in der Kirche des h. Symphorian, eines alten gallischen Märtyrers, dessen Verehrung mit dem Chri-

stenthume überhaupt von dorther hier einwanderte, ihre Ruhestätte gefunden haben sollen. In der nächsten Zeit nach der Gründung des Christenthums an diesem Orte konnte sich aber dasselbe nicht lebenskräftig entfalten; die stolze Hauptstadt sank unter den Raub- und Mordanfällen der Alemannen immer mehr von ihrer Höhe herab. So stand Aventicum wohl noch da, als Ammian. Marcell. unter Julian hierher kam; es stand aber schon da mit den verödeten Straßen und halbzerstörten Gebäuden, ein Trauer erweckendes Denkmal der früheren Größe. Eben deshalb konnte sich hier nicht länger ein Bischofssitz halten. Unter der Zeit hatte sich aber das alte Lausonnium in der Nähe neu gehoben. Nach den Stürmen der Völkerwanderung soll im Anfange des 6. Jahrh. hier Protasius eingezogen seyn und über der alten etwas weiter abwärts gelegenen Stadt den Grund zu einer neuen Stadt und Kirche gelegt haben. Er war nicht der erste Bischof der Aventier, auch nicht der Begründer des Christenthums zu Lausanne, wohl aber ein Bischof, der hier und dort sich als solcher geltend zu machen wußte (Aventicens. vel Lausannensis episcopus nach dem Cartul.), oder von Lausanne aus die Aventische Kirche leitete. Lausanne war nach der damals vorgenommenen Ländervertheilung zwischen den Burgundern und Provinzialen so recht der Mittelpunkt, auf den sich die alte orthodoxe Kirche gewiesen sah. Ueber die Nachfolger des Protasius ist uns wenig bekannt, da sie grade in der Zeit des sich auflösenden Burgunderreichs lebten; auch sie scheinen sich aber größtentheils in Lausanne aufgehalten zu haben. Mehr lichtet sich die Geschichte in Bezug auf Marius.

Die Zeitverhältnisse, unter denen er auftrat, waren keine günstigen. Das Burgunderreich war nach zehnjährigem hartem Widerstande der Uebermacht der Franken erlegen (534). Unter dem langwierigen Kampfe hatte das schon früher im Bürger- und Bruderkriege hart mitgenommene Land auf's Neue schwer gelitten. Die Folgezeit war aber keine solche, in welcher die Population sich hätte erholen und die verödete Gegend neu bevölkern können. Es begannen jetzt die Bürger- und Brüderkriege in Frankreich; zugleich brachen noch in die Südschweiz die über die Alpen vordringenden Langobarden ein und raubten und mordeten, bis ihnen der Patricius Theudefried die Vertilgungsschlacht bei S. Moriz lieferte (574). Die blutigen Kriege waren es aber nicht allein, welche Unheil über das Land brachten; es kamen hierzu noch schwere Landplagen, eine epidemische Blatternkrankheit, die, aus dem Oriente eingeschleppt, auch zu den Gothen und Burgunden kam. Eine fürchterliche Fieberhitze und ein brennender Durst raffte die Meisten in drei Tagen dahin; der Tod verödete Alles. So 570 und 571 nach Marius Chronikon; schon 580 folgte aber wieder eine neue Landplage, eine Ueberschwemmung, bei welcher die Rhone in Wallis so über ihre Ufer trat, daß aller Erndtesegen verloren ging. König Guntram glaubte in diesem Ungemach des Himmels Zorn zu erkennen; er berief ein großes Nationalconcil nach Macon (585), auf dem auch Marius unterschrieben hat und eröffnete es selbst mit den ernst mahnenden Worten an die Bischöfe: „Ihr lasset die Sünde durch das Reich herrschen; statt die Schuldigen zu strafen und zur Reue zu bringen, schweiget ihr zu den Verbrechen, die uns des Himmels Strafe zuziehen." Das wirkte; die Bischöfe saßen ernst über einige unwürdige Amtsbrüder zu Gericht. Zugleich suchte man durch eine gesteigerte äußere Frömmigkeit, erhöhte Sabbathsheiligung und Vermehrung der Bettage ꝛc. dem eingerissenen kirchlichen Verderben zu wehren und den göttlichen Zorn zu beschwören. Mitten in dieser Zeit trat Marius auf.

Marius war nach dem Cartul. aus einem edlen Geschlechte von Autun (oriundus de episcopatu Edunensi), stand mit dem bischöflichen Hause daselbst in verwandschaftlichen Beziehungen und hatte somit hinreichende Gelegenheit, an dem hochgebildeten Orte, dem Mittelpunkte der alten Druidenreligion und Gelehrsamkeit, eine höhere Geistesbildung zu gewinnen. Die Bischöfe sorgten damals vorzüglich für sie; es öffnete sich ihm somit die beste Schule. Sie spricht sich vorzüglich in der materiellen und formellen Gediegenheit des von ihm in seiner Chronik Gegebenen aus. Nach einer Meinung

soll er aus der königlichen Familie Burgunds entsprossen seyn; es ist dies aber eine willkürliche Annahme. Es spricht sich in seinem Chronikon durchaus keine Vorliebe für sie aus; ja es könnte der in einen Gundobagandus umgewandelte Gundobaldus fast wie eine höhnende Reminiscenz an die herumstreifenden Bagauden klingen. Aber auch in Betreff der Franken und ihrer Regenten hält sich Marius sehr objektiv; fast möchte man sich deßhalb zu der Annahme gedrängt sehen, er sey ein Römer gewesen und habe von der alten Familie der Marius seinen Ursprung abgeleitet. Die Bischöfe wurden bekanntlich noch lange gern aus den römischen Geschlechtern gewählt: die gute Bekanntschaft des Chronikon mit der römischen Geschichte, das „origo refulgens" des Epitaphiums unsres Marius würde hiermit übereinstimmen.

Ein solcher Mann, der, durch Geburt geadelt, sich aber auch selbst zu adeln wußte, mußte nun wohl ein würdiger Kirchenhirte, eine mit dem alten Römersinn imponirende Erscheinung werden. In frühester Jugend hatte er sich der Tonsur unterzogen; er war somit Geistlicher von ganzer Seele, mit voller Zuneigung und Hingebung. Wann und wo er zu wirken begann, wissen wir nicht. Nach Aventicum gelangte er so. Er hatte in der Nachbarschaft bei Payerne (Paterniacum) große Besitzungen, zu denen er als Römer durch verwandtschaftliche Beziehungen zu den dort ansäßigen alten Römerfamilien gelangt seyn kann; er mußte sich also wohl auch hierher begeben. So erklärt sich seine Wahl zum Bischof von Aventicum von selbst; man war froh, einen so ausgezeichneten Landesbürger auf den Bischofssitz berufen zu können. Es geschah das 573. Es widerspricht zwar die erste Bestimmung des Cartul. dieser Jahreszahl; nach dieser soll er nämlich das Bisthum 581 übernommen und 20 Jahre 8 Monate verwaltet haben. So wäre er 601, angeblich den 31. Dec. gestorben. Allein etwas weiter unten folgt im Cartular. die andere Bestimmung: „Eodem anno, quo obiit sanctus Marius, obiit et Guntramus rex." Dieser Guntram, der gutmüthigste und frömmste unter Chlotars Söhnen, starb den 28. März 593; Marius muß also auch in diesem Jahre gestorben und bei einer 20jährigen Amtsdauer 573 in sein Amt eingetreten seyn. Die Sachbestimmungen haben mehr Gültigkeit, als die vielfach unter einander verwechselten Zahlenbestimmungen.

Als Bischof that nun Marius Alles, was er unter den damaligen traurigen Verhältnissen thun konnte, um physisches und geistiges Elend zu heben und zu mildern. Er gab gern und mit vollen Händen; um aber geben zu können, arbeitete er rüstig und bebaute mit eigener Hand seine Aecker. Ackerbau war damals eine ergiebige Goldquelle für die Bischöfe, wie für die Klöster, an kräftigen Armen aber kein Ueberfluß. Dabei lebte er einfach und mäßig, um desto mehr Hungrige speisen und Vorrathskammern für die Bedürftigen füllen zu können. Marius machte so bei bei der auch unter der Geistlichkeit eingerissenen Völlerei eine schöne Ausnahme. Noch blieben aber dem unermüdlich Thätigen Freistunden zurück; er benutzte sie zur Verfertigung geweihter Gefäße, mit denen er seine Kirchen beschenkte. Er bewies seine Mildthätigkeit und seinen Liebessinn dann auch noch auf andre Weise; er sorgte wie ein Vater für seine ganze Familie und die noch größere Familie, die Kirche, die er mit Schenkungen noch über seinen Tod hinaus bedachte. So erbaute er zur Ehre der Maria θεοτόκος die Kirche und Stadt Payerne auf eigenem Boden. Er that es, weil er, der Ackerbautreibende, sich hier großentheils aufhielt oder seinen Bischofssitz auf seiner Villa hatte. Payerne, das schon zur Römerzeit bestand, hat er übrigens nicht begründet, sondern nur neu aufgebaut und zu einem Mittelpunkte christlichen Lebens erhoben. Interessant ist noch die Bemerkung, daß er die Kirche daselbst sub die VIII. Cal. Jul. indict. V., episcopatus vero sui anno XIV. eingeweiht habe; es würde das nach unsrer Rechnung das Jahr 587 seyn. Hiermit stellt sich die Angabe hinsichtlich der Indict. ziemlich in Einklang; sie fiel auf 588. Ferner schenkte er derselben Kirche durch Legat mehrere ihm daselbst angehörige Ländereien, jedoch unter der Bedingung, daß das Capitel zu Lausanne, das also schon damals existirte, den Zehnten zu Payerne und zwei benachbar-

ten Dörfern, Corcelles und Dompierre, ebenso wie der Bischof in andern, beziehen sollte. Ebenso trat er dem Capitel zu Lausanne von seinem Erbgute bei Dijon ein großes Stück Land, Marcennai genannt, ab. Es findet sich zwar nicht auf der Karte von Burgund; die Schenkung kann aber wegen der späteren über sie gepflogenen Verhandlungen (Cartul.) nicht bezweifelt werden.

In geistiger Beziehung war aber sein Wirken ein noch höheres. Er ward, von früher Jugend an dem geistlichen Stande einverleibt, ein wahres Muster der Zeitfrömmigkeit und eines treuen Seelenhirten. Seine unermüdliche Thätigkeit auf dem einen Gebiete läßt uns auf die auf dem andern einen Schluß ziehen. In den beiden Hauptbeziehungen, der dem Bischof damals mit einem eignen Forum zugestandenen Gerichtspflege und der eigentlichen kirchlich „amtlichen" Thätigkeit verwaltete er sein Amt in bester Weise, übte und liebte Gerechtigkeit, ward ein schützender Engel für die damals so vielfach durch Gewaltthat Bedrückten und ein gewissenhafter Schiedsrichter und diente seinem Gott in ehrfurchtsvoller Scheu und Entsagungen aller Art, die dem eigentlich stets Enthaltsamen nicht schwer fallen konnten. Zugleich sorgte er, ein begeisterter Freund des Christenthums, wie für den Anbau des Landes, so auch für den An- und Ausbau der hier begründeten Kirche. Er fand dabei Mitarbeiter, die aber größtentheils von ihm ihre Kraft und Begeisterung gewannen, so den einflußreichsten Mann dieser Gegend, den Patricius Baldelenus oder Wandelin zu Orbe, der im heidnischen Glauben erzogen, aber unter Marius bekehrt mit aller Begeisterung für den neuen Glauben wirkte, mit dem heiligen Columban in ein näheres Verhältniß trat und ihm seine beiden Söhne, Ramnelenus und Donatus übergab, die beide, der eine als Begründer des Klosters Romainmotier, der andre als Apostel von château d'Oex, einen glänzenden Namen gewonnen haben, so ferner den St. Germanus, Ursicinus, Himerius, Sigonius &c. In Bezug auf den letzten findet sich noch die ausdrückliche Angabe des Cartul., daß Guntram zu Marius Zeit dem h. Sigonius eine Höhle, Namens Balma, bei der Kirche des h. Desiderius mit mehreren Ländereien daselbst nach einer zu Chalons (Residenz Guntrams) im Vorhof des h. Marcellus am 12 Cal. Mart. anno d. DC., regnante Guntranno rege a. V. gezeichneten Akte geschenkt habe. Im Jahr 600 war aber Guntram schon 7 Jahre todt, sein fünftes Regierungsjahr das Jahr 566, wo Marius noch gar nicht Bischof war; die Zahlenbestimmung ist also auch hier eine irrige. Sicher geschah aber diese Schenkung nicht ohne Mitwirkung des h. Marius, der so eine neue Pflanzstätte des Christenthums begründet sah. Es war dies dasjenige Kloster, dem der schon genannte Ramnelenus eine größere Ausdehnung geben wollte und deshalb an einer gelegenern Stelle ein neues Kloster, eine Bauma an der Stelle der Balmeta bauete, welcher erstern die letztere incorporirt wurde.

Die einflußreichste Einzelthat seines Lebens möchte ohne Zweifel die Verlegung des Bisthums von Aventicum nach Lausanne seyn; Marius müßte dann als der eigentliche Begründer des Bisthums daselbst unter höherer Autorität angesehen werden. Das Cartul. sagt direkt nichts davon; es nennt ihn nur Aventicensis vel Lausannensis episcopus, wie seine Vorgänger. Dagegen findet sich in einigen alten anonymen Manuscripten die Bestimmung, daß Marius mit Erlaubniß des Königs Hildeberts oder, wie es ausführlicher in einem heißt, Childeberti secundi? qui s. Guntrami frater? erat, jussu atque autoritate fultus 598? den bisher noch nicht fixirten Bischofsitz nach Lausanne übergetragen habe. Es könnte das aber nur in seinem letzten Lebensjahre 593 geschehen seyn, wo er noch unter Childebert einige Monate wirkte. Die Angabe dieses Manuscriptes wimmelt aber so von historischen Fehlern, daß sie eine Berücksichtigung nicht beanspruchen kann. Sicher ist nur dies, daß Marius noch 585 auf dem Concile zu Macon als episcopus Aventicensis unterschrieb, dagegen aber bei seinem Tode 593 vorzugsweise dem Capitel von Lausanne, gleichsam um demselben festen Halt und volle Lebenskräftigkeit zu geben, schöne Legate aussetzte, somit dasselbe als ein hier schon be-

stehendes voraussetzte. In diese Zeit fällt also die Fixirung des Bisthums; von nun heißen alle Bischöfe im Cartul. einfachhin episcopi Lausannenses.

Marius starb 64 Jahr alt den 31. Dec. 593. Sein Körper wurde in der Kirche des hochverehrten Thebäers Thyrsus, wo auch seine Vorgänger eine Ruhestätte gefunden hatten, beigesetzt; von dem großen Todten wurde sie jetzt die Kirche des h. Marius genannt. Er ist der erste Bischof der Diöcese, dem man Verehrung erwies. Sein Fest wurde früherhin den 31. Dec. begangen, späterhin aber auf den 4. Febr. verlegt. Sein Epitaphium hat das Cartul. erhalten; ohne dasselbe würde das Lebensbild dieses ausgezeichneten Mannes ein sehr farbloses bleiben müssen.

Dieser Marius ist nun auch noch als Schriftsteller bekannt und zwar als Chronikschreiber. Die Geschichtsschreibung war eben damals Chronikschreibung. Sein Werk ist eine Fortsetzung des Prosper Aquit.; es läuft also vom Jahr 455—581; ein unbedeutender Appendix bis 624 gehört einem andern unbekannten alten, damals noch lebenden Verfasser. Es verläuft von vorn herein nach den Consulatsbestimmungen; von 523 an, dem so verhängnißvollen Jahre für das Burgundenreich, werden auch die indictiones beigefügt, vermuthlich deshalb, weil die Rechnung nach der indiction damals eine sehr gebräuchliche im Frankenreiche wurde. Es gibt übrigens bei vielen Jahren nichts als die Namen der Consuln und die indict.; die bei andern beigefügten kurzen bündigen Notizen haben vorzüglich in dem Falle einen großen historischen Werth, wenn sie das burgundische Reich betreffen. Sie tragen im Ganzen den Stempel eines für jene Zeit sehr genauen historischen Studiums. Dieses Chronikon fand zuerst der bekannte Alterthumsforscher Petr. Franz. Chiffletius; der gute Fund wurde wohl gewürdigt. Es wurde die Chronik zweimal zu Paris in den Sammlungen von Du Chesne und Dom Bouquet und einmal zu Venedig in der Bibliothek veter. patrum, endlich noch zu besserm Handgebrauche in den mémoires et documens publiés par la société d'histoire de la Suisse Romande tom. XIII. durch Rickly mit allen in der Zeit dazu verfaßten Bemerkungen von den Prof. Ruchat, Walther, Bridel abgedruckt. Neuere haben den Marius auch noch zum Verfasser einer Lebensbeschreibung des heil. Sigismund machen wollen, welche die Bollandisten aufgenommen haben. Sie stützen sich auf eine gewisse Aehnlichkeit in Darstellung des Thatbestandes und des Styles; beides kann aber vorzüglich bei abweichender Schreibart der wichtigsten Namen nur etwa eine Benutzung des Chronikon beweisen. Das Martyrol. Gall. kennt ihn nur als Chronikschreiber. Dr. **E. F. Gelpke.**

Mark, Landschaft, s. Jülich-Cleve-Berg-Mark.

Mark-Aurel, s. Marcus Aurelius.

Markomannen, die, oder, wie der Name schon andeutet, die Vertheidiger der Grenzen, gehörten zum suevischen Hauptstamme der Germanen und hatten ihre ältesten Wohnsitze im Südwesten von Deutschland zwischen dem Rhein, Main und der Donau, von wo sie sich gegen die Alpenvölker, besonders die Helvetier, ausdehnten. Wir finden dieselben zuerst von Julius Cäsar (B. G. I, 51) erwähnt, der sie unter den Kriegsvölkern des Suevenkönigs Ariovist aufzählt. Ungeachtet Ariovist besiegt und der größte Theil seines Heeres aufgerieben wurde, erscheinen die Markomannen doch bald wieder mit bedeutender Macht zwischen dem Rhein und der Donau, wo sie zur Zeit des Augustus von Drusus oder einem seiner Unterfeldherren eine so große Niederlage erlitten, daß die Römer aus der gewonnenen Beute auf einem Hügel ein Siegesdenkmal errichteten. (Florus IV, 12, 23; Orosius VI, 21.). Nachdem hierauf die Römer Noricum und Pannonien völlig erobert hatten und den Markomannen durch ihre Nachbarschaft immer gefährlicher zu werden drohten, zogen diese um das Jahr 5 v. Chr. aus ihren bisherigen Wohnplätzen nach Osten und bemächtigten sich des auf allen Seiten von Waldungen und Gebirgen eingeschlossenen und gesicherten Landes, welches den Namen Bojohemum (Bojoheim oder Böhmen) von seinen früheren Bewohnern, den einst sehr mächtigen, zum keltischen Völkerstamme gehörigen Bojern, erhalten hatte (Ptolem., Geogr. II, 10; Strabo VII, S. 290). An der Spitze der Markomannen

stand als Anführer Marbod (Meroboduus), der ebenso wie der edle Cheruskerfürst Hermann (Arminius) als Jüngling nach Rom gegangen und, daselbst vom Kaiser Augustus gütig aufgenommen, in den römischen Kriegsdienst getreten war, in dem er sich zum Feldherrn und Regenten mit glücklichem Erfolge ausgebildet hatte. (Vgl. Roth, Hermann und Marbod S. 66 ff.) Der Geschichtschreiber Vellejus Paterculus (II, 108) sagt von ihm: „Er war ein Mann von edler Geburt, starkem Körper, kühnem Geiste, und mehr seiner Abkunft als seinem Verstande nach Barbar. Die Macht, deren er unter den Seinigen genoß, war weder ein Werk rascher Entschließung, noch des Zufalls, noch hing sie von den veränderlichen Gesinnungen seiner Untergebenen ab. In der Absicht, seine Gewalt zu sichern und königliches Ansehen zu gewinnen, beschloß er, sein Volk fern von den Römern dahin zu führen, wo er, vor mächtigeren Waffen geflohen, die seinigen zu den mächtigsten machen könnte.“

Nachdem Marbod auf solche Weise das durch seine natürliche Lage geschützte Land der Bojer mit seinem Volke eingenommen hatte, vereinigte er alle Nachbarvölker, die Lygier, Zumer, Butonen (richtiger wohl Gutonen), Mugilonen, Sibiner, Langobarden und Semnonen durch List und Gewalt zu einem den Römern äußerst gefährlichen Bunde, dessen Oberhaupt er wurde (Vellej. Paterc. II, S. 108; Strabo VII, S. 290). Als König legte er sich eine Leibwache zu und bildete außerdem ein Heer von 70,000 Mann zu Fuß und 4000 zu Pferde durch häufige Kriege mit den Nachbarn und beständige Waffenübungen fast zu dem Muster römischer Disciplin aus. Im Vertrauen auf dieses ihm ergebene Heer nahm er gegen die Römer eine wohlberechnete Haltung an, in welcher er sie zwar nicht zum Kriege herausforderte, aber ihnen doch deutlich genug zeigte, daß es ihm weder an Kraft noch an Willen des Widerstandes fehle, wenn er zu demselben gereizt würde. Da beschloß Tiberius, der Stiefsohn des Augustus, besorgt wegen der wachsenden Macht des Gegners, im Jahre 6 n. Chr. ihn von allen Seiten anzufallen, und während er selbst von Carnutum in Noricum die Truppen aus Illyrien gegen die Markomannen zu führen begann, gab er dem Sentius Saturninus den Befehl, von dem Lande der Chatten sich einen Weg durch den hercynischen Wald zu bahnen und seine Legionen nach Böhmen zu führen. Als jedoch bald darauf eine allgemeine Empörung in Pannonien und Dalmatien ausbrach, sah sich Tiberius zum eiligen Rückzuge gezwungen und mußte es als ein Glück betrachten, daß Marbod die Zeit der Rache unbenutzt ließ und wider Erwarten einen Vergleich mit den Römern einging, der ihn bewog, die dringenden Aufforderungen der Cherusker zur Theilnahme an dem Kampfe gegen die Legionen des Varus selbstsüchtig zurückzuweisen (Vellej. Paterc. II, 109, 110; Tacitus, Ann. II, 16 ff.). Deshalb richtete sich der Haß der meisten deutschen Völkerschaften gegen ihn als den Freund der Römer; die Semnonen und Langobarden fielen von ihm ab, und er unterlag im Jahr 17 n. Chr. der Uebermacht des durch den Uebertritt derselben verstärkten Cheruskerbundes unter der Anführung des Arminius (Tacit., Ann. II, 44—46.). Hierauf wurde er zwei Jahre später bei einem inneren Aufstande von Catualda, einem edlen Jünglinge der Gotonen, vertrieben und lebte seitdem von der Gnade des römischen Kaisers noch achtzehn Jahre lang ruhmlos und vergessen zu Ravenna in Italien. Aber auch Catualda, der sich seines Reiches und Landes bemächtigt hatte, ward nicht lange nachher von Vibilius, dem Könige der Hermunduren, verjagt und von Römern, die ihn aus Mitleid aufnahmen, nach Forum Julium (Frejus) in Gallien geschickt, wo ihm kein besseres Schicksal zu Theil wurde, als dem Marbod in Ravenna (Tacit., Ann. II, 62, 63.). Die Markomannen, welche fortwährend die streng monarchische Regierungsform beibehielten und 30 Jahre von Vannius aus dem Volke der Quaden, dann von dessen Schwestersöhnen Vangio und Sido regiert wurden (Tacit., Ann. XII, 29 u. 30; Hist. III, 5), blieben zwar immer noch durch treues Festhalten an den suevischen Sitten, sowie durch Ruhm und Stärke ausgezeichnet, scheinen aber mehr oder weniger bald von den Römern, bald von den Hermunduren abhängig gewesen zu seyn (Tacit., Germ. c. 38,

41 u. 42.). Indessen breiteten sie sich nach und nach im Süden bis an die Donau aus, wo sie mit den Römern in einen harten Kampf geriethen und den Domitian schlugen (Dio Cass. LXVII, 7.). Seitdem wagten sie häufige Einfälle in's römische Gebiet. Trajan und Hadrian hielten sie in Schranken (Plin., Panegyr. 8, 12.); mit desto größerer Heftigkeit begannen nun aber unter M. Antoninus die Feindseligkeiten, welche unter dem Namen des Markomannenkrieges (Bellum Marcomannicum) zusammengefaßt werden und von 166 bis 180 n. Chr. mit geringen Unterbrechungen fortdauerten. Die mit den Quaden, Vandalen, Naristern, Hermunduren, Latringern, Buriern und anderen suevischen Völkerschaften zu einem Bunde vereinigten Markomannen drangen in Verbindung mit östlichen Sarmaten, Bastarnern und Peucinern unter ihrem König Markomir im Jahre 164 durch die illyrischen Provinzen und über die Pässe der östlichen Alpenkette bis nach Aquileja in Italien vor, schlugen zu wiederholten Malen die römischen Legionen und machten eine ungeheuere Menge Gefangene, wurden jedoch durch die beharrlichsten Anstrengungen der Römer bald wieder über die Donau zurückgetrieben und zum Frieden gezwungen. Als sie sich dann im Jahre 178 auf's Neue erhoben, erfocht der römische Feldherr, welchen M. Aurelius Antoninus gegen sie schickte, einen vollständigen Sieg über sie, und schon hoffte der Kaiser sie gänzlich zu unterjochen, als ihn 180 der Tod bei Vindobona (Wien) in Pannonien überraschte. Sein Sohn und Nachfolger Commodus schloß nun einen Frieden, der ihnen große Vortheile brachte, obgleich sie Geißeln stellen und die Gefangenen ausliefern mußten. (Ueber den Verlauf des Krieges vgl. *Dio Cassius* LXXI, 3, 8—11, 13, 15, 20, 33; LXXII, 2; *Herodian*, I, init.; *Capitolin.*, vit. M. Anton. Philos. 12, 13, 14, 17, 21, 22, 25, 27; *Eutrop.* VIII, 6; *Aurel. Victor*, Caes. 16; *Ammian. Marcell.* XXIX, 6; Exc. Leg. ed Bonn. p. 124.)

Der leicht gewonnene und vortheilhafte Friede machte die Markomannen so übermüthig, daß sie nicht bloß in der nächsten Zeit, sondern auch während des dritten und vierten Jahrhunderts ihre verheerenden Einfälle in die römischen Provinzen, besonders in Rhätien und Noricum, häufig wiederholten. Der Kaiser Heliogabal (218—222) wollte sie züchtigen, begnügte sich aber damit, sie durch Chaldäer und Magier zur Unterwürfigkeit bezaubern zu lassen (*Lamprid.*, Heliogab. 9.). Bald nachher findet sich ein König der Markomannen Namens Attalus erwähnt, dessen Tochter Pipa als kaiserliche Kebsfrau am Hofe des Licinius Gallienus (259—268) lebte (*Aurel. Victor*, Caes. 33.). Unter Aurelian drangen die Markomannen um das Jahr 270 sogar bis Mailand vor, lagerten sich vor Ancona, setzten Rom in Furcht und Schrecken, und nur mit Mühe gelang es dem Kaiser, sie mit einem starken Heere zurückzutreiben (*Vopisc.*, Aurelian c. 18, 21.). Erst im fünften Jahrhundert verschwand ihr Name allmählig, nachdem die Völkerwanderung immer neue Völker in die Wohnsitze derselben vorgedrängt hatte. Bei Jornandes (c. 22) werden sie als die westlichen Nachbarn der in Siebenbürgen hausenden Vandalen erwähnt, und in der Notitia Imperii finden sich Honoriani Marcomanni seniores und juniores unter den römischen Hülfsschaaren aufgezählt.

Die Markomannen hatten nach Strabo Buiasmon, nach Ptolemäus Marobudon, das heutige Budweis, zum Königssitze. Wann sie mit dem Christenthume bekannt geworden sind, läßt sich aus gleichzeitigen Schriftstellern nicht mit Bestimmtheit nachweisen. Ohne Zweifel erhielten sie schon frühzeitig die erste Kunde von demselben theils durch Christen in Rhätien, Noricum und Italien, mit denen sie bei ihren häufigen Einfällen in's römische Reich in genauere Berührung kamen, theils durch Kriegsgefangene, welche sie in ihre Heimath mit sich zurückbrachten, sowie später durch ihre Verbindung mit den Gothen. Einer von Paulinus in der Lebensbeschreibung des Ambrosius (vit. Ambrosii c. 39) mitgetheilten, jedoch von keinem gleichzeitigen Schriftsteller bestätigten Nachricht zufolge kam zu der Zeit, als Ambrosius Bischof von Mailand war (von 374 bis 397), ein Christ aus Italien in das Land der Markomannen und wußte die Königin derselben, Fritigil, für das Christenthum so sehr zu gewinnen,

daß sie vertraute Männer mit Geschenken an die Kirche zu Mailand schickte und den hochgefeierten Ambrosius um eine schriftliche Unterweisung in der christlichen Religion bitten ließ. Hierauf habe, berichtet Paulinus weiter, der Bischof eine Schrift nach Art eines Katechismus zur Belehrung der Königin aufgesetzt und ihr mit einem Briefe zugesandt, in welchem er sie ermahnt habe, ihren Mann zum Frieden mit den Römern zu überreden. Hierdurch bewogen, habe sich der König mit seinem Volke den Römern ergeben; die Königin sey aber nach Mailand gekommen, um dem hochverehrten Bischof ihren Dank abzustatten, zu ihrer Betrübniß habe sie jedoch nach ihrer Ankunft erfahren, daß derselbe mittlerweile aus dem Leben geschieden sey. Demnach würde dies Ereigniß in die Jahre von 390 bis 397 fallen, da Ambrosius nach der gewöhnlichen Annahme den 4. April 397 im 57. Jahre seines Lebens gestorben ist (s. den Artikel Bd. I, S. 272 ff.).

Außer den bereits angeführten griechischen und römischen Quellenschriftstellern ist über die Geschichte der Markomannen zu vergleichen: Mannert, alte Geographie Th. 3, S. 110 ff.; K. Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme S. 115 ff.; Wilhelm, Germanien S. 212—222; Müller, die deutschen Stämme I, S. 187 ff. u. 260 ff.; von Wersebe, Völker und Völkerbündnisse des alten Deutschlands S. 2, 75, 227 ff.; Barth, Deutschlands Urgeschichte (2. Aufl.) Th. III, S. 227 ff.; Mascou, Geschichte der Deutschen bis zum Abgange der Merovingischen Könige Th. I, Buch 3., 5. u. 7.; Luden, Gesch. des deutschen Volkes, Th. I, S. 174 ff.; Th. II, S. 16 ff.; Pfister, Gesch. der Deutschen, Bd. I, S. 44 ff. — Schröckh, christliche Kirchengesch. Th. VII, und Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland.

G. H. Klippel.

Maro und die **Maroniten**, s. am Schluß des Buchstaben M.

Marot, Clément, verdient hier eine Stelle wegen seiner poetischen Uebersetzung der Psalmen, die noch jetzt den Haupttheil des Kirchengesanges in den französischen reformirten Gemeinden ausmacht. Weder die Einzelheiten seines abenteuerlichen Lebens, noch seine sonstigen dichterischen Erzeugnisse gehören hieher. Folgende kurze Andeutungen mögen genügen. Marot wurde geboren um 1495 zu Cahors; sein Vater, Johann, war gleichfalls Dichter gewesen. Clément, der sich schon frühe in der Verskunst übte, wurde, von Franz I. empfohlen, in das Gefolge Margaretha's, Herzogin von Alençon, aufgenommen. Er begleitete ihren Gatten auf mehreren Kriegsfahrten, wurde als Ketzer verklagt, durch Margaretha's Verwenden wieder befreit, und nach abermaligen Händeln mit der Inquisition unter das königliche Hausgesinde eingeschrieben. Es ist kaum zu zweifeln, daß er in dem Umgang der Herzogin (später Königin von Navarra) Neigung zur Reformation faßte, mag es auch nur ein freier Sinn gewesen seyn, der sich gegen Gewissenszwang empörte. Als im Frühling 1533 Gérard Roussel zu Paris predigte und, nach der Verbannung des fanatischen Sorbonisten Beda, aufhetzende Verse gegen die Protestanten an mehreren Orten angeheftet wurden, machte Marot nicht minder heftige, satyrische Verse dagegen. Im Herbste 1534 wurden zu Paris die berüchtigten Placards angeschlagen, die eine blutige Verfolgung der Protestanten zur Folge hatten; auch Marot verfiel in Verdacht; in seiner Wohnung fand man verbotene Bücher. Er floh nach Béarn und von da nach Ferrara, zur Herzogin Renata von Este. Von Venedig, wohin er sich bald nachher zurückzog, rief ihn 1536 Franz I. wieder an den Hof. Man hat behauptet, er habe damals abgeschworen; dieses Vorgeben wird durch nichts bewiesen. Um 1538 begann er, mit des gelehrten Vatable's Hülfe, die Uebersetzung der Psalmen; sie wurde mit Begeisterung aufgenommen; es gehörte zum Hofton, sie zu singen, nach beliebten weltlichen Weisen; selbst Karl V. ließ Marot dafür zweihundert Dublonen schenken. Die Sorbonne verbot das Buch, während der Pabst es zu Rom, 1542, durch Theodor Drust nachdrucken ließ. Die Verfolgungen der Sorbonne nöthigten den Dichter zur Flucht; er wandte sich, 1543, nach Genf, wo ihn Calvin aufforderte, in der Psalmen-Uebersetzung fortzufahren; sie war bereits von den reformirten

Gemeinden adoptirt worden; den 1. Dezember 1540 soll sie zuerst in der Kirche von Granson in der Schweiz gebraucht worden seyn. Marot blieb nicht lange in Genf; nicht in Folge eines Urtheils, wie seine Gegner behauptet haben, sondern weil dem an die leichten Sitten des französischen Hofes gewohnten Manne die Genfer Strenge nicht behagte, zog er sich nach Chambéry zurück, um 1544 zu Turin zu sterben.

Die erste bekannte Ausgabe der Psalmenübersetzung erschien gegen Ende 1541 zu Paris; sie enthält 30 Stücke nebst einer gereimten Uebersetzung des Vater Unser, des englischen Grußes, des Symbolum und der zehn Gebote. Eine zweite Ausgabe dieser 30 Psalmen gab Calvin zu Genf heraus, 1542, bereits mit Musik, und mit der Genfer Liturgie. Das Jahr darauf erschien die dritte, mit zwanzig neuen Psalmen vermehrt, mit einer Zuschrift Marot's „an die Damen Frankreichs" und mit der bekannten trefflichen Vorrede Calvin's versehen, in der er seine Grundsätze über den Kirchengesang ausspricht; auch diese Ausgabe, sowie die meisten folgenden, hat zum Schlusse die Liturgie; später wurden auch der Genfer Katechismus, das reformirte Glaubensbekenntniß und einige Gebete beigefügt. Der Rest der Psalmen wurde, in den Jahren 1550 bis 52, von Beza übersetzt; zu Ende 1552 erschien zum ersten Mal der vollständige Psalter, mit Beza's schöner poetischen Anrede „an die Kirche unsers Herrn". Der Beifall in Frankreich war so allgemein, daß nach dem Colloquium von Poissy, den 19. Oktober 1561, Karl IX. dem Lyoner Drucker Anton Vincent ein Privilegium für die Herausgabe bewilligte. Der 1562 als Märtyrer gestorbene Prediger von Rouen, Augustin Marlorat, schrieb zu jedem Psalm ein kurzes Gebet, die in die meisten Ausgaben übergingen. Im 17. Jahrhundert wurde die Uebersetzung revidirt durch Conrart, den ersten Sekretär der französischen Akademie, und durch den gelehrten Anton Labastide. Durch die Synode von Charenton, 1679, genehmigt, wurde diese Revision auch von Genf, Neufchâtel und den hessischen Gemeinden angenommen, während in den französischen Dörfern der ursprüngliche Text im Gebrauche blieb. 1701 unternahmen Beausobre und Lenfant zu Berlin eine abermalige Sprachverbesserung; sie fand vielen Widerstand, besonders in den Landgemeinden. In neuester Zeit gemachte Revisionen wurden ohne Weiteres angenommen.

Ursprünglich wurden die Marot'schen Psalmen nach volksthümlichen Weisen gesungen. Nachdem sie aber in die reformirten Kirchen eingeführt worden, zeigte sich das Bedürfniß, der Musik einen ernstern Ton zu geben. Man hat den Vorsinger der Lausanner Kirche, Wilhelm Franc, als ersten Componisten ausgegeben; dieser hat aber „die vor ihm üblichen Weisen" beibehalten und nur für wenige Psalmen neue gemacht. In der Lyoner Ausgabe von 1561 sind einige von Ludwig Bourgeois componirt. 1562 und 1565 hat Claude Goudimel, der Lehrer Palestrina's, der 1572 zu Lyon als Opfer der Katholiken fiel, sämmtliche von Marot und Beza übersetzte Psalmen vierstimmig als Motetten gesetzt, und ihnen die Form gegeben, die sie jetzt noch haben (s. den Art.).

C. Schmidt.

Marozia, s. Johannes *X.* und *XI.*

Marsay, Charles Hector de St. George, Marquis de, einer der merkwürdigsten Mystiker in Deutschland im 18. Jahrhundert und — gegen das Ende seines Lebens — ein erfahrungsvoller Zeuge von der Wahrheit der lauteren evangelischen Lehre von dem Verdienste Jesu Christi und seiner Aneignung allein durch den Glauben, ward 1688 in Paris von frommen reformirten Eltern geboren, welche sich zur Zeit der ersten Religionsverfolgungen von ihrem Schlosse Marsay bei Mozé in der Landschaft Aunis bei Rochelle nach Paris geflüchtet hatten, und später Frankreich ganz verließen, um sich in Deutschland anzusiedeln. Von Jugend auf ernst und gottesfürchtig gesinnt, kam der junge Marsay als Fähnrich in einem großbritanisch-hannöverischen Regimente in dem spanischen Erbfolgekriege in Belgien zuerst durch seinen Freund den Lieutenant Cordier zu tieferer Erkenntniß und gründlicher Erweckung, nachdem ihn dieser auf die Schriften der (katholischen) Antoinette Bourignon (s. d. Art.) aufmerksam gemacht hatte.

Die beiden jungen Freunde nahmen dann mit dem Feldprediger Baratier (gestorben nach 1750 als reformirter Domprediger in Halle) ihren Abschied, um gemeinsam ein gänzlich einsiedlerisches Leben in der Einöde zu führen. Zu dem Ende zogen sie 1711 nach der religiösen Freistätte Schwarzenau in der Grafschaft Wittgenstein-Wittgenstein, wo sie zu ihrem Erstaunen nicht wenige Gleichgesinnte antrafen. Hier brachten sie wirklich ein Jahr unter den härtesten Entbehrungen und Entsagungen zu, indem ihr Leben nur der Andacht und der allernothwendigsten Haus-, Feld- und Handarbeit gewidmet war, und sie sich jedes nicht unbedingt nothwendigen natürlichen Dinges zu entwöhnen suchten, z. B. des Sprechens, des Wohlgeschmackes, ja fast des Essens selbst. Bald aber schlug diese unnatürliche anachoretische Strenge in Schlaffheit und Läßigkeit um — und schon nach Einem Jahre sonderte sich Cordier ab, um ein noch strengeres und ganz einsames Leben zu führen, hing sich aber an eine eben so strenge Einsiedlerin, die er dann gegen seine sonstigen Grundsätze — ehelichte und mit sich auf eine schwärmerische Reise nach Jerusalem nahm. Auch Marsay fühlte sich schon 1712 getrieben, mit dem einsiedlerischen dreizehn Jahre älteren Fräulein Clara Elisabeth von Callenberg in eine — nicht fleischliche, sondern — wirklich jungfräuliche, mystische oder geistliche Ehe zu treten, obschon es ihm weder vorher noch nachher an gefährlichen Versuchungen gefehlt hat. Clara hatte früher zu der Rotte der Eva von Buttler (s. d. Art.) gehört, ohne jedoch an deren unsittlichem Treiben Antheil genommen zu haben. Nachdem sie in ihrer Erweckung abwechselnd die traurigsten und die freudigsten inneren Erfahrungen durchgemacht und eine Zeitlang in ihrer Heimath Hessen (und Kassel) geglänzt hatte, flüchtete sie sich 1709 in die Einsamkeit nach Schwarzenau, und fand dann bald unter dem Schutze der frommen Gräfin Hedwig Sophie von Wittgenstein-Berleburg eine Zufluchtstätte in Homrighausen, bis auch ihr die geistliche Ehe mit Marsay eingegeben wurde.

Das junge Ehepaar setzte auch in der Ehe das arme und entsagungsvolle Leben fort; sie brachten ihre ganze Habe auf einem Schiebkarren in ihre neue Wohnung, aßen lange Zeit kein Fleisch, sondern nur Brodsuppe mit etwas Fett, oder Gemüse, und tranken nur frisches Wasser, und geriethen auch nach nicht langer Zeit in Gefahr, schwärmerisch in apostolischer Armuth die Welt zu durchwandern, um sie zu bekehren — wovon Baratier sie noch glücklich abzuhalten wußte. Dagegen machte Marsay allein und mit seiner Frau seit 1713 mehrere Reisen nach der Schweiz, um seine Mutter in Genf zu bekehren oder um von seinem (ziemlich reichen und frommen) Bruder, welcher dort großbritanischer Gesandter war, einen Theil des väterlichen Erbes zu erhalten — was ihm dieser auch wirklich durch eine genügende Pension gewährte. In der Schweiz lernte Marsay zahlreiche Freunde der Bourignon kennen, ward aber dort auch 1716 durch den Abbé von Watteville mit den Schriften der Mad. Guyon (s. d. Art.) bekannt, deren ausschließlicher Anhänger und Verehrer er mit seiner Gattin seitdem blieb. Er machte in seinem Innern nun alle mystischen Zustände des mündlichen Gebetes, der Contemplation, der Uebergabe an Gott, des schmackhaften, des dunkeln, des kindlichen, des nackten Glaubens und der geistlichen Vaterschaft durch und beschrieb dieselben sowohl in seiner 1738 verfaßten und später fortgesetzten Lebensbeschreibung als in seinen Briefen und Schriften. Doch kam Marsay — weil er nun einmal seinen natürlichen Weg und Beruf unnatürlich verlassen hatte — nie recht zur Ruhe, als höchstens von 1717 bis 1724 in Schwarzenau und von 1735 bis 1742 auf dem Schlosse Hayn zwischen Siegen und Dillenburg als geistlicher Führer der erweckten und mystischen Familie von Fleischbein und ihrer verheiratheten Kinder. Weit mehr als 1715 die Inspirirten beunruhigte sie 1726 der Reiz nach Pennsylvannien auszuwandern und seit 1730 das Auftreten des Grafen Zinzendorf und seiner Boten aus Herrnhut, indem diese in Schwarzenau und Berleburg besondere Gemeinden nach der Art Herrnhuts aufrichten wollten. Marsay erkannte bald die schwachen Seiten Zinzendorfs und seiner Sache und ward demnach sein scharfer und entschiedener Gegner.

Eine sehr wohlthuende und heilsame Beschäftigung fand Marsay schon seit 1720

in dem Uhrmachen, welches ihm sein mystischer Freund Gottfried Koch aus Lindau lehrte, und das er später zugleich mit der Brief- und Schriftstellerei und — kurze Zeit — dem Vorsteheramte an der philadelphischen Gemeinde zu Schwarzenau betrieb. Zugleich mit seinem Berufe als Seelenführer (Fleischbeins) erwachte nämlich auch der Trieb in ihm zu lehren und zu schreiben, und so sind 1734 und 1735 seine: „Freimüthige und christliche Diskurse“ betreffend verschiedene Materien des innern Lebens wie auch der christlichen Religion; oder Zeugniß eines Kindes von der Richtigkeit der Wege des Geistes, entstanden, welche der junge Herr von Fleischbein übersetzte und 1735 in zwei Theilen unter Verschweigung beider Namen (in Berleburg) herausgegeben hat. (Die übrigen damaligen Schriften Marsay's: über die Magie, wider die Herrnhuter, Erklärung der drei ersten Capitel der Genesis, der Offenbarung Johannis in zwei Theilen, und des Römerbriefes sind mir nie zu Gesichte gekommen.)

Nach dem Tode seiner lange hysterisch kränkelnden Gattin 1742 zog sich Marsay wieder nach Schwarzenau zurück zu der Wittwe Prätorius und ging 1745 mit dieser zuerst nach Arolsen, dann — unverständiger Weise — nach Altona und dann bald wieder zurück nach Godelsheim bei Arolsen, bis ihn nach dem Tode seiner Verpflegerin 1751 seine frommen Verwandten von Cartot und von Böttiger (Kinder seiner Schwester) für immer nach Wolfenbüttel und nach ihrem nahen Gute Ambleben lockten, wo er 1753 selig und freudig gestorben ist, nachdem er noch vorher seit 1746 in Folge eines Zusammentreffens mit dem frommen Abte Steinmetz und anderen bewährten Pietisten in Pyrmont, und später mit Fresenius in Frankfurt, von seinem unkirchlichen Separatismus und mystischen Quietismus entschieden zurückgekommen und die einfache evangelische Lehre von dem verdienstlichen Versöhnungstode Christi und der Rechtfertigung allein durch den Glauben ergriffen und wiederholt freudig bekannt hatte. Was er schon 1748 seinem — ihn darin nicht verstehenden — Freunde Koch geschrieben hat: „Für mich ist nunmehr die einzige Retirade, daß ich die erworbene allgemeine Gnade Jesu Christi annehme und ergreife, und auf gemeine Art nach unserer Kirche evangelische Lehre durch den Glauben an Jesum hoffe selig zu werden, und durch sein theures Verdienst allein einen Zugang zu Gott habe, und zwar ungeachtet ich mich in mir selbst immer ohnmächtiger und entblößter von allem Guten zu seyn mich befinde,“ das blieb in den letzten sieben Jahren seines Lebens sein Bekenntniß, sein Trost und seine Zuversicht. Sein Wahlspruch war übrigens: Gott allein!

So wichtig und herrlich auch dieses Zeugniß Marsay's für seine Person wie für die evangelische Wahrheit selbst ist, so besteht doch seine kirchengeschichtliche Bedeutung darin, daß er die französische, katholische quietistische Mystik der Bourignon, Guyon, Bertots (s. d. Art.) praktisch und sprachlich nach Deutschland verpflanzt und wesentlich mit zu der Uebersetzung und Verbreitung dieser gerade damals in Berleburg (und Leipzig) erschienenen und auch in der Berleburger Bibel verarbeiteten Schriften beigetragen hat.

Quellen: Ausser den schon angeführten Diskursen folgende Handschriften (zum Theil dem Provinzial-Kirchenarchiv in Coblenz einverleibt): Das Leben des Herrn Ch. H. Marquis St. George de Marsay von ihm selber beschrieben nebst dem Leben der mit ihm vermählten Fr. Cl. El. von Callenberg. Abschrift von dem Tersteegianer W. Weck in Wald 1769 angefertigt. Ein Quartband in zwei Theilen von 218 und 123 Seiten, worin auch viele Briefe und einzelne Aufsätze Marsay's; gedruckt ist dieses Leben Marsay's (ohne das seiner Gattin) nach einer andern unwesentlich abweichenden Handschrift unter Bezeichnung der Personen und Orte mit den bloßen Anfangsbuchstaben, und darum geschichtlich unbrauchbar in de Valenti's System der höhern Heilkunde. Elb. 1826 f. Bd. II, 155—392, mit (sehr kritischen) Anmerkungen auf S. 397—462; 2) Copiae Schreiben von H. v. Marsay an G. Koch 121 S. 4. zusammengebunden 3) mit den drei ersten Theilen des Briefwechsels von H. v. M., G. Koch u. Anderen (L. Oehl zu Lindau), von denen der vierte bis sechste Theil einen zweiten

Quartband ausmachen. Ausserdem ist zu vergleichen meine Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden (Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1855. III, §. 21. 4.) — sowie meine Geschichte des christl. Lebens 2c. (Cobl. 1852) Bd. II., B. IX. **M. Goebel.**

Marsilius Ficinus, s. Ficinus.

Martene, Edmund, war am 22. December 1654 zu St. Jean de Lone in der Diöces von Dijon geboren und stammte aus einer angesehenen Magistratsfamilie. Nachdem er seine Studien beendigt hatte, that er am 8. September 1672 in der Benediktinerabtei des h. Remigius zu Reims Profeß. Mit besonderer Devotion betrachtete er die Regel des h. Benedikt und er faßte den Entschluß, sie zu verherrlichen. Er machte sich zu diesem Zwecke in der alten ascetischen Literatur so heimisch, daß die Oberen der Congregation des h. Maurus, zu welcher sein Kloster gehörte, auf ihn aufmerksam wurden und ihn zu wissenschaftlichen Arbeiten nach dem Mittelpunkte der Congregation, nach St. Germain des Pres, beriefen. Hier erfreute er sich der Anleitung und der Freundschaft D'Acherys und Mabillons und bald gab er den mit großem Beifall aufgenommenen Commentarius in regulam S. P. Benedicti (Paris 1690 in 4.) heraus. Dabei hatte er sich die genauesten Kenntnisse der mönchischen Archäologie erworben und dieselben, von Mabillon ermuntert, in folgender Schrift niedergelegt: de antiquis monachorum ritibus libri quinque (Lugd. 1690 2 Vol. in 4.). In den folgenden Jahren hielt sich Martene im Kloster Marmoutier auf, wo er seine Studien fortsetzte, vorzüglich aber sich von Claudius Martin zu ascetischen Exercitien anleiten ließ. Als dieser sein Lehrer gestorben war, beschrieb Martene sein Leben, konnte aber die nöthige Erlaubniß des Generalsuperiors der Congregation zur Veröffentlichung der Biographie nicht erlangen, weil man der Meinung war, die überschwängliche Anpreisung mystischer Ascese würde der gelehrten Congregation im Jahrhundert Ludwigs XIV. mehr Spott als Verehrung einbringen. Dennoch erschien ohne Schuld des Verfassers la vie du venerable P. Dom Claude Martin etc. (Tours 1697 in 8.) und reizte den Generalsuperior zum Zorn. Das Buch wurde unterdrückt und Martene wurde nach Evron verwiesen, wo er ohne allen brieflichen Verkehr bleiben sollte. Aber man konnte seine Talente nicht lange entbehren und ließ ihn nach Rouen übersiedeln, in das Kloster St. Quen, wo er dem Dom de Sainte Marthe bei Herausgabe der Werke Gregors des Großen beistehen sollte. Hier gab er die Biographie seines verehrten Lehrers wieder heraus und ließ ihr folgen Maximes spirituelles du venerable P. D. Claude Martin (Rouen 1698 in 12.). In den nächsten Jahren brachte er ein sehr gründliches und hochgeschätztes Werk zu Stande, zu welchem seine Schrift über die alten Gebräuche der Mönche gleichsam nur der Vorläufer gewesen war, nämlich De antiquis ecclesiae ritibus (Rotomagi 1700 sq. 3 Vol. in 4.) und den dazu gehörigen tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis officiis (Lugd. 1706 in 4.). Unterdessen war er in den Besitz vieler ungedruckter Schriften gekommen, die er nicht weiter archäologisch verwerthen, sondern durch ihre unverkürzte Veröffentlichung den Gelehrten nutzbar machen wollte. Als Ergänzung des Spicilegiums von D'Achery gab er 1700 zu Rouen heraus Veterum scriptorum et monumentorum . . . collectio nova. Von da an bestand aber seine hauptsächliche Thätigkeit im Aufsuchen, Entziffern, Herausgeben und Commentiren alter Schriftwerke. Aus Marmoutier, wohin er wieder zurückgekehrt war, schickte ihn im Jahre 1708 das Generalcapitel seiner Congregation auf Reisen. Er sollte die Archive der Kathedralkirchen und Abteien Frankreichs nach Documenten durchsuchen, welche zur Ausführung einer historischen Beschreibung aller kirchlichen Stiftungen Frankreichs (der Gallia christiana) unentbehrlich waren. Auf diesen, von der Congregation bezahlten, nur auf Befehl der Oberen, mit Rücksicht auf den wichtigen Zweck und auf die damit verbundenen Plagen und Entbehrungen unternommenen Reisen, auf welche er mit höchst glücklicher Wahl im Jahre 1709 den Dom Ursinus Durand aus Mormontier zum Begleiter mit sich nahm, brachte er 6 Jahre zu und sammelte außer 2000 Documenten für die Gallia christiana noch so viel Schriften, daß er die Literatur mit folgendem Werke bereichern konnte:

Thesaurus novus Anecdotorum (Paris 1717 5 vol. in Folio). Daneben erschien: Voyage littéraire de deux religieux benedictins etc. (Paris 1717 in 4.). In demselben Jahre wurde er erlesen, eine neue Ausgabe der Geschichtschreiber von Frankreich zu veranstalten. Und obgleich von diesem Plane wegen politischer Veränderungen wieder abgesehen wurde, so schickte doch der neue Generalsuperior seiner Congregation, dessen Wahl Martene als rechtmäßig vertheidigte und der sich in der Folge als wesentlicher Förderer der Gelehrsamkeit der Mauriner auszeichnete, die beiden Sammler Martene und Durand wieder auf Reisen, von denen sie im Jahre 1724 wiederum öffentlich Bericht erstatteten. Jetzt kam das größte und wichtigste, Theologen und Historikern auch heute noch unentbehrliche Sammelwerk jener Zeit heraus, zu welchem die Herausgeber vom Pabste ermuntert und von allen Seiten mit Material unterstützt wurden. Veterum scriptorum et monumentorum . . . amplissima collectio (Paris 1724—1733. 9 vol. in Folio). Im Jahre 1734 mußte Durand das Kloster St. Germain des Pres und somit auch seinen Freund Martene, mit dem er an der großen Bibliothek der Congregation in dem genannten Kloster gearbeitet hatte, verlassen, weil er zu den Gegnern der Bulle Unigenitus gehörte, deren Entfernung nöthig wurde. Martene's Sammelwerk stockte, obgleich noch Stoff zur Füllung eines 10. Bandes vorhanden war. Er kam auf seine früheren Studien zurück und besorgte eine sehr vermehrte Auflage seiner archäologischen Werke im Jahre 1738. Er setzte Mabillon's Annales ordinis S. Benedicti fort (Tom VI. ab anno Christi 1117 ad 1157. Paris 1739), bereitete auch die Fortsetzung der Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti vor und beschäftigte sich mit der Herausgabe des Lebens und der Werke des Thomas von Canterbury. Er bat um die Erlaubniß, eine Histoire de la congrégation de S. Maur zu veröffentlichen, aber erhielt dieselbe nicht, weil er darin einem zu naiven Enthusiasmus für mönchische Religiosität Worte gegeben hatte. Er war stets ein strenger Mönch nach mittelalterlichem Vorbilde gewesen. Er hatte Tag und Nacht alle Betstunden beobachtet; er hatte nie, auch auf den ermüdenden Reisen nicht, Wein getrunken; er hatte die Regel in größter Strenge und Demuth gehalten; er hatte ganz eingezogen, in genauer Gleichmäßigkeit und in unablässiger gelehrter Arbeit gelebt. Als er so ein Alter von 85 Jahren erreicht hatte, starb er am Schlagflusse den 20. Junius 1739 in der Abtei St. Germain des Pres. — Vergleiche Tassin's Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur in's Deutsche übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1774, Bd. II. S. 225—270. Jöcher's Gelehrtenlexikon III, 218. und Rotermund's Fortsetzung des Gelehrtenlexikons IV, 810.

Albrecht Vogel.

Martha, Schwester des von Jesus vom Tode erweckten Lazarus (s. d. A.), bekannt nebst Maria als mit Jesus befreundet (Luk. 10, 38—42., Joh. 12, 1—8.). In den Erzählungen beider Evangelisten zeigt Martha im Ganzen denselben Karakter, dieselbe Dienstfertigkeit, dieselbe Thätigkeit und Beweglichkeit, während die Schwester Maria mehr zur Contemplation hinneigt, und auch, wenn sie handelt, ist es mehr ein symbolisches, darstellendes Handeln als ein werkthätiges, wenn es erlaubt ist, jenen Ausdruck zu gebrauchen; so, wenn sie Jesum salbt. Jesus gibt dem Wesen der Maria den Vorzug, während er es für nöthig hält, das drastische, auf äußere That gerichtete Wesen der Martha in gehörige Schranken zurückzuweisen (bei Lukas). Nach der Sage begleitete sie mit einigen frommen Frauen den Bruder Lazarus, als er Palästina verließ und nach Gallien zog; sie lebte daselbst bis zu ihrem Tode in klösterlicher Zurückgezogenheit. In der Provence blühte bald ihre Verehrung auf; am Ende des 12. Jahrhunderts wurden ihre Reliquien in der Kirche in Tarascon aufgefunden. Ihr Fest fällt auf den 29. Juli.

Martianay (Jean), ein gelehrter Benediktiner der Congregation von St. Maurus, wurde den 30. December 1647 zu St. Sever-Cap in der Diöcese Aire geboren, und trat mit dem zwanzigsten Lebensjahre in das Kloster la Daurade zu Toulouse ein. Mit besonderer Vorliebe warf er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen und

der Bibelkunde, in welchen beiden Fächern er auch später in den verschiedenen Häusern seines Ordens Unterricht ertheilte. Während seines Aufenthalts in Bordeaux schrieb er gegen das chronologische System von Pezron mehrere Schriften, welche die Aufmerksamkeit seiner Oberen auf ihn zogen. Er wurde zur Abtei St. Germain-des-Pres berufen und mit einer neuen Ausgabe der Werke des Hieronymus betraut, welcher er im Jahre 1690 einen Prodromus vorangehen ließ, in welchem er die Ungenauigkeit der bisherigen Ausgaben nachwies. Seine Ausgabe wurde von Simon und Leclerc heftig angegriffen, aber Martianay blieb ihnen eine gleiche Antwort nicht schuldig. Diese Polemik, welche ihm zum Lebensbedürfniß geworden war, hinderte ihn so wenig als seine vielen Steinschmerzen an der Herausgabe verschiedener anderer Werke, welche alle von viel Kenntnissen und großer Erfindungsgabe, aber auch von wenig Verstand und kritischem Takt Zeugniß ablegen. Er starb am Schlagfluß in St. Germain-des-Pres am 16. Juni 1717. Seine Schriften tragen insgesammt den Karakter großer Eitelkeit und Streitsucht. Seine Ausgabe der Werke des Hieronymus erschien in Paris 1693—1706 in fünf Foliobänden. Seine übrigen Schriften sind folgende: 1) Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, Paris 1689. 2) Continuation de la Défense du texte hébreu etc. ibid. 1693. In diesen beiden Schriften sucht er zu beweisen, daß der hebräische Text vor der Uebersetzung der LXX den Vorzug verdiene, und daß nicht über 4000 Jahre seit der Schöpfung der Welt bis auf Christi Geburt verflossen seyen. 3) Traités de la connaissance et de la vérité de l'Ecriture sainte, ibid. 1694. 95. 4 Vol. 4) Traité méthodique, ou manière d'expliquer l'Ecriture par le secours des trois syntaxes, la propre, la figurée et l'harmonique, ibid. 1704. 5) Vie de saint Jérôme, ibid. 1706. 6) Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de l'Ancien et du Nouveau Testament, ibid. 1708. 7) Essais de traduction ou Remarques sur les traductions françaises du Nouveau Testament, ibid. 1709. 8) Le Nouveau Testament trad. en français sur la Vulgate, ibid. 1712. 3 Vol. 9) Méthode sacrée pour apprendre à expliquer l'Ecriture sainte par l'Ecriture même, ibid 1716. In diesem Band, dem mehrere folgen sollten, gibt er eine Erklärung der Genesis. Außerdem sind von ihm viele Briefe bezüglich seiner Ausgabe des Hieronymus in Journalen gedruckt. Vergl. Biographie universelle, Bd. 27. Tassin's Gel.-Gesch. der Congregation von St. Maur, deutsche Uebers. Bd. 1. S. 596—620. **Th. Pressel.**

Martin, Erzbischof von Braga, gebürtig aus Pannonien, besuchte als Jüngling schon die heiligen Orte Palästinas, und besaß eine für seine Zeit seltene Gelehrsamkeit. Er kam nach Galicien in Spanien und trug dort viel zur Befestigung des katholischen Glaubens unter den arianisch gesinnten Sueven bei, gründete daselbst verschiedene Klöster und war Abt des Klosters Dumia bis ungefähr zum Jahre 560. Um diese Zeit wurde er zum Erzbischofe von Bracara, jetzt Braga in Portugal, geweihet, wohnte als solcher dem zweiten Bracarensischen Concile gegen die Priscillianisten und Arianer im Jahre 563 bei und war Vorsitzender auf dem dritten Bracarensischen Concile über die Kirchendisciplin im Jahre 572. Er starb um das Jahr 583. Seine zahlreichen moralischen Schriften, unter denen die bekannteste die Formula honestae vitae, s. de differentiis quatuor virtutum ist (in d. Bibl. P. P. Lugd. T. X, p. 382 sq.; siehe auch *Gallandi* Bibl. P. P. T. XII, p. 273 sq.), wurden zu ihrer Zeit viel gelesen und noch im 15. und 16. Jahrhundert wieder neu abgedruckt. *Gilb. Cognati,* Opp. Basileae 1562). Die als von ihm aus dem Griechischen übersetzt bekannten Sententiae Aegyptiorum patrum sind nur auf seinen Wunsch und seine Veranstaltung von Paschasius, Diakonus des Klosters Dumia, in's Lateinische übertragen. (*Rosweyd,* Vit. P. P. Antv. 1615. p. 1002 sq. Vergl. auch Gräße, Handbuch der allg. Literaturgeschichte 2 Bde. S. 127). Einige lat. Gedichte von ihm finden sich in *Sirmondi* Opp. ed. Ven. T. II, p. 653 und in *Gallandi*, Bibl. P. P. a. a. O. Viel wichtiger jedoch, als diese Schriften Martins, ist seine Collectio Orientalium Canonum, s. Capitula LXXXIV collecta ex graecis synodis et versa etc. (b. *Aguirre,* Conc. Hisp. T. II, p. 327 sq. und *Mansi,*

T. IX, p. 846 sq.; s. u. *Florez*, Esp. Sagr. T. IV, p. 151 sq.). Es ist das ein Auszug aus den Akten der griechischen Concilien, die er zu diesem Endzwecke selbst besonders übersetzt, oder besser, die er nach der griechischen Urschrift mehr erklärt, als übersetzt hat, indem er Manches aus derselben wegließ und Anderes hinzusetzte, wie es gerade die abendländischen Einrichtungen forderten. Die Sammlung zerfällt in zwei Theile; der erste Theil enthält die den Klerus betreffenden Vorschriften, der zweite ist den Laien gewidmet. Vergl. *D. Czvittingeri* Specimen Hungariae literatae. Franc. et Lip. 1711. p. 230 sq. u. Schröckh, Chr. K.G. Th. XVII, S. 392 f., in welchen beiden Schriften auch weitere literarische Nachweisungen über Martin sich finden. **L. Heller.**

Martin I., Pabst, Sohn des Fabricius, eines reichen und angesehenen Mannes von Todi im Kirchenstaat, wurde am 5. Juli 649 zum Pabste gewählt, nachdem er zuvor Apokrisiarius der römischen Kirche zu Constantinopel gewesen war. Wie sein Vorgänger Theodorus den Bischof von Dor zum päbstlichen Stellvertreter im saracenischen Asien eingesetzt hatte, so übertrug Martin gleich nach seiner Erhebung dem Bischof Johannes von Philadelphia das gleiche Amt, indem er ihm zugleich die nachdrücklichste Weisung gab (vergl. seinen Brief bei Mansi X, 805 folg.), keine Monotheleten in geistlichen Würden zu dulden. Noch kühner war ein anderer Schritt des neuen Pabstes. Ohne den Kaiser zu fragen, berief er im Oktober 649 eine große Synode (die erste Lateransynode) nach Rom zusammen, die von 105 Bischöfen aus Italien, Afrika Sicilien, Istrien, einigen wenigen auch aus Asien besucht wurde. Der Pabst eröffnete in eigner Person das Concil mit einem klaren eingehenden Bericht über die Geschichte der monotheletischen Streitigkeiten von ihrem Beginn an bis auf die letzte kaiserliche Verordnung (den Typos) und theilte mit, daß aus verschiedenen Gegenden der Christenheit bei'm apostolischen Stuhle Klagen rechtgläubiger Kirchenhäupter eingelaufen wären mit der Bitte, der Pabst möchte dem Unheil steuern. „Schon von meinen Vorfahren," setzte er bei, „sind wiederholte Versuche gemacht worden, die Urheber des Unglücks, die Patriarchen von Constantinopel, zur Besserung umzustimmen, aber fruchtlos; die Byzantiner tanzten nicht, als Jene pfiffen, sie weinten nicht, als Jene klagten, sondern ihr Herz war verstockt. Darum und wegen des auf dem Spiele stehenden Heils so vieler Seelen, und auch weil der Zorn Gottes, wenn man länger zusähe, sicher hereinbrechen würde, habe er die versammelten Bischöfe zur Berathung über die hochwichtige Frage eingeladen." Nachdem in vier Sitzungen viele Urkunden, die Hauptbelege für die Geschichte des monotheletischen Streites enthaltend, verlesen worden waren, faßte die Synode in der fünften zwanzig Schlüsse, deren acht erste die Lehre von der Dreieinigkeit, der Menschwerdung Christi, der der Mutter des Herrn gebührenden Ehre, den beiden Naturen Christi nach den alten Concilbeschlüssen feststellten und alle Andersdenkenden verfluchten, während die folgenden sich über die Willensthätigkeit des Erlösers aussprachen und in den stärksten Ausdrücken den Monotheletismus und seine Urheber, sowie die Ekthesis und den Typos verdammten. Der Pabst verbreitete diese Beschlüsse in der abendländischen Kirche und suchte denselben allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Er hatte sogar die Kühnheit, in seinem und der Synode Namen an den Kaiser Constans zu schreiben und ihm die Verhandlungen derselben mit der Aufforderung zu übersenden, der hier ausgesprochenen Lehre beizustimmen und die Patriarchen seiner Hauptstadt, von denen er hintergangen worden sey, zu verdammen. Unterdessen war der neue Exarch von Ravenna Olympius in Rom angekommen. Er sollte, wenn er seine Macht stark dazu fände, den Typos bekannt machen, die allgemeine Unterzeichnung desselben erzwingen, und den Pabst, falls er sich diesen Maßregeln widersetzte, gefangen nehmen. Wenn er sich aber zur Vollziehung dieses Auftrags noch nicht stark genug fühlte, sollte er zuerst eine entsprechende Macht sammeln, um den genannten Schritt mit Sicherheit thun zu können. Olympius rückte zwar mit Heeresmacht in Rom ein, aber statt den Pabst zu verhaften, schloß er sich vielmehr an denselben an, weil er hoffte, eine Stütze für seine politischen Absichten einer Empörung gegen den Kaiser bei dem Pabste zu finden. So konnten die Verhand-

lungen des lateranensischen Concils ungestört fortgehen, denn so offenkundig auch der Ungehorsam des Exarchen war, so hatte doch der Hof nicht den Muth oder die Macht, den Empörer zu bestrafen oder auch nur abzusetzen. Olympius hielt sich zu Ravenna bis 653, wo er im Kampf gegen die Saracenen fiel, welche damals Sicilien überschwemmt hatten. Nun erst sandte der Kaiser an dessen Stelle den Kalliopas als Exarchen nach Italien mit dem Befehl, den Gehorsam gegen den Typos zu erzwingen und den Martin zur Bestrafung nach Constantinopel abzuführen. Am 15. Juni 653 traf der neue Exarch in Rom ein, am folgenden Tag blieb er ruhig, wahrscheinlich um dem Pabste Zeit zur Flucht oder zur Unterwerfung zu lassen. Aber am dritten Tage schickte er eine Schaar Bewaffneter nach der Kirche bei'm Lateran aus, wo der Pabst damals residirte, und machte den kaiserlichen Befehl bekannt, daß Martin abgesetzt sey, quod irregulariter et sine lege episcopatum subripuisset. Der Pabst wies die Aufforderung mehrerer Geistlichen, Gewalt gegen Gewalt zu gebrauchen, entschieden ab, da er lieber zehnmal sterben, als erleben wolle, daß um seinetwillen irgend eines Menschen Blut vergossen werde. Sogleich übergab er sich der Gewalt des Statthalters, der ihn zuerst auf seine Burg und in der darauf folgenden Nacht in den Tiberhafen abführen ließ. Dort setzte man ihn auf ein Schiff und der kranke Pabst hatte eine sehr langsame und beschwerliche Reise zu machen. Auf der Insel Naxos mußte er ein ganzes Jahr unter den härtesten Entbehrungen zubringen, da, wie es scheint, der Hof darauf zählte, die Standhaftigkeit des Gefangenen durch diese Qualen zu brechen. Er hatte sich verrechnet: Martin zeigte sich, wie zuvor in scharfsinniger Theorie, so jetzt in consequenter Praxis dem Kaiser überlegen. Die wenigen Briefe des Pabstes, die er unter diesen Leiden an seinen Freund Theodor geschrieben hatte, zeigen einen gottergebenen christlichen Sinn. Im Anfang derselben schrieb er: „Mit Hülfe Eurer Gebete und der Gebete aller Gläubigen, die bei Euch sind, werde ich lebend und sterbend den Glauben, worauf unser Heil beruht, vertheidigen, und wie Paulus lehrt, ist Christus mein Leben und Sterben mein Gewinn,“ und da er nach seiner Abfahrt von der Insel Naxos seinem Freunde von seinen bisherigen Leiden Bericht erstattete, schloß er denselben mit den Worten: „Ich vertraue auf die Macht des Gottes, der Alles sieht, daß, wenn ich aus dem gegenwärtigen Leben entnommen seyn werde, alle meine Verfolger zur Strafe gezogen werden, damit sie wenigstens so zur Buße geführt, von ihrer Bosheit sich bekehren.“ Am 17. Sept. 654 lief das Schiff, auf dem er sich befand, in den Hafen von Byzanz ein. Obgleich Martin krank war, warf man ihn in das Gefängniß bei der Hauptwache, wo er 93 Tage eingeschlossen blieb und von Niemanden besucht werden durfte. Erst nach Ablauf dieser Zeit begann sein Verhör. Obgleich er so schwach war, daß er nur gestützt stehen konnte, verlangte man doch von ihm, daß er während des Verhörs stehen bleiben solle. Die Untersuchung sollte sich allein auf den Vorwurf des Hochverraths und eines verbrecherischen Einverständnisses mit Olympius beschränken. Als Martin den Hergang der ganzen Sache des Olympius erzählen wollte und mit den Worten begann: „Als der Typos entworfen und von dem Kaiser nach Rom geschickt worden war,“ unterbrach man ihn gleich und Einer von der Versammlung schrie ihm entgegen: „Mische uns hier nichts vom Glauben ein; wegen Hochverraths wirst Du jetzt verhört, denn auch wir sind Christen und Rechtgläubige!“ Der Pabst konnte die Empörungsplane des Olympius nicht in Abrede ziehen, aber läugnete auf's Feierlichste jede Mitschuld an diesem Verbrechen, vertheidigte sich mit vieler Würde und schloß seine Rede mit den Worten: „Ich beschwöre Euch bei dem Herrn, was Ihr mit mir zu thun beschließet, vollziehet schnell, denn Gott weiß es, der Tod ist das größte Geschenk, das Ihr mir geben könnt!“ Die Richter erkannten ihn für schuldig, und nachdem dem Kaiser von der Untersuchung Bericht erstattet war, wurde der Angeklagte unter schmachvollen Mißhandlungen von seinen priesterlichen Gewändern entblößt und gefesselt nach einem neuen Kerker fortgeschleppt, wo er volle 85 Tage zwischen Tod und Leben schwebte. Anfangs wollte man ihn als Hochverräther zum Tode verurtheilen, aber der todtkranke Patriarch Pau-

lus bezeugte, obgleich er schwer von den Päbsten beleidigt worden, seine Unzufriedenheit damit, und der Kaiser betheuerte dem Sterbenden, daß er dem Pabste die Todesstrafe erlassen wolle. Seine Strafe wurde in schwere Verbannung nach Cherson auf der Halbinsel Krim verwandelt. Im März 655 fuhr er von Constantinopel ab und traf erst im Mai in Cherson ein. Hier mußte er im buchstäblichen Sinn des Worts Hunger leiden. Mehr als dieses schmerzte ihn der Kaltsinn seiner römischen Freunde, die ihm gar kein Zeichen der Theilnahme zukommen ließen. An einen Vertrauten schrieb er: „Auf's Tiefste kränkt mich die Theilnahmlosigkeit meiner Freunde und Verwandten, daß sie so mein Unglück gänzlich vergessen haben, und, wie ich sehe, nicht einmal wissen wollen, ob ich noch auf Erden bin oder nicht.“ Der Tod erlöste ihn schon nach sechs Monaten (16. Sept. 655) aus seinem Elende. Vergl. die urkundliche Commemoratio eorum, quae saeviter acta sunt in Martinum, nach Anastasius; bei *Mansi* T. X. p. 851 sqq. Der Leib des Märtyrers für den Dyotheletismus wurde Anfangs bei Cherson begraben, dann nach Constantinopel und von da nach Rom gebracht und in die Kirche des heil. Martinus a'Monti beigesetzt. Die Lateiner feiern sein Fest am 12. Nov., die Griechen aber den Tag seines Todes und überdies den 18. April. Vergl. die Kirchengesch. von Neander III. Gfrörer III, 1.

Martin II. (Marinus I.) ein Sohn Palombo's, war zu Montefiascone im Kirchenstaat geboren, und nachdem er dreimal in Angelegenheiten wegen Photius als päbstl. Legat in Rom gewesen war, am 23. December 882 als Nachfolger Johannes VIII. zum Pabst gewählt. Sein Name wurde früher mit dem von Marinus verwechselt, es gilt aber jetzt für ausgemacht, daß beide Namen eine und dieselbe Person bezeichnen. Er bestätigte die Handlungen seines Vorgängers nicht, wiederholte den Bannfluch gegen Photius und setzte den Bischof Formosus von Porto und einige andere hohe Kleriker, welche Johann VIII. mit dem Bann belegt hatte, in alle Ehren wieder ein. Seine Regierung dauerte nur 14 Monate, er starb am 14. Febr. 884 und erhielt Hadrian III. zum Nachfolger.

Martin III. (Marinus II.) war ein Römer von Geburt und wurde zu Anfang des Jahres 943 zum Pabste erwählt und regierte 3 Jahre und 6 Monate. Er starb den 4. August 946, ohne daß uns Nachrichten über seine Regierung aufbewahrt wären. Pagi führt mehrere Privilegien an, welcher dieser Papst an verschiedene Klöster verliehen haben soll.

Martin IV., gebürtig zu Brie in Touraine, von niedriger Herkunft, vom Pabst Urban IV. zum Cardinal creirt, Legat des Pabstes Nikolaus III., wurde als den französischen Interessen ergeben durch die Bemühungen des Königs Karl im Jahr 1281 auf den päbstlichen Stuhl gebracht und blieb ein gefügiges Werkzeug der Politik von Karl von Anjou. Er that Alles, was man von einem Sklaven Karls nur immer erwarten konnte: nach der sicilianischen Vesper belegte er Peter von Aragonien und die Sicilianer mit dem Bann, forderte zu einem Kreuzzug gegen den König von Aragonien auf und bestellte ihm in Philipp dem Beherzten einen Gegenkönig. Die kirchlichen Zehnten und Abgaben verschwendete er im französischen Interesse und untergrub das päbstliche Ansehen im Kirchenstaat immer mehr. In demselben herrschte Anarchie und Faustrecht; die kleinsten Städte befehdeten einander und spotteten des Pabstes und seiner oberherrschaftlichen Würde. Im Jahr 1282 z. B. befehdeten sich die Städte Perugia und Foligno. Martin drohte der ersten Stadt mit dem Bann, wenn sie nicht vom Krieg abließe; die Bürger aber, statt sich irgendwie um den Bann zu kümmern, verwüsteten jetzt erst alles Land bis an die Thore der verhaßten Nachbarstadt. Als Martin darauf seinen Bann wirklich aussprach, machten die Bürger von Perugia Strohmänner, gaben ihnen die Namen des Pabstes und seiner Cardinäle, schleiften sie durch die Straßen und verbrannten sie zuletzt jubelnd auf einem Scheiterhaufen. Während so das Ansehen des Pabstes im Kirchenstaat ganz verschwand, bemächtigten sich die Besitzer einzelner Burgen in den Städten durch Gewalt und Arglist der Herrschaft und wurden wahre Tyrannen.

Dieser Zustand dauerte bis auf Pabst Alexander VI. ungerächt fort. Ebenso fruchtlos war der Bannstrahl, welchen Martin 1285 gegen die Republik Venedig schleuderte, weil sie sich nicht zur Unterstützung Karls zwingen ließ. Martin folgte seinem Herrn bald im Tode nach am 28. März 1285 in Perugia.

Martin V., am 11. Nov. 1417 zum Pabst gewählt, hieß zuvor Otto Colonna, und war der Nachfolger von Johann XXIII., welchen das Constanzer Concil abgesetzt hatte. Martin hatte als Cardinal seines Vorgängers die Excommunication über Hus ausgesprochen, und so begreift es sich leicht, warum er sich nachher als Pabst so heftig gegen einen Mann zeigte, den er schon als Cardinal verdammt hatte. Seine Inthronisation erfolgte mit dem größten Pompe: der Kaiser Sigmund war der Erste, der sich vor ihm niederwarf, und das ganze Concil begleitete ihn zur Kirche, wo er geweiht wurde. Kaum hatte er den Thron bestiegen, als er auch alle Mißbräuche, welche sein Vorgänger mit den Sporteln und Taxen getrieben hatte, erneuerte. Er, die versammelten Väter und Kaiser Sigmund feierten Fest auf Fest und belustigten das müßige Volk durch kirchliche und ritterliche Schaugepränge, bei welchen der Pabst die erste, der Kaiser die zweite Rolle spielte. Dieser und diejenigen Prälaten und Theologen, welche vorher so laut von Reformen geredet hatten, wurden jetzt ganz kleinlaut, weil Pabst Martin ihnen immer auswich. Nur die Deutschen beharrten auf Reformvorschlägen, und der schlaue Pabst speiste wie die französische und englische, so auch die deutsche Nation mit einem Concordate (Concord. Constantiense, publ. 2. Mai 1418; vgl. Art. Concordate, Bd. III. S. 62) ab, in welchem für eine Reihe der geforderten Verbesserungspunkte ein fünfjähriges Provisorium angeordnet ward, das Episkopalsystem aber keine Anerkennung fand, indem der Pabst auf den hierauf bezüglichen Punkt der Advisamenta Nationis Germ. a. 13. ablehnend geantwortet hatte. Aus dem genannten Concord. Constant. (c. 7.) ist noch die Bestimmung hervorzuheben, nach welcher Martin die Strafe des kleinen Bannes auf den Verkehr mit den sogenannten vitandi non tolerandi, d. h. den in der excomm. canonis befindlichen und solchen beschränkte, die durch einen ordentlich publicirten Urtheilsspruch namentlich excommunicirt seyen; im Gegensatz gegen die tolerati. Ehe der Pabst die Synode schloß, erklärte er (19. April 1418), daß er die nächste in fünf Jahren zur weiteren Reformation des Kirchenwesens zu haltende Synode nach Pavia berufen werde! In Rom angelangt, befand sich der Pabst in einer höchst bedrängten Lage: er war in steter Geldverlegenheit; der Kirchenstaat gehorchte ihm nicht, namentlich hatte er mit und wegen der Stadt Bologna unaufhörlich Streit. Er mußte sein Wort lösen und schrieb 1423 die versprochene Versammlung nach Pavia aus. Mit dieser Verfügung waren alle Nationen außer den Italienern unzufrieden. Der Pabst hatte außerdem noch dadurch alle Welt gegen sich erbittert, daß er seine eigene Familie, die Colonna's, auf Kosten der Kirche reich und mächtig zu machen suchte, und in Deutschland nicht nur kirchliche Erpressungen sich erlaubt hatte, sondern auch trotz der in Constanz gewährten Zugeständnisse bei Besetzung der hohen geistlichen Stellen mit Willkür verfuhr. Kaum war das Concil in Pavia eröffnet, mußte Martin seine Verlegung nach Siena gestatten, wo sich fast nur Kreaturen des Pabstes einstellten. Man redete hier vielerlei über die Vereinigung der römischen Kirche mit der griechischen und beschloß, daß nach sieben Jahren in Basel ein allgemeines Concil zusammentreten sollte. Martin bezeichnete auch wirklich in einer Bulle vom 12. März 1424 diese Stadt als den Sitz der neuen Versammlung. Der Pabst suchte auf jede Art zu beweisen, daß es ihm mit dem Plan einer Kirchenreform heiliger Ernst sey: er ernannte drei Cardinäle, um die Geschäfte der Synode vorzubereiten, und forderte die Christenheit auf, an diese Kommission Petitionen einzusenden. Selbst in Rom wurde damals von der Kirchenverbesserung viel geredet, und der Pabst entwarf sogar eine Lebensordnung der Cardinäle. Daneben aber wurde nicht ein einziger Mißbrauch abgestellt noch auf die Concordate Rücksicht genommen; auch der Klerus sah sich nicht bemüßigt, seinen Lebenswandel zu ändern, so daß in allen christlichen Ländern die Geistlichkeit die Zielscheibe des Volkswitzes blieb.

Am 1. Februar 1431 endlich berief er ein Concil nach Basel und ernannte zu seinem Stellvertreter bei der Eröffnung desselben den Cardinal Julian Cesarini. Die Eröffnung des Concils erlebte Martin nicht mehr: ein Schlag traf ihn in der Nacht vom 19. auf den 20. Februar 1431, und an seine Stelle trat Gabriele de' Condolmieri aus Venedig, der sich Eugen IV. nannte. Vgl. Leo, Gesch. v. Italien, Bd. IV. *Muratori*, Script. III. p. II. **Th. Pressel.**

Martin von Tours. Der h. Martin wurde um das Jahr 319 zu Sabaria, einer Stadt Pannoniens, von heidnischen Eltern geboren. Der Vater war vom gemeinen Soldaten zum Tribunus militum emporgestiegen; der Sohn dagegen zeigte früh Neigung zu stillem frommem Leben. Seit dem zehnten Jahr gegen den Willen der Eltern Katechumen, hielt er sich beständig zur Kirche, als ihn der Vater in seinem fünfzehnten Jahre zwang, Kriegsdienste zu thun *).

Im Felde begnügte sich Martinus mit Einem Diener, dem er oft die Schuhe selbst auszog und abwischte. Unter dem Thor von Amiens spricht ihn ein Bettler an, halbnackt in strenger Kälte; Martin zerschneidet seinen Mantel und bedeckt jenen mit der einen Hälfte. In der folgenden Nacht erscheint ihm Christus im Traum, mit dieser Hälfte bekleidet, vor der Menge der umstehenden Engel ihm dankend: Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit. — Fünf Jahre, von denen zwei nach seiner Taufe, trug er die Waffen; darauf begab er sich zum Hilarius von Poitiers, von dem er zum Diakonus geweiht wurde. Aber seine Demuth verlangte ein niedrigeres Amt, er wurde Exorcist **). Durch ein Gesicht gemahnt, reiste er zu seinen Eltern, sie zu bekehren; die Reise geschah unter mancherlei Fährlichkeiten von Räubern und vom Satan; aber nur die Mutter wurde gewonnen. Sein Eifer gegen die Arianer zog ihm Mißhandlungen und Verbannung zu, zuerst in seinem Vaterlande, nachher in Mailand. Einige Zeit lebte er dann, in Gemeinschaft mit einem Presbyter, auf der Insel Gallinaria bei Genua, von Wurzeln sich nährend. Als Hilarius (um das Jahr 360) aus der Verbannung befreit war, kehrte Martinus zu ihm zurück; aus seiner Einsiedlerzelle in der Nähe von Poitiers entstand Licugé (monasterium Locociagense), das älteste Kloster in Gallien. Seine ersten Wunder waren seine größten; der Ruhm zweier Todtenerweckungen verbreitete sich im ganzen Lande und das Volk von Tours begehrte ihn stürmisch zum Bischof; doch nur durch eine List lockte man ihn aus dem Kloster (im J. 375). In Tours verband er die Würde des Bischofs mit der Heiligkeit eines Eremiten. Am Ufer der Loire, rings von Bergen abgeschlossen, erbaute er sich eine Hütte aus Gesträuch, bald sammelten sich auf den nahen Höhen mehr als 80 Schüler um ihn ***); meist in Kameelhaare gekleidet; weichere Kleidung galt als Verbrechen, Niemand nannte etwas sein. Aus ihnen gingen Galliens Bischöfe hervor †). Martin selbst blieb demüthig; ohne Bildung ††), aber auch ohne Eitelkeit eines Prie-

*) Daß dies unter Constantius und Julian geschehen sey (Sulp. Sev. de vita b. Mart. c. 1. steht im Widerspruch zu den sonstigen Angaben über sein Leben; sagenhaft ist auch die Erzählung von seinem Abschiede c. 3.

**) Sulp. Sev. de vita c. 4.: si id ei officii imponeret, in quo quidam locus iniuriae videretur.

***) So wurde der Grund zum Kloster Marmoutier gelegt.

†) Sulp. Sev. de vita c. 7.

††) Die ihm später zugeschriebene, durchaus nicht bezeugte: „trinae unitatis et unius trinitatis *confessio*“ (bei *Gallandi*, bibl. patr. VII, 599, cf. p. XXVI u. ö.) im unbeholfensten Latein der spätern Scholastik, ist sicher unächt; man vergleiche z. B. die confessio des Bischofs Victricius von Rouen, eines Freundes des h. Martin, de laude Sanctorum c. IV. Zur Karakteristik mögen Anfang und Ende dienen: Clemens trinitas est una divinitas ut autem per sacramentum cognoscatur, unitas est ab eo qui est sanctus et spiritus: a quo qui est et unigenitus sic existens divinae naturae, lucis, spiritus, a sese per naturam, per substantiam maiestatis, potestatis, virtutis, divinae lucis. Spiritus unus in duobus et uterque in id ipsum:

sters*); dabei thätig, in seinem Kloster hat er selbst einen Brunnen gegraben **). Für eine wunderbare Heilung wurden ihm einst 200 ℔ Silber zum Geschenk gesandt; ehe noch das Geld in das Kloster gelangte, bestimmte er es zur Loskaufung von Gefangenen; den Freunden, die ihn an die eigene Dürftigkeit mahnten, erwiderte er: nos ecclesia et pascat et vestiat, dummodo nihil nostris usibus quaesivisse videamur. Nie sah ihn Jemand erzürnt, nie aufgeregt, nie trauernd, nie lachend ***); wenn auch zuweilen ein geistlicher Scherz von ihm gehört wurde. Als er einmal ein geschorenes Schaf erblickte, sagte er: evangelicum mandatum ista complevit: duas habuit tunicas, unam earum largita est non habenti: ita ergo et vos facere debetis †). Nur wo es Christi Sache galt, beugte er sich nicht, und die Gewaltigen demüthigten sich vor ihm ††). Sein Ansehen, sein Eifer und seine Redlichkeit zeigten sich im priscillianischen Streit. In Trier ließ er nicht ab, für Priscillian's Leben und gegen das Unerhörte zu sprechen, daß in Sachen der Kirche ein weltlicher Richter urtheile; der Kaiser gewährte ihm seine Bitten, es war Schuld der Bischöfe, wenn er sein Versprechen nicht hielt. Und als die Kirche das erste Blut vergossen hatte, brach der h. Martin jede Gemeinschaft mit den Bischöfen, die dazu gerathen hatten, ab; vom Kaiser erlangte er Schutz für das Leben und Eigenthum der Ketzer, deren Vernichtung schon dem Andringen der Bischöfe zugesagt war †††). Martinus lebte noch sechzehn Jahre nach der Synode zu Trier zurückgezogen von allen Versammlungen der Bischöfe. Er starb 81 Jahre alt zu Candes im Jahre 400 *†), wie der größere Heilige der evangelischen Kirche, der nach ihm genannt ist, auf einer Reise, die er, um Frieden zu stiften, unternommen hatte. Asche war sein Todtenbett, denn er meinte: non decet Christianum nisi in cinere mori. Zu seinem Leichenbegängniß kamen fast zweitausend Mönche *††). In Tours wurde über seinem Leichnam vom Bischof Perpetuus eine prächtige Basilika erbaut.

Die Bedeutung des h. Martin besteht nicht nur in den glänzenden und stillen Tugenden seines Glaubens; sie erstreckt sich auf die ganze Kirche Galliens im Allgemeinen: er hat in Gallien das Mönchthum eingeführt und begründet, und das Heidenthum ausrotten helfen, indem er seine Tempel und die Heiligthümer der Götzen umstürzte. Sein Leben war ein Sieg über die Mächte der Finsterniß. Einst erschien ihm Satan im königlichen Schmuck, sich ausgebend für den Weltheiland: er soll ihm die Wundenmale zeigen, da verschwand der Teufel wie ein Rauch *†††). Solcher Dinge hat sich auch

---

pater in filio, filius in patre, in sancto spiritu. Und der Schluß: Spiritus ut dixi, qui secundum divinam naturam, ut supra dixi, est unus in duobus, et ut erque in id ipsum; pater in filio, filius in patre, in s. spiritu, in s. ecclesia. Nunc et in immortalia saecula saeculorum. amen. Jenes doppelte „in id ipsum" ist offenbar eine schlechte Uebersetzung aus dem griechischen: *εἰς τὸ αὐτό* (sc. *πνεῦμα*); die confessio selbst wohl ein Produkt aus den christologischen Streitigkeiten der griechischen Kirche.

*) Verschiedene Beispiele davon hebt Sulp. Sev. hervor; cf. dial. II. de virtut. S. M. c. 7.: quis autem hoc alius praeter Martinum sacerdos non ad suam injuriam retulisset?

**) Greg. Tur. de mirac. II, 39.

***) Sulp. Sev. de vita c. 26: nemo unquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo moerentem, nemo ridentem: unus idemque semper.

†) Sulp. Sev. dial. II, 7.

††) Beispiel des fränkischen Grafen Avitianus bei Sulp. Sev. dial. III p. 330. ed. de la Bigne.

†††) Sulp. Sev. hist. sacra II, 50. dial. III, 10—13.

*†) Nicht 397, wie noch Kurtz I, 462; cf. Greg. Tur. de mir. 1, 3,: in quo (sc. episcopatu) gloriosam . . . agens vitam, per quinquennia quinque, bis insuper geminis mensibus cum decem diebus, octogesimo primo aetatis suae anno, nocte media quievit in pace.

*††) Sulp. Sev. ep. III. specialis Martini gloria, cuius exemplo in domini servitutem stirps tanta fructificaverat.

*†††) Sulp. Sev. de vit. c. 25: hoc ita gestum, ex ipsius Martini ore cognovi, ne quis forte existimet fabulosum.

Dr. Luther in der Legende seines Heiligen erfreut: „es ist zuweilens viel gutes Dings drinnen, als in der Historia von S. Martino stehet: da er sterben sollte, da stund der Teufel zun Füßen bei seinem Bette, da sprach er keck zu ihm: „Siehe, quid tu hic stas, horrenda bestia? Nihil habes in me." Das ist ein recht Wort des Glaubens gewesen. Solch Ding sollt man aus den Legenden der Heiligen klauben, und nicht allerlei Narrenwerk" *). Er würde solch Narrenwerk doch auch bei unserm Heiligen gefunden haben, dessen Haupt einst seine ergebensten Jünger von einem Feuerglanze umgeben sahen**). Er zerstört allein, mit Hülfe der Engel, den größten und reichsten Tempel der Gallier, und die Heiden sehen stumm und sprachlos zu; ein den Götzen heiliger Baum fällt auf das Zeichen des Kreuzes rückwärts; ein Wort von ihm wiederholt die Wunder der evangelischen Geschichte, Stücke seiner Kleidung haben dieselbe Kraft wie die des Paulus, er selbst wird von den Engeln geheilt und in einer Feuersbrunst behütet, wie die Männer im feurigen Ofen; von ihm gesegnetes Oel wächst von selbst in der Flasche, die auf steinernen Boden fallend, nicht zerbricht. Seine Macht erstreckt sich auch auf die Thiere. Er treibt den Teufel aus von einer Kuh, die dafür vor ihm niederkniet, einem Hasen rettet er das Leben vor den verfolgenden Hunden, die bei dem Zeichen des Kreuzes angewurzelt stehen bleiben ***). Noch zahlreichere Wunder sind nach seinem Tode geschehen. Gregor von Tours, nach beinahe 200 Jahren sein Nachfolger im Bisthum, hat diese Wunder gesammelt, voll Glauben, da ihm selbst in mancher Krankheit natürliche Mittel geschadet und nur der Staub vom Grabe des h. Martin ihn gerettet, sein Schutz in den Wäldern Burgunds die Räuber vor ihm in wilde Flucht geschlagen hat†). Bei der Anrufung seines Namens fallen den Gefangenen die Fesseln ab, mit halbgeöffneten Lippen spricht noch am Galgen ein Erhängter seinen Namen aus; als die Soldaten hinweggegangen sind, werden von unsichtbaren Händen ihm die gefesselten Glieder gelöst; am dritten Tage wurde er von einem Mönch, der seinetwegen eine Offenbarung erhalten hatte, abgeschnitten und unversehrt in die Kirche geführt††); seine Reliquien, Stücke von den Vorhängen an seinem Grabe, selbst ein Glockenseil in seinem Tempel verrichteten die größten Mirakel †††).

So ist der h. Martin der Schutzpatron Frankreichs geworden, später haben ihn Mainz und Würzburg zu ihrem Heiligen erwählt. Seine Wunder haben viel zur rechtgläubigen Bekehrung der Franken gethan, denn den Arianern half er nicht *†). Seine Kutte (capa) wurde als das größte Heiligthum im Palaste der fränkischen Könige aufbewahrt und im Kriege vorangetragen *††); Chlodwig, der überall plünderte, ließ seine ganze Armee, als er im Kriege gegen die Gothen bei Tours vorbeizog, fasten, die Kirche des Heiligen beschenken, und ihn um Verleihung des Sieges anrufen; einen Soldaten, der dennoch einem Armen Heu genommen hatte, tödtete er mit eigener Hand; denn, sagte er: ubi erit spes victoriae, si beatus Martinus offenditur *†††)? Martin war ein rechter Volksheiliger. Ein armer Fährmann ruft ihn um Epiphanias an: h. Martin, schenke mir doch zum h. Feste ein wenig Wein, damit ich nicht fasten muß,

*) Tischreden, Förstemann IV, 273. Die Geschichte bei Sulp. Sev. ep. III.

**) Unter einer großen Menge in der Kirche nur fünf; ceteri cur non viderint, non potest nostri esse iudicii. Sulp. Sev. dial. II, 2.

***) Dies alles bei Sulp. Sev.

†) Greg. Tur de mirac. M. I, 32. 36. II, 1. 60 (I, 1.) IV, 1. 2.

††) *Greg. Tur.* l. l. I, 21.

†††) *Greg. Tur.* l. l. I, 13: a templo Martini ex velo ianuae aut palliolis, quae pendent de parietibus, quicquid primum raptum fuerit, fit salubre.

*†) cf. Rettberg, K.G. Deutschlands. I, 272.

*††) Sie hat bekanntlich den Capellen ihren Namen gegeben; cf. *du Cange*, glossar. s. v.: capa, capella, capellanus.

*†††) *Greg. Tur.* h. franc. II, 37.

wenn andre schmausen. Da muß er einen Reisenden vom jenseitigen Ufer übersetzen; in der Mitte des Flusses fällt plötzlich ein stattlicher Fisch in sein Schiff, der, als er verkauft wird, ihm gerade so viel Wein einbringt, als er sich gewünscht hat. So war sein Gebet erfüllt *). Dafür that sich auch das Volk an den Festen eines so menschenfreundlichen Heiligen gütlich.

Der Tag seines Begräbnisses (11. Novbr.) wurde zum Martinsfest (Martinalia) durch Uebertragung der Feier eines der drei großen altgermanischen Jahresfeste, des Herbstopfers, welches zum Empfang des Winters und zum Dank für den eingebrachten Jahressegen dem Wuotan dargebracht wurde. Der heidnischen Volkssitte wurde christliche Form gegeben. Die Erinnerung an Wuotan tritt noch im Martinsmännchen hervor, das noch jetzt am Martinsabend in norddeutschen Gegenden unter allerlei Verkleidungen in den Häusern umherzieht, die Kinder beten läßt, und mit Aepfeln und Nüssen beschenkt; in einigen Orten Schlesiens stellt einer den Märten dar, der auf einem Schimmel geritten kommt; in Holland bescheert St. Martin, wie bei uns das Christkind. An die Herbstfeuer beim germanischen Erntefest erinnern die Martinsfeuer, die sich in Belgien und am Rhein erhalten haben; die Kinder sammeln wie zum Johannisfeuer ein und umtanzen den brennenden Holzstoß. In Thüringen laufen am Martinsabend die Kinder mit ausgehöhlten Kürbissen, in denen Lichter brennen, durch die Straßen und singen Lieder **) von Haus zu Haus.

Die eigentliche Martinslust ist eine Fortsetzung der Opferschmäuse; ihre Bestandtheile das Martinshorn, in Sachsen, Hannover und Schlesien, ursprünglich wohl ein Opferkuchen, vor allem die Martinsgans und der Martinswein. In einem Martinsliede des 14. Jahrhunderts heißt der Schlußvers:

Martin, lieber Herre,
Nun laß uns fröhlich sein.
Heut zu deinen Ehren,
Und durch den Willen dein;
Die Gans sollst du uns verehren
Und auch den kühlen Wein;
Gesotten und gebraten,
Sie müssen all herein.

und Sebastian Frank erzählt in seinem Weltbuche von den Franken: „St. Martins- und St. Niklaus-Fest celebriert dieses volk wundernerlich, doch vnterschidlich, St. Martin im hauß ob tisch, St. Niclas in der kirchen. Erstlich loben sy St. Martin mit guotem wein, geußen bis sy voll werden. Unselig ist des hauß, das nit auf deß nacht ein gans zuo essen hot, da zapfen sy gar neuen wein an, den sy bisher behalten haben“ ***). Die Gans war der Jahreszeit gemäß ein stehendes Gericht dieses Schmau-

*) *Greg. Tur.* de mir. M. II, 16.

**) Solche Kinderlieder galten im Mittelalter auch dem Martinsvogel, mit rothem Rock und goldenem Flügel, der zum Frau Venusberge weist. Grimm, Mythologie, 3. Aufl. 1083.

***) So fängt ein Martinslied an:

wol to dem lustigen nien wien,
den beschert got unde sänt Martin.

und Sommer (Sagen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen) berichtet: am Martinstage stellten die Kinder der Halloren Krüge mit Wasser in die Saline. Die Eltern gießen heimlich das Wasser aus, füllen die Krüge mit Most, legen auf jeden ein Martinshorn, verstecken sie und heißen die Kinder den lieben Martin bitten, daß er das Wasser in Wein verwandle. Dann gehen die Kinder Abends in die Saline, und suchen die Krüge, indem sie rufen:

Marteine, Marteine,
Mach das Wasser zu Weine.

ses, nicht aber geschlachtet zur Strafe für den an dem Heiligen begangenen Verrath, als er sich nach der Bischofswahl vor dem Volke verbarg *), eine Sage, die viel jünger ist als die Legenda aurea und die Sitte **).

Von seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Schülern hat Sulpicius Severus das Leben Martins, zum Theil nach dessen eignen Berichten, wie er versichert, beschrieben; [de b. M. vita liber; dialogi tres (I. de virtutibus monachorum orientalium, II. u. III. de virtutibus et miraculis b. M.) u. epistolae tres (I. contra aemulos virtutum b. M. II. de obitu et apparitione b. M. III. quomodo b. M. ex hac vita mortali ad immortalitatem transierit)] ziemlich rhetorisch, in der ausgesprochenen Absicht, den h. Martinus den Aposteln gleichzustellen, und das neue occidentalische Mönchthum über den Orient und die Einsiedler in der ägyptischen Wüste zu erheben ***). Einige seiner Zeitgenossen sagten, er habe gelogen; dagegen aber hat er sich auf's Feierlichste verwahrt (cf. de virtut. mon. c. 18). Paulinus von Nola (de vita M. libri VI) hat die Geschichte des Severus in geläufige Hexameter gebracht (in de la Bigne, bibl. p. ed. II, VIII, 1003 sq.). — Gregorius von Tours hat in 4 Büchern „Miraculorum Sanctissimi Martini" 206 Wunder berichtet, die der Heilige nach seinem Tode gewirkt hat; die der drei letzten Bücher sind zu Gregors Zeiten geschehen. (Gutes zur allgemeinen Beurtheilung bei Loebell, Gregor von Tours u. s. Zeit S. 290—296). Die poetischen Biographien des *Sidonius Apollinaris* und *Venantius Fortunatus* in *Martene* thes. anecd. — *Schönemann*, bibl. hist.-litt. patr. lat. I, 419. *Lehmann* (Goezii) dissert. de S. M. ep. Tur. Achilles Dupuy, die Geschichte des heil. Martin. Schaffhausen, 1855. (kath.) —, Weimarer Sonntagsblatt von Biedermann, O. Roquette ꝛc. 1857 Nro. 46. — *J. Chr. Fromman*, de ansere Martiniano. Leipz. 1720. 4. *Lic.* **Weingarten.**

Martin, David, 1639 zu Revel geboren, studirte zu Nismes Philosophie und auf der Akademie von Puy-Laurens Theologie mit Eifer und Erfolg. Nachdem er an mehrern Orten das Pfarramt versehen, vertrieb ihn die Revocation des Edikts von Nantes aus Frankreich; allgemein geachtet wegen seiner Milde, verschafften ihm Katholiken die Mittel zur Flucht. Er ward Prediger zu Utrecht; 1686 Professor der Theologie zu Deventer ernannt, und 1695 nach dem Haag berufen, zog er immer seine Gemeinde vor, in deren Mitte er 1721, 82 Jahre alt, starb. Er hat drei Bände Predigten, mehrere polemische und apologetische Schriften und einige kritische Abhandlungen über biblische Stellen hinterlassen, die von seiner Gelehrsamkeit zeugen und in ausgezeichneter Sprache geschrieben sind. Seine Hauptwerke sind folgende größere über die Bibel: Le nouveau Testament, expliqué par des notes courtes et claires, Utrecht 1696, 4.; die Noten sind theils dogmatisch, theils literärisch, und sind auch von dem Herausgeber der französischen katholischen Uebersetzung des N. T. benützt worden, die 1700 zu Brüssel erschien; 4 Bde. 12°; Histoire du vieux et du nouveau Testament, Amsterdam 1700 2 Bde fol. mit zahlreichen trefflichen Kupferstichen; mehrmals gedruckt. Mehr noch als durch diese Werke hat sich Martin durch seine Revision der Genfer Bibelübersetzung ein bleibendes Verdienst erworben; er unternahm diese Arbeit auf Begehren der wallonischen

---

*) So noch Augusti, Denkwürdigkeiten XII, 373; dagegen bei den Aelteren sich noch eine Erinnerung an den heidnischen Ursprung findet; z. B. in den betreffenden Stellen der Magdeb. Cent. Bd. IV. u. V.

**) Die Martinsgans läßt sich urkundlich aus dem Jahre 1171 nachweisen, wo Othelricus de Swalenberg der Abtei von Corvey „argenteum anserem in festo sancti Martini" schenkte. Annal. Corbeiens. ap. Leibn. Script. II, p. 308. Ungefähr derselben Zeit gehört die alte Martinskirche in Worms an, auf deren Dach eine Gans sitzt; das Einläuten des Tages hieß in Erfurt in früherer Zeit „der Gans läuten."

***) dial. III. in de la Bigne, bibl. p. ed. II. T. VIII, p. 338: nunciaturus orienti, ne se in comparatione Martini praeferat occidenti; dial. II, 5: quia minima illius (Martini) aliorum maximis maiora esse nulli dubium est.

Gemeinden; sie erschien zuerst 1707, zu Amsterd., 2 Bde. fol., und in der Folge sehr oft in 8.; die erste Ausgabe war mit theologischen und kritischen Noten, mit einer allgemeinen Vorrede und mit besondern Einleitungen zu jedem einzelnen Buche versehen; diese Stücke sind in den meisten spätern, für den Volksgebrauch eingerichteten Ausgaben weggeblieben. Im Mai 1710 wurde die Arbeit durch die zu Leuwarden versammelte Synode gutgeheißen. Später durch Osterwald abermals revidirt, ist die Martin'sche Bibelübersetzung noch jetzt die in Frankreich am meisten verbreitete. **C. Schmidt.**

Martyr, Petrus, s. Petrus Märtyr.

Martyrologia, s. *Acta Martyrum, Acta SS.*

Maruthas, einer der bedeutenderen Männer der syrischen Kirche im 4. und 5. Jahrhundert, war Bischof von Tagrit in Mesopotamien, welche Stadt von den Syrern auch Maipherkin, Maipherkat genannt wird, auch Medinat Sohde, d. h. Stadt der Märtyrer. Er war thätig in mehreren wichtigen Kirchenangelegenheiten, sowie als Schriftsteller, und genoß unter seinen Zeitgenossen eine Achtung, welche ihn in den Ruf eines Wunderthäters brachte. Im Jahr 403 reiste er nach Constantinopel, um Arcadius zur Verwendung für die durch König Jezdegerd verfolgten Christen zu bewegen. Die Unruhen, aus Anlaß von Chrysostomus entstanden, waren die Ursache, daß er unverrichteter Dinge zurückkehrte. Socr. VI. 15. Sozomenus VIII. 16. Im folgenden Jahre kam er wieder nach Constantinopel und suchte die Sache seines verbannten Freundes Chrysostomus zu vertheidigen. Dieser schrieb an ihn zwei Briefe von seiner Verbannung aus, und machte sein Lob in dem Briefe an die Olympias. Später wurde er von Theodosius II. an König Jezdegerd geschickt, um ihn von der Verfolgung der Christen abzumahnen, und ihn zu einem Bündnisse mit dem römischen Reiche zu bewegen. Nach dem Berichte des Socr. VII. 8, der jedoch den bestimmten Zweck der Reise nicht angibt, hatte Maruthas, ungeachtet aller Machinationen und Betrügereien der Magier, die ihn dem König verhaßt machen wollten, großen Eindruck auf diesen gemacht, so daß er den Christen Freiheit schenkte und beinahe selbst ein Christ geworden wäre. Damals soll er auch einer durch den Patriarchen Isaak von Seleucia-Ctesiphon berufenen Kirchenversammlung beigewohnt haben, allein Hefele (Conciliengeschichte II. 90) hat bewiesen, daß die Nachrichten über diese Synode unrichtig sind und daß damit die ganze Existenz der Synode zweifelhaft wird; noch an andern Kirchenversammlungen nahm er Theil, so an der in Antiochien 383 oder 390 gegen die Messalianer.

Maruthas hat mehrere Schriften in syrischer Sprache hinterlassen, die bei Assemani l. c. aufgezeichnet sind; — darunter sind zu erwähnen 1) ein liturgisches Werk, syrisch im Missale der Maroniten 1594. S. 172, lateinisch bei *Renaudot* liturgiarum Orient. collectio T. II. p. 261; 2) eine Erklärung der Evangelien, woraus hervorzugehen scheint, daß er sich der Lehre von der Wandlung der Elemente im Abendmahle näherte; 3) eine Geschichte der persischen Märtyrer unter König Schapur (Sapores); diese Geschichte bildet den ersten Theil der von St. Evodius Assemani 1748 in Rom herausgegebenen Acta Martyrum Orientalium, qui in Perside passi sunt, et Occidentalium, in's Deutsche übersetzt von Zingerle, Insbruck 1836: Etliche Acten heiliger Märtyrer des Morgenlandes. Des Maruthas Körper wird im syrisch-sketischen Kloster der Jungfrau Maria in Aegypten vorgezeigt. Hauptquelle über ihn ist Joseph Simon Assemani in der bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana T. I. p. 174—179, wo aus den syrischen Schriftstellern die Nachrichten über ihn zusammengestellt sind.

Masorah, מַסֹּרָה, מָסֹרָה, מְסוֹרֶת, ist der Name für eine Art grammatisch-kritischen Commentars zum hebräischen Texte des A. T., der theils besonders aufgezeichnet, theils in Bibelhandschriften seit dem 11. und 12. Jahrhundert den Text begleitet und in den rabbinischen Bibeln gedruckt ist. Jener Name bedeutet: Ueberlieferung, von מְסַר chald. übergeben, gleich dem hebräischen נָתַן בְּיַד, סַגֵּר, הִסְגִּיר, und im talmud.-rabbinischen Sprachgebrauche: überliefern, durch mündliche Mittheilung fortpflanzen (s. *Buxtorf*, Lex. talm.-rabb. col. 1233 sqq.). Im biblischen Sprachgebrauche kommt das Verbum

nur zweimal, 4 Mos. 31, 5. 16., und zwar, wenn die Lesart überhaupt sicher ist, in einer mit dem chaldäischen Gebrauche gar nichts gemein habenden Bedeutung vor, eher könnte man das מָסֹרֶת Hesek. 20, 37. hierher ziehen, was aber als Contraktion von מַאֲסֹרֶת Band bedeutet. Der chald.-talm. Sprachgebrauch steht fest, und darum wird der Name gewöhnlich davon erklärt, daß die grammatisch-kritischen Bemerkungen, welche den Inhalt der Masorah ausmachen, zuerst mündlich überliefert und dann erst aufgezeichnet wurden. Allein wenn auch die ältesten und wichtigsten Bestandtheile der Masorah, wie sie uns jetzt vorliegt, auf einer traditionellen Grundlage beruhen mögen, so ist das Ganze doch nicht auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung, sondern auf schriftlichem, aus früheren Aufzeichnungen, wie im Buche Sopherim, durch stetes Nachtragen allmälig zu dem späteren Umfange angewachsen (vergl. den Art. Bibeltext Bd. II. S. 153). Darum muß man, um die richtige Deutung des Namens zu finden, auf den rabbinischen und namentlich den talmudischen Sprachgebrauch zurückgehen, wonach מָסֹרֶת immer im Gegensatze zu מִקְרָא, d. i. der heil. Schrift, überhaupt die mündliche Ueberlieferung, das neutestamentliche *παράδοσις* Matth. 15, 2. 3. 6. Gal. 1, 14. Col. 2, 8., bezeichnet, mithin Alles, was rechtliches Herkommen, Brauch und Rechtslehre ist, wie sie im Talmud verhandelt wird und als Commentar und Auslegung des mosaischen Gesetzes erscheint, also so viel als sonst קַבָּלָה, nur daß dieß im Sprachgebrauche mehr von der theologischen Ueberlieferung und Geheimlehre gebraucht wird. Ins Besondere bezeichnet dann מסרה die Deutung, welche der Text in der Ueberlieferung bekam oder auf die das mündliche Gesetz sich gründet, und da diese Deutung besonders an gewisse einzelne Wörter des Textes sich heftete, so ist in Bezug auf diese מקרא die bestehende, wahre Lesart, wie sie dem Zusammenhange des Textes nach dem einfachen Wortsinne (פשוט) angehört, מסרה aber eine Variante desselben, die auf das mündliche Gesetz, d. i. die Rechtslehre, sich beziehende und zu den Beweismitteln desselben gehörige künstliche Lesart, also juristische Variante (s. Hupfeld *) in: Studien und Kritiken. 1830. S. 561. Anm. a.), wie in der talmudischen Formel יש אם למקרא ויש אם למסרת; daher später auch von den Varianten überhaupt, die sich im Synagogengebrauche an die Stelle der Texteslesart gesetzt hatten, sogenannte Keri und Kethibh. Von hier wurde das Wort endlich nicht nur auf den ganzen Komplex solcher Varianten, sondern auch auf andere auf den Text sich beziehende Bemerkungen kritischer, grammatischer oder lexikalischer Art übertragen, so daß das Wort in diesem weiten Umfange eben die Bedeutung eines grammatisch-kritischen Commentars oder eines Verzeichnisses von allerhand eigenthümlichen Texteserscheinungen erhielt.

Ueber die Zeit, in welcher, und die Personen (בעלי מסרה), durch welche die Masorah in diesem letzteren Sinne entstanden sey, läßt sich nichts Genaues bestimmen, da gerade darüber die Quellen ganz versiegen. Die Rabbinen leiten sie meist von Mose selbst ab, von welchem sie den Weisen überliefert wurde bis auf Esra und die große Synagoge, von diesen den Gelehrten von Tiberias, die sie dann erst aufgezeichnet und Masorah genannt hätten. Dieß ist denn auch bei Juden und Christen die herrschende Ansicht geworden, so daß Buxtorf, wenngleich er für sein Theil die Abfassung schon dem Esra und der großen Synagoge zuschreibt, sein Werk über diesen Gegenstand Tiberias betitelt, obschon es auffallend seyn muß, gerade die Akademie von Tiberias hier herbeizuziehen, da dieselbe seit dem dritten Jahrhundert und dem Uebergange nach Babylon, besonders seit Hillel (הנשיא, c. 340 n. Chr.), in der jüdischen Tradition fast gänzlich verschollen ist und nur in christlichen Denkmälern Spuren ihrer Fortdauer, so wie von dem Schriftstudium der palästinensischen Rabbinen überhaupt sich finden, namentlich bei

*) Die ganze Auseinandersetzung der Bedeutung von Masorah, so wie manche andere der folgenden Bemerkungen verdanke ich diesem verehrten Manne, der mir mit der zuvorkommendsten Liberalität seine Aufzeichnungen über die vorliegende Materie mittheilte und deren Benutzung gestattete.

Hieronymus. Daß aber im sechsten Jahrhundert die theologisch-literarische Thätigkeit nicht ausgestorben war, und wie sie sich hier gerade im Gegensatz zu der babylonischen gestaltete, zeigt Zunz, gottesdienstliche Vorträge S. 309. Nach dem, was in dem Art. Bibeltext Bd. II. S. 146 ff. in Betreff der Geschichte des biblischen Textes und der kritischen Bearbeitung desselben gesagt ist, braucht hier nur als Resultat wiederholt zu werden, daß die Anfänge der Kritik, welche sich vor und in dem talmudischen Zeitalter zeigen als Arbeit der סופרים u. dergl., in der nachtalmudischen Zeit, der sogenannten masorethischen Periode, aus der Ueberlieferung aufgezeichnet, geordnet, vermehrt und mit andern grammatisch-lexikalischen Bemerkungen versehen wurden, und daß diese Thätigkeit einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten, vom 6. bis 10., ausfüllt, so wie daß, obwohl wir leicht erkennen, wie in dem mit dem Namen Masorah benannten Stoffe verschiedene Schichten von Arbeiten zusammengefaßt sind, wir diese doch selbst nicht mehr deutlich scheiden können.

Was den Inhalt der Masorah betrifft, so bilden den bei weitem wichtigsten Theil derselben die sogenannten Keri's oder grammatischen, exegetischen oder theologischen Korrekturen der Lesart, worüber oben Bd. II. S. 149. Die Zahl derselben wird fast in jeder Handschrift verschieden angegeben, weil die Tradition in verschiedenen Gegenden und Schulen verschieden war; nach Elias Levita sind es 848, und zwar 65 im Pentateuch, 454 in den Propheten, 329 in den Hagiographen; allein ihre Zahl ist weit größer und wird im Durchschnitt auf 1000 berechnet, steigt aber nach andern Zählungen bis auf 1300. Hieran schließen sich die verschiedenen Arten kritischer Bemerkungen zum Texte, wie sie schon der Talmud erwähnt, wie das עִטּוּר סוֹפְרִים, תִּקּוּן סוֹפְרִים u. a. (s. II. S. 148 ff.), ferner die sogenannten סְבִירִין (putantur, existimantur), was aber keine grammatischen Konjekturen, wie de Wette u. A. verleitet durch Capell. Crit. Sacr. annehmen, sondern vielmehr unnöthige Conjekturen bezeichnet und deren Verwerflichkeit andeutet, vergl. unten die Erklärung masorethischer Ausdrücke u. d. W. Höchst wahrscheinlich haben auch die auffallenden Formen einiger Buchstaben, wie die litterae suspensae, maiusculae, minusculae, das verkehrte Nun und die mit außerordentlichen Punkten versehenen Buchstaben eine kritische Bedeutung, die aber vielfach schon verdunkelt und zum Theil ganz geschwunden ist, weßhalb Juden wie Christen mystische Deutungen darin finden. Der bei weitem größere Theil der Masorah besteht aber in Anmerkung und Zählung von allerhand Eigenheiten der Orthographie, grammatischen Form, Construktion, Bedeutung und sonstigen Merkwürdigkeiten, meist zwar minutiös und auf Kleinigkeiten sich beziehend, aber doch vielfach für Grammatik und Lexikographie von großem Interesse. Dahin gehören die Angaben, wie oft und wo ein Wort in besonderer Form, Construktion und Bedeutung vorkomme, namentlich wie oft es defective oder plene, mit diesem oder jenem Vokale oder Accente geschrieben sey, mit oder ohne den Artikel stehe, mit dieser oder jener Präposition verbunden werde, allein stehe oder in Verbindung mit bestimmten andern Wörtern, im Anfange, der Mitte oder am Ende des Verses sich finde, diese oder jene Bedeutung habe. Ferner gibt die Masorah an, wie viel Verse ein Buch enthalte und welcher der mittlere derselben sey, worin sie oft von den talmudischen Angaben abweicht (s. II. S. 155), sie notirt besondere Eigenheiten einzelner Verse, wie z. B.: daß Jerem. 21, 7. aus 42 Wörtern und 160 Buchstaben besteht; daß nur 2 Verse im Pentateuch mit ס anfangen, nämlich 2 Mos. 32, 8. 4 Mos. 14, 19.; daß in 1 Mos. 32, 15. 4 Mos. 29, 33. die einzelnen Wörter auf ם endigen; daß es 14 Verse gibt, die nur aus 3 Worten bestehen (zu 2 Mos. 28, 13.); 26, in deren jedem einzelnen alle Buchstaben des Alphabetes vorkommen (zu Hesek. 38, 13.), worunter Zephan. 3, 8. nicht bloß die einfachen Buchstaben des Alphabetes hat, sondern auch die fünf Finalbuchstaben u. dergl. m. Wie schon erwähnt, ist alles dieß erst nach und nach und von verschiedenen Männern zusammengebracht, weßhalb Elias Levita mit Recht sagt: והאמת כי בעלי המסרת היו למאות ולאלפים דור אחר דור במה שנות ולא נודע לנו זמן התחלתם גם זמן התמתם: „und in Wahrheit, die Masorethen waren Hunderte

und Tausende, in verschiedenen Generationen viele Jahre hindurch, so daß uns sowohl die Zeit ihres Anfanges als die ihres Endes unbekannt ist." Es sind darin uralte Bestandtheile mit denen der jüngsten Zeit vermischt, und nie wird es gelingen, eine genaue Scheidung hierin zu treffen. Nur so viel ist gewiß, daß die eigentlichen Varianten und manche Zählungen zu den älteren, die Bemerkungen über Vokale und Accente, welche letztere überhaupt weniger häufig notirt sind, zu den jüngsten Bestandtheilen gehören, da die Vokalisation und Accentuation erst in das 6. bis 8. oder 9. Jahrhundert fällt (Bd. II. S. 154). Darum dürfen auch nicht Punktation und Zusammenstellung der Masorah, Punktatoren und Masorethen vermischt und als dieselben angesehen werden, wie vielfach geschieht, sondern beide gehören verschiedenen Zeiten und einer ganz verschiedenen wissenschaftlichen Thätigkeit an, und wenn von einem masorethischen Text, wie man gewöhnlich den jetzt recipirten Text nennt, die Rede ist, so ist dies nicht so zu verstehen, als hätten die Masorethen diesen Text erst constituirt, sondern so, daß es die Textesgestalt ist, welche den masorethischen Bemerkungen zu Grunde liegt. An eine masorethische Recension des Textes ist mithin im Entferntesten nicht zu denken; den Masorethen lag der Text als etwas Festes und Unveränderliches vor, und jene sorgfältige Beobachtung jeder, auch der geringsten Eigenthümlichkeit hat bei ihnen eben den Zweck, diese Eigenthümlichkeit fest zu halten, daher es denn auch heißt, die Masorah solle ein Zaun für das Gesetz (סיג לתורה) seyn, d. h. den Text so schützend umgeben, daß nichts hinzugethan noch hinweggenommen werden könne.

Form der Masorah. Die ganze Masse dieser Bemerkungen war ursprünglich wohl immer nur theilweise, wie es die Verhältnisse und das Bedürfniß des Gebrauches beim Unterrichte mit sich brachten, auf besondern Blättern und in besondern Büchern aufgezeichnet. Zuweilen wurde sie in eigene Handschriften zusammengetragen, wie es deren noch gibt, meist aber am Rande der Bibelhandschriften aufgezeichnet mit Verweisung darauf bei den einzelnen Wörtern des Textes, auf die sich die Bemerkungen beziehen, so daß dieselben nach der Vollendung der Textesabschrift beigefügt wurden. Dies geschah in doppelter Gestalt, nämlich theils am oberen und unteren Rande der Handschriften, zuweilen auch an der Seite, ausführlich und mit Angabe der betreffenden Stellen, theils übersichtlich und kürzer auf dem mittlern Rande zwischen dem Texte und der chaldäischen Uebersetzung, wo schon die Enge des Raumes zu Abkürzungen und Symbolen aller Art, so wie zur Weglassung der Stellen, deren Zahl hier bloß angegeben wird, nöthigte, und zwar wird die Kürze hier so weit getrieben, daß sie oft dunkel und räthselhaft wird. Jene ausführliche führt den Namen מסרה גדולה „die große Masorah", diese מ' קטנה „die kleine Masorah". Daneben scheinen die masorethischen Bemerkungen auch schon frühzeitig in eine alphabetische Ordnung gebracht worden zu seyn, wenigstens erwähnt der kritische Randcommentar einer Handschrift der Leipziger Rathsbibliothek aus dem 13. Jahrhundert (Kennic. Cod. nr. 600) zweier solcher Arbeiten, und zwar die eine als eine alphabetisch geordnete, mit סימנים versehene, eigenhändig von R. Gerson († 1050) geschriebene große Masorah, die andere in gleicher Anordnung von R. Menahem de Joigny, aber in der Textschrift von jener abweichend, s. *Delitzsch*, Catal. Codd. Hebrr. Biblioth. Senat. Lips. nr. 1. p. 273 und dazu die Zusätze von Zunz, S. 315, der zugleich erwähnt, daß schon Raschi eine Mas. magna gebrauche und sie von der Masorah (מסורה), d. i. der am Rande geschriebenen unterscheide. Vielfach wird die kleine Masorah als ein bloßer abgekürzter Auszug aus der großen angesehen (selbst bei Buxtorf, Tib. c. 19.); daß dem aber nicht so sey, geht daraus hervor, daß die kleine Masorah eigentlich weit mehr enthält als die große, namentlich die wichtigen Keri's. Theils dadurch, daß die Abschreiber nach Belieben und oft je nach der größeren oder geringeren Breite des Randes ihrer Handschriften mehr oder weniger aus dem vorhandenen Vorrathe auswählten, daß dabei Vieles in falsche Stellung kam, so wie auch durch allerlei kalligraphische Schnörkeleien, indem sie Randbemerkungen in die Gestalt von Blumen, Thieren und andern Figuren brachten, kam mit der Zeit Verwirrung und eine Unmasse

von Ungestalten und Fehlern hinein, die das Ganze zu einem wahren Augiasstalle machten und den Gebrauch so erschwerten, daß die Masorah von den meisten Abschreibern und Rabbinen wenig mehr verstanden und beachtet wurde. Ein erster Versuch, diese rudis indigestaque moles zu ordnen, wurde von dem ersten Herausgeber derselben, dem tunesischen Juden R. Jakob ben Chajim in der Ausgabe der zweiten bombergischen rabbinischen Bibel, Venedig 1526, Fol. (nicht in der ersten, von Felix Pratensis besorgten Ausgabe von 1518, wie de Wette, Einleit. §. 90. Anm. g., und Hävernick, Einleit. I, 2. S. 22 angeben), gemacht, der mit unglaublichem Fleiße und tüchtiger Kenntniß aus der Vergleichung mehrerer Handschriften und durch Hinzufügung eigener Bemerkungen die Masorah in die Gestalt brachte, die sie jetzt in den Drucken hat. Um den Inhalt der großen Masorah, der nicht immer bequem zu gebrauchen ist, weil die Bemerkungen im Texte zerstreut sind und die Stelle, wo sie angebracht werden, meist willkürlich gewählt erscheint, übersichtlicher zu machen, stellte er ihn am Ende der Ausgabe nochmals alphabetisch zusammen, was man im Gegensatze zu der Mas. magna und parva am Rande, daher textualis, die Masora maxima oder finalis genannt wird. Diese bildet somit eine Art masorethischer Concordanz, die aber bei weitem noch nicht vollständig und genug geordnet ist, um den Ansprüchen an eine solche hinreichend zu genügen. Auch wird in ihr sehr häufig wegen der Stellen auf die textualis und in dieser wieder auf jene verwiesen, was den Gebrauch der einen wie der andern unbequem macht. Es liegt auf der Hand, daß bei der großen Menge von Abweichungen und Fehlern, die in den Handschriften sich finden, es auch dem größten Fleiße und der scharfsichtigsten Sorgfalt Eines Mannes unmöglich war, den Text auch nur im größten Theile fehlerlos herzustellen; daher fand Buxtorf in der Ausgabe seiner rabbinischen Bibel, Basel 1618, 20., und im dritten Theile seiner Schrift über die Masorah hinlänglich Gelegenheit, eine große Anzahl von Verbesserungen anzubringen; doch gesteht er selbst: „Nec tamen credas, omnia esse correcta et emendata; nunquam enim ordine in singula inquisivi, sed prout quaeque nunc hic nunc illic obviam accederent, ita ad censuram vocavi. Multa, non dubito, superant, ad quae examinanda hinc patebit aditus." So bleibt denn hier immer noch ein weites Feld für bessernde Thätigkeit, dessen Anbau einen zweiten Buxtorf erwartet. Die masorethischen Anmerkungen am Rande unserer gewöhnlichen Bibelausgaben (zuerst in der zweiten Ausgabe des Athias von 1667 und mit Vergleichung von Handschriften in der des van d. Hooght, 1705) sind nur ein dürftiger Auszug aus der kleinen Masorah, besonders die Keri enthaltend, aber auch sonstige kritische Bemerkungen.

A n l e i t u n g z u m G e b r a u c h e d e r M a s o r a h. Für das Verständniß der Masorah dienen hauptsächlich die Schriften von E l i a s L e v i t a מסורת המסורת. Venedig 1538 und öfter (s. *Wolf*, Biblioth. Hebr. I, S. 156. III, 100. IV, 226), deutsch herausgegeben mit Anmerkungen von S e m l e r, Halle 1770, und *J. Buxtorf*, Tiberias s. Commentar. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus. Basil. 1620, Fol. an der rabbinischen Bibel, und besonders in 4., wieder herausgegeben von seinem Enkel J o h a n n J a k o b B u x t o r f, Basil. 1665, Fol. und 4. Es dürfte nicht unzweckmäßig erscheinen, in einem Auszuge aus letzterem Werke das zum Gebrauche der Masorah Nöthige beizubringen, so daß man mit Hülfe dieser Bemerkungen sich ein Verständniß der Masorah im Allgemeinen zu verschaffen im Stande ist. — Die Sprache der Masorah ist theils das Hebräische der Grammatiker, theils chaldäisch, mit dem Targ. Jeruschalmi übereinstimmend. Als eine Eigenthümlichkeit ist hierbei die rabbinische Redeweise zu bemerken, ein Verbum durch das Verbalsubstantiv zu bezeichnen, z. B. כָּל נְתִינָה דְמְלָכִים: „jedes Verbum נתן in den Büchern der Könige;" שָׁמַע, שְׁמִיעַ עַל י״ב: „שְׁאֵל, שְׁאֵלָה בֵּלֹאהִים ז׳: mit באלהים kommt siebenmal vor;" wird zwölfmal mit עַל construirt." Namen von Vokalen oder Accenten im Plural bezeichnen Worte oder Buchstaben mit diesen Zeichen versehen, z. B. קָמְצִין „mit Kamez versehen sind", פָּזְרִין „den Accent Paser haben" u. s. w. Z a h l e n werden durch die Buchstaben des hebräischen Alphabetes in bekannter Weise bezeichnet (woneben natürlich

auch in anderer Verbindung der Buchstabe als solcher gemeint seyn kann), und die Zahl bedeutet, wie vielmal das in Rede Stehende vorkommt; stehen zwei Zahlen neben einander, so bezeichnet die erste das Ganze, die folgende den Theil, z. B. zu וַתּוֹצֵא 1 Mos. 1, 12. ist bemerkt: ג׳ ב׳ מלאים וא׳ חסר: „das Wort kommt dreimal vor, zweimal plene und einmal defective.“ ל für 30 wird selten gesetzt, sondern dafür das volle Wort למד, weil ל gewöhnlich gleich לֵית ist und anzeigt, daß das Bemerkte außer der vorliegenden Stelle nicht weiter so vorkomme. Am Ende der Bücher wird die Zahl der Verse zuerst in der Zahl, dann in einem versus memorialis (סימן) angegeben, dessen Buchstabenwerthe der angegebenen Zahl entsprechen.

In der Mas. magn. textual. wird zuerst das Wort des Textes aufgeführt, dann die Zahl, wie oft es sich findet, mit oder ohne weitere masorethische Bemerkung, endlich mit וסי׳ oder וסימנ׳ = וְסִימָן oder וְסִימָנֵהוֹן die betreffenden Bibelstellen, welche mit Hülfe der Concordanz zu finden sind. Weit schwieriger und durch ihre Kürze dunkler ist die Mas. parva. Das Wort oder der Buchstabe des Textes, auf welche sich die Randbemerkung bezieht, wird mit einem kleinen Cirkel, ◦, bezeichnet; stehen in derselben Zeile mehrere, so gelten für sie die Bemerkungen nach der Reihenfolge; steht ein Cirkel zwischen zwei Worten, so bezieht sich die Bemerkung auf beide zusammen. Ist einem masorethischen Buchstaben ein Vokal beigesetzt, so heißt dies, daß das betreffende Wort so vielmal mit dem angegebenen Vokale vorkomme, z. B. zu לָאִשָּׁה 1 Mos. 3, 13.: הָ׳ d. i. לָאִשָּׁה kommt fünfmal so mit Kamez unter ל vor, sonst לְאִשָּׁה. Die Bibelstellen werden hier nicht angeführt, doch wird der Zahl ב oft ein oder das andere biblische Wort beigefügt, um die andere Stelle, auf welche Bezug genommen wird, anzudeuten. Auch werden zuweilen die Stellen durch eine chaldäische, seltener hebräische, an und für sich oft ziemlich räthselhafte oder gar sinnlose Sentenz in der Art bezeichnet, daß die einzelnen Worte derselben die einzelnen angeführten Stellen bezeichnen, so z. B. in 1 Mos. 2, 10. heißt zu וְנָהָר die masorethische Bemerkung: ד׳ וסי׳ מעדן יסבבנו ונשתו אזלו: „quatuor, et symbolum: ex Eden circuibit eum, sed deficient, abibunt,“ wo מֵעֵדֶן 1 Mos. 2, 10. יְסוֹבְבֵנוּ Jon. 2, 4. וְנִשְּׁתוּ Jes. 19, 5. und אָזְלוּ Hiob 14, 11. bezeichnet, in welchen vier Stellen das וְנָהָר und daneben in jeder einzelnen das in der Sentenz angeführte Wort vorkommt. Schwieriger wird die Auffindung, wenn die Sentenz chaldäisch ist, wo das dem Chaldäischen entsprechende hebräische Wort zu suchen ist, um die verlangte Stelle zu finden, doch hilft hier meist das Targum. So zu תֹסֵף 1 Mos. 4, 12.: ג׳ חסרים מלרע וסי׳ חילא דמלתא רוחא: „tria sunt defectiva et Milra, quorum symbolum: Vis verbi spiritus (est). Hier entspricht חֵילָא dem כֹּחָהּ 1 Mos. 4, 12.; דְמִלְּתָא dem אֶת־כָּל הַדָּבָר 5 Mos. 12, 32. (hebr. 13, 1.) und רוּחָא dem רוּחָם in Ps. 104, 29. An diese Bemerkungen über das Allgemeine möge sich nun ein alphabetisches Verzeichniß der in der Masorah gebrauchten Abbreviaturen und eigenthümlichen Ausdrücke anschließen, wobei wir aber nur die häufiger vorkommenden berücksichtigen, seltene übergehen, da es uns nur darum zu thun ist, das Verständniß der Masorah im Allgemeinen zu vermitteln; ebenso werden auch die hauptsächlichsten grammatischen termini technici als bekannt vorausgesetzt.

א. א״ב = אָלֶף בֵּית, אלפא ביתא Alphabetum, bezeichnet eine Reihe Wörter in alphabetischer Ordnung, dann auch Ps. 119. wegen derselben. — א״ב א״ב = אֶחָד בַּתּוֹרָה אֶחָד בַּנְּבִיאִים אֶחָד בַּכְּתוּבִים unum in Lege, unum in Prophetis, unum in Hagiographis, gebraucht, wenn ein Wort nur dreimal, und zwar in jeder der drei Hauptabtheilungen der Bibel einmal vorkommt. Die kürzere Bezeichnung dafür ist: אנ״ך. — אַזְכָּרָא, אַדְכָּרָא Memoriale, Stellvertreter des heiligen Namens יהוה, mit Beziehung auf 2 Mos. 3, 15. — אוֹ׳, אוריי׳ = אוֹרַיְתָא, hebr. הַתּוֹרָה, Lex, der Pentateuch. — אוֹת, pl. אֹתִיּוֹת signum, Buchstabe. — א״ח = אֶחָד חָסֵר unum defectivum, einmal ohne quiescirenden Buchstaben. — אִיכָּא chald. est, sunt, z. B. כָּל הֵיכָא דְאִיכָּא ubicunque est, אִכָּא דְאָמַר est qui dicit. — א״ב s. אַלְפָּא בֵּיתָא — א״מ = אֶחָד מָלֵא unum plenum. — אמ״ת = אִיּוֹב מִשְׁלֵי תְּהִלִּים, Job, Proverbb., Psalmi. — אֶמְצָעִי fem. אמצעית medius;

אֶמְצָעוּת die Mitte. — אנ״ך = אוֹרַיְתָא נְבִיאִים כְּתוּבִים s. א״ב א״ב. — אס״פ = אַתְנַחְתָּא סוֹף פָּסוּק, Athnach, Soph pasûk (Accente). — אע״פי = אַף עַל פִּי etsi, etiamsi. — אפ״ס (gewöhnlich mit ו: ואפ״ס) = אֶחָד פָּסוּק סִימָן unus versus symbolum (est), wird gebraucht, wenn ein Vers als Symbol für zwei ähnliche, nur in einem Worte verschiedene Ausdrücke notirt wird, z. B. zu 1 Mos. 47, 19.: נָמוּת לְעֵינֶיךָ ist bemerkt: קדמא נמות נגדך תנינא נמות לעיניך ואפ״ס הלא נגד עינינו, primum נָמוּת נֶגְדֶּךָ, secundum נָמוּת לְעֵינֶיךָ, et unus versus symbolum est Joel 1, 16. „הֲלֹא נֶגֶד עֵינֵינוּ:“ d. h. zuerst V. 15. steht נמות נגדך, dann V. 19. נמות לעיניך, diese Folge wird durch die Stellung des נגד und עינינו in Joel 1, 16. angedeutet. — אֲרִיךְ chald. longum, im Gegensatze zu זְעִיר breve, womit die Buchstaben ו (אריך) und י (זעיר) bezeichnet werden, z. B. כ״ב פסוקים לית בהון לא אריך ולא זעיר „22 versus sunt, in quibus neque longum neque breve“, d. h. kein ו und kein י. Dasselbe bedeutet Jes. 34, 11. רַבָּא וּזְעִיר „Großes und Kleines.“ — א״ש = אֵלֶּה שְׁמוֹת Exodus. — אַשְׁלָמְתָּא perfectio, completio, die Bücher der Propheten; אַשְׁלָמְתָּא קַדְמִיתָא Prophetae priores, אַשְׁלָמְתָּא תִנְיָנָא Prophetae posteriores. —

ב. ב״א = בֶּן אָשֵׁר Ben Ascher, das Haupt der palästinensischen Kritiker, von denen eine Reihe von Varianten aufgezeichnet ist, abweichend von denen der babylonischen, deren Haupt ב״נ Ben Naphthali, s. II. S. 156. — ב״ב = בֵּית בֵּית, wofür die Masorah תְּרֵין תְּרֵין, bina, von Wortpaaren, die etwas Aehnliches oder Unähnliches mit einander haben. — בט׳, בטע׳ = בְּטַעַם cum accentu, d. i. mit dem Accente, den das Wort im Texte hat. — בכתו׳ = בִּכְתוּבִים in Hagiographis. — בלי׳, בליש׳ = בְּלִישָׁן, בְּלִשָּׁנָא in hac locutione vel significatione. — במ״א, במ״ב = בַּר מִן אֶחָד, בַּר מִן בֵּית praeter unum, praeter duo etc., d. i. mit Ausnahme von einem, zweien u. s. w. — במצ׳ = בְּמֶצַע, בְּמֶצְעוּת, בְּמְצִיעוּת in medio. — ב״נ = בֶּן נַפְתָּלִי Ben Naphthali, s. ב״א. — בנבי׳ = בִּנְבִיאִים in Prophetis. — בס׳, בספ׳ = בְּסִפְרָא in hoc libro. — בסד׳ = בְּסֵדֶר in sectione, בְּסִדְרָא in hac sectione. — בס״ד = בְּסַעֲדָא דִשְׁמַיָּא auxilio Dei. — בע׳ = בְּעִנְיָן in hoc capite. — בק׳ = בִּקְרָיָא in Scriptura S. — בתו׳ = בַּתּוֹרָה in Pentateucho. — בָּתַר chald., post, postea, postquam. בתר׳ = בַּתְרָא, בַּתְרֵי (בתראי) posterior, emphat. בַּתְרָאָה. Zuweilen wird es gebraucht von dem Accente auf der letzten Sylbe, z. B. zu 1 Mos. 6, 18. וּבָאתָ wird bemerkt: ז׳ בטעם בתרא septies cum accentu posteriore, d. i. auf der letzten Sylbe. —

ג. ג״ג, terna, Zahl, vgl. ב״ב.

ד. דא׳, דאו׳ = דְּאוֹרַיְתָא Legis, quod in Lege est. — דג׳ = דָּגֵשׁ, Dagesch; pl. דָּגְשִׁין Dagessata. דָּגוּשׁ, מוּדְגָשׁ dagessatum; הִדְגִּישׁ dagessavit. Der Ausdruck wird nicht bloß vom gewöhnlichen Dagesch gebraucht, sondern auch von den Präpositionen בְּ, כְּ, לְ, wenn sie vor Nominibus mit dem Artikel (als בַּ, כַּ, לַ und folgendem Dag. fort.) stehen; zuweilen wird auch Schwa simpl. unter Gutturalen (statt Schwa compos.) Dagesch genannt. — דד״ע = דִּבְרֵי הַיָּמִים דָּנִיֵּאל עֶזְרָא Liber Chronicorum, Daniel, Esra. — ד״ה = דִּבְרֵי הַיָּמִים Paralipomena. — דחס׳ = דְּחָסֵר quod defectivum est. — דכו׳ = דִּכְוָתֵיהּ quod sicut illud, simile ipsi, wenn in Betreff der vollen oder defektiven Schreibart, der Vokale oder Accente Aehnliches oder Gleiches angeführt werden soll. So z. B. 1 Mos. 3, 10. zu אָנֹכִי heißt es: ח׳מלעיל וכל איוב דכותיה במ״א מלרע „octies (reperitur) Milel, et in toto Jobo similiter, excepto uno Milra“, d. h. אָנֹכִי kommt siebenmal als Penacutum vor, und ebenso im ganzen Hiob, ausgenommen einmal, wo es Acutum ist (Hiob 33, 9.). — דְּלוּג, transitus, transitio, praeteritio. Wenn in einer Wortverbindung ein Wort, welches sonst darin steht, ausgelassen ist, so wird das ausgelassene mit דלוג bezeichnet, z. B. zu וַיְדַבֵּר יְהֹוָה אֶל מֹשֶׁה 2 Mos. 33, 1.: י׳ דלוג לאמר, d. h. in 10 Stellen ist לאמר ausgelassen, was sonst immer in dieser Verbindung hinzugesetzt ist, wie c. 13, 1. — דמיי׳ = דָּמְיָן similes sunt, von Wörtern oder Versen, die sich ähnlich, in Etwas aber verschieden sind. — דס׳, דסמי׳ s. סְמִיךְ. — דַּעֲלוֹי, postquod, דַּעֲלָם, postquae. Es wird in der Weise gebraucht, daß, wenn ein bestimmter Vers zu einem Worte angeführt werden soll, mit דעלוי, דעלם andere auf dieses Wort folgende

Worte eingeführt werden, um jene Stelle von andern zu unterscheiden, z. B. am Ende der großen Masorah zu 4 Mos. 36, 14. steht ערבת כל אוריתא חס׳ במ״א דעלו׳ וירא בלק בן צפור:, d. i. ערבת kommt im ganzen Pentateuch defektiv vor, außer in der Stelle, wo darauf וירא בלק בן צפור (4 Mos. 22, 2.) folgt, also in V. 1. — דת״קע = דִּבְרֵי הַיָּמִים, תְּהִלִּים, קֹהֶלֶת, עֶזְרָא Paralipp., Psalmi, Kohel., Esra. —

ה. הָא, הָאי chald. hic, haec, hoc. — הֵיכָא ubi; כָּל הֵיכָא ubicunque. — הָלֵין haec, ista. — הַלִּילָא laus, laudatio, so viel als תְּהִלִּים Psalmen.

ו. וא׳ = וְאֶחָד et unum, oder וְאָלֶף et Aleph. — וַדַּאִין, וַדַּיָּא confessa, certa. (בְּוַדַּאי in confesso, certo, vere.) Die Masorah bezeichnet damit den Namen Gottes אֲדֹנָי, wenn er nicht bloßes Substitut für יהוה ist, daher in der Mas. fin. unter אד: אֲדֹנָי וַדַּיָּא ק״לד, d. h. אֲדֹנָי in seiner eigenen Benennung kommt 134mal vor. Eben so wird auch das Suff. כָה für ךָ genannt, zum Unterschiede derselben Endung, wo aber כ ein Radikal ist, wie z. B. הָלְכָה. Daher in Mas. fin. unter ה und כ: כ״א מלין דכתיב כ״ה בסוף תיבותא ודיא: „21 voces sunt, in quibus scriptum est כה in fine vocis, quae confessa sunt", d. h. das Suff. der zweiten Person. — וחס׳ = וְחָסֵר et defectivum. — וכו׳ = וְכֻלְהוֹן et caetera. — וסי׳ = וְסִימָן et symbolum, s. סִימָן.

ז. זוּגִין (chald. זוּגָא par) *paria*, nicht bloß von Wort-Paaren, sondern von je 3, 4 oder mehreren Worten, die zusammen gewisse Eigenthümlichkeiten haben. — זוּטָא parvum, minusculum, von den litteris minusculis. — זְעֵיר, זְעֵירָא parvum. 1) Von den litteris minusculis. 2) Der Buchstabe י, s. oben אריך. —

ח. חָבֵר *socius*. Wenn zwei ähnliche Stellen angeführt werden, so wird durch וַחֲבֵרוֹ die andere, welche in demselben Buche sich findet, angeführt; steht sie aber in einem andern Buche, so wird dieses genannt, wie 1 Mos. 1, 11. in der großen Masorah zu לְמִינוֹ bemerkt wird: וחברו דמשנה תורה, et socius eius Deuteronomii, d. h. 14, 14. — חָטֵף Chateph, bedeutet nicht bloß die Chatephvokale, sondern auch das Schwa simplex, was auch רָפֶה heißt, s. d. W. — חִלּוּף pl. חִלּוּפִין *diversum, contrarium*; מִתְחַלְּפִין contraria, permutata; z. B. zu נִזְבְּחָה לַיהוָה 2 Mos. 5, 17. bemerkt die große Masorah: חד מן ה׳ זוגין מתחלפין קדמאה אלהים תנינא יהוה: „est unum ex quinque paribus diversis, quorum unum habet אלהים, alterum יהוה". Dasselbe wie מתחלפין besagt auch מְשַׁנִּין. — חֵלֶק pars, wird gebraucht zur Bezeichnung der einzelnen Bücher von den doppelt vorhandenen, wie Könige, Chronik, Esra; so חלק א׳ liber primus; חלק ב׳ liber secundus. — חָמִין videntur, dasselbe was כְּתִיבָן scripta sunt, wie zu שָׂךְ Hos. 2, 8. in beiden Masorah: חד מן מלין חמין שין וקרינן סמך est unum ex vocibus quae videntur (i. e. scriptae sunt) cum Sin, et legimus cum Samech. — חס׳ = חָסֵר defectivum, pl. חֲסֵרִים. — חס׳ דחס׳ = חָסֵר דְּחָסֵר defectivum defectivi, d. i. vollständig defektiv, z. B. מְאֹרֹת 1 Mos. 1, 14. —

ט. טוּבָא multum, plurimum; multa, plurima. — טַעַם accentus; בְּטַעַם, בְּטַעֲמָא cum hoc accentu. Der Name des Accentes braucht nicht dabei zu stehen, es ist immer derjenige gemeint, den das Wort im Texte hat.

י. יְחִידִין, יְחִידָאִין, מְיַחֲדִין unicae, singulares, solitariae voces; so werden Wörter genannt, wenn sie ohne ein gewisses anderes Wort, mit welchem sie sonst verbunden sind, stehen, z. B. zu יִחְיֶה 1 Mos. 17, 18.: חד מן י״ח יחידין unum ex 18 solitariis, d. h. es ist dies eine von den Stellen, in welchen יִחְיֶה so allein vorkommt, während es sonst immer חיה יִחְיֶה heißt. Zu עַד הַיּוֹם 1 Mos. 19, 37. ט׳ מיחדין novem sunt solitaria, d. h. in 9 Stellen steht es so allein, sonst: עַד הַיּוֹם הַזֶּה. Ferner bezeichnet יחידין die hapaxlegomena. — י״ס = יֵשׁ סְפָרִים sunt libri, wird in der kleinen Masorah gebraucht, wenn eine abweichende Lesart anderer Handschriften angeführt wird. — יָפֶה pulchrum, rectum, wird zu solchen Wörtern gesetzt, bei welchen man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ein ausgefallenes ו oder את vermuthen könnte, um anzuzeigen, daß auch ohne dieses der Text richtig und nicht etwa zu corrigiren sey. So zu לא Joel 2, 8., damit man nicht lese וְלֹא, zu שִׁמְךָ Ps. 86, 11., damit nicht etwa corrigirt werde אֶת־שִׁמְךָ. — יַתִּיר superfluum, redundans, bei Wörtern, in welchen ein

Buchstabe überflüssig steht, z. B. zu בְּטֶרוֹם Ruth 3, 14.: יתיר וי"ו, superfluum est Vav; zu וּמַרְאַיִךְ Hohelied 2, 14.: יתיר יו"ד superfluum est Jod. —

כ. כו׳, כול = כּוּלָּם, כּוּלּוֹן omnia ista; et caetera. — כְּוָתֵיהּ sicut ipsum, dasselbe wie דִּכְוָתֵיהּ. — כ"כ = כֵּן כְּתִיב sic scriptum est, pl. כֵּן כְּתִיבִין. — כ"ק = כָּל־קְרָיָא tota Scriptura S. — כְּתוּבַיָּא chald. = כְּתוּבִים hebr., die Hagiographen. — כתי׳ = כְּתִיב, scriptum, die Texteslesart, im Gegensatz zu קְרִי. Ueberhaupt aber die Schreibung eines Wortes, z. B. zu אָהֳלֹה 1 Mos. 9, 21.: ד׳ כתיב כן „quater sic scriptum est", d. h. אָהֳלֹה kommt viermal vor statt אָהֳלוֹ. —

ל. ל׳ = לֵית non est, d. i. es findet sich nicht weiter so. — לְעֵיל *supra*, *super*, so viel als מִלְּעֵיל. — ליש׳ = לִישָׁן, לִשְׁנָא, לָשׁוֹן lingua, locutio, significatio, vox, bezeichnet bald das Wort selbst, bald die Bedeutung des Wortes. בְּלִשָּׁנָא in dieser Form, in dieser Bedeutung. — לק"א = לָא קְרֵי אָלֶף non legitur Aleph; ebenso לק"ה non legitur He. —

מ. מְאוּחָר posterioratum, s. מוּקְדָּם — מַאֲיְלָא *roborans* wird genannt 1) der Accent Tiphcha vor Athnach und Silluk; 2) der Accent Merka zwischen Asla oder Kadma und Sarka. — מַאֲרִיךְ, chald. מַאֲרְכָא, pl. מַאֲרִיכִין, der Accent Merka (מֵרְכָא). — מַדִּנְחָאֵי orientales, die babylonischen Kritiker, im Gegensatze zu מַעַרְבָאֵי occidentales, die palästinensischen. — מוּקְדָּם וּמְאוּחָר anterioratum et posterioratum, von den Wörtern gebraucht, in welchen Buchstaben versetzt sind, deren es nach Angabe der Masorethen 62 gibt, z. B. Pred. 9, 4. יְבֻחַר für יְחֻבַּר; so הוֹלֵךְ für הָלוֹךְ, s. Mas. fin. u. d. B. ו. — מוּרְדָּף continuatum, continuo se sequens, pl. מוּרְדָּפִין, von Versen oder Wörtern gebraucht, welche neben einander zusammen etwas Gemeinsames in Anzahl oder Form haben, z. B. zu Nehem. 2, 2. bemerkt die große Masorah: חד מן ה׳ פסוקים אית בהון ה׳ מללן מורדפין מן ב"ב אתין: unus ex 5 versibus, in quibus sunt 5 voces continuae, constantes ex binis litteris. — מַטְעִין, part. Hiph. טָעָה, errare faciunt, seducunt, wird von den Ausdrücken gebraucht, welche den Leser auf die Vermuthung führen können, daß anders zu lesen sey, als geschrieben ist, kurz, welche zu einer Conjektur Veranlassung geben können. Bisweilen ist סַפְרֵי scribae dazu gesetzt, als gäben die Abschreiber zu einer solchen Conjektur Veranlassung. So ist 2 Mos. 22, 30. zu בַּיּוֹם bemerkt: מטעין ביה ספרי seducunt in eo scribae, d. h. man könnte hier aus dem Zusammenhange vermuthen, es sey וּבַיּוֹם zu lesen. Der Ausdruck wird auch bei Versen gebraucht, welche wegen ihrer Aehnlichkeit zu Verwechselung und Correktur Veranlassung geben könnten, wie z. B. zu 5 Mos. 28, 46. die große Masorah bemerkt: ג׳ פסוקים מטעין tres versus seducunt, nämlich durch die Aehnlichkeit des Ausdruckes: 5 Mos. 28, 46: וּבְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם, 1 Sam. 20, 42.: וּבֵין זַרְעֲךָ עַד עוֹלָם, 2 Kön. 5, 27.: וּבְזַרְעֲךָ לְעוֹלָם. — מל = מָלֵא pl. מְלֵאִים plenum, mit dem quiescirenden Buchstaben geschrieben. מל דמל = מָלֵא דְמָלֵא plenum pleni, pl. מְלֵאִים דִּמְלֵאִים, d. i. ganz plene geschrieben, vergl. חסר דחסר. — מלעי׳ = מִלְּעֵיל und מלר׳ = מִלְּרַע, supra, infra. Es wird dieser Ausdruck nicht bloß von Worten, die den Accent auf der vorletzten und auf der letzten Sylbe haben, gebraucht, sondern auch von Wortpaaren (זוגין) verschiedener Punktation, wo das eine mit Cholem oder Schurek מלעיל heißt, das andere מלרע, wie z. B. אָכַל und אֲכָל־; אָמַר Hesek. 25, 8. und אֲמַר־ Spr. 25, 7., אַחְוֹת und אֲחֹת, וַיָּקוּם und וַיָּקָם u. a., vgl. Mas. fin. unter א. Ebenso werden auch Wörter, in welchen die Präpositionen בְּ, כְּ, לְ mit dem Patach des Artikels stehen, מלעיל genannt, ohne dieses mit Schwa מלרע, vergl. oben דָּגֵשׁ. — מְסוֹרְתָּא, מָסָרְתָּא bezeichnet zwei gleiche Worte, die vor und nach einem andern dritten stehen, z. B. zu Hesek. 46, 7. וְאֵיפָה לַפָּר וְאֵיפָה לָאַיִל bemerkt die große Masorah: חד מן ח׳ ר"פ מסורתא מכא ומסורתא מכא ומלה באמצע: est unus ex 8 versibus, in quorum initio est Masorta inde et vox (alia) in medio. — מַעַרְבָאֵי s. מַדִּנְחָאֵי. — מ"פ = מֶצַע פָּסוּק medium versus. — מַפִּיק Mappik, das bekannte grammatische Zeichen. מַפֵּק proferens, pl. מַפְּקִין, wird von den Wörtern gebraucht, welche die Buchstaben א׳ und ה in der Schrift oder in Schrift und Aussprache haben, wo sie sonst selten oder gar nicht stehen. Ist Letzteres der Fall, so heißen sie לָא מַפְּקִין;

so bemerkt zu תּוֹמִים 1 Mos. 25, 24. die große Masorah: ד׳ זוגין מתחלפין מן ב׳ קדמאה לא מפיק א׳ ותנינא מפיק א׳: quatuor paria sunt ex binis vocibus, quorum una non profert א, altera profert א; wie תּוֹמִים und תְּאוֹמִים, וַהֲזִרֻנִי und וַתְּאַזְּרֵנִי, s. zu 1 Chron. 7, 1. Bisweilen wird der Ausdruck auch von ו und י als Consonanten gebraucht, z. B. zu עֵדְוֹתֶיךָ Ps. 119, 14. in der kleinen Masorah: ח׳ מפקין ו״ו בענינא „octo proferunt Vav in hoc Psalmo", da man sonst auch עֵדוֹתֶיךָ lesen könnte. — מְצַע, מְצַע, מְצִיעוּת, מְצִיעוּת, אֶמְצַע medietas, medium. מְצִיעָא, מְצִיעָתָא medius. — מַרְעִים personans, heißt der Accent Schalscheleth. — מְשַׁמֵּשׁ servit, ministrat, pl. מְשַׁמְּשִׁין usurpant, habent, von Wörtern, die gewisse Buchstaben oder andere Wörter zu sich nehmen, mit diesen vorkommen. — מִשְׁנֵה תוֹרָה = מ״ת Deuteronomium. — מִתְחַלְּפִין s. חִלּוּף. —

נ. נוּסְחָא אַחֲרִינָא, נֹסַח אַחֵר = נ״א exemplar aliud, eine andere Handschrift. — נְבִיאִים כְּתוּבִים = נ״כ Prophetae, Hagiographa. — נִרְאֶה לִי = נ״ל videtur mihi, steht, wenn R. Jakob Chajim seine Ansicht der der Masorethen entgegensetzt. — נָסֵיב accipiens, assumens; accipit, habet. pl. נָסְבִין, in demselben Sinne wie מְשַׁמֵּשׁ. —

ס. סֵפֶר אַחֵר = ס״א liber alius; pl. סְפָרִים אֲחֵרִים. — סְבִירִין putantur, censentur, existimantur, wird zu solchen Wörtern gesetzt, die nach dem Sinne, der Construktion oder der Analogie ähnlicher Stellen eine andere Lesart, als die des Textes, zu erfordern scheinen, und die Masorethen machen dadurch aufmerksam, daß nichts zu ändern sey. Es bedeutet also dieser Ausdruck nichts weniger als eine kritische Correktur, wie er fälschlich von Manchen aufgefaßt worden ist. Er hat somit fast dieselbe Bedeutung wie מטעין, was auch oft dazu gesetzt wird. So ist zu 1 Mos. 19, 23. יָצָא bemerkt: ג׳ סבירין יצאה d. h. an 3 Stellen könnte man statt יָצָא vermuthen, es müsse יָצְאָה gelesen werden, nämlich dort wegen הַשֶּׁמֶשׁ, Jerem. 48, 45. wegen אֵשׁ, Dan. 8, 9. wegen קֶרֶן, die sonst gewöhnlich mit dem Fem. construirt werden. Zu וּבְכֹל 2 Mos. 23, 13.: ה׳ דמטעין דסבירין וכל, quinque sunt quae seducunt et putantur legi debere וכל, weil hier אָמַר mit בְּ construirt ist, während sonst mit dem bloßen Akkusativ. — סֶדֶר, סִדְרָא ordo, sectio, Abschnitt im Pentateuch, der mit ס oder ם bezeichnet wird. — סוֹפְהוֹן = סופ׳ finis eorum. — סִימָן = סי׳ symbolum, oder auch סִפְרָא liber. — סִימָן signum, symbolum, das Griech. σημεῖον, σῆμα. Das Wort wird in vierfacher Bedeutung gebraucht: 1) Kapitel eines biblischen Buches (außer dem Pentateuch, der immer nach seinen Abschnitten סֶדֶר, פָּרָשָׁה citirt wird), z. B. כְּאֵלֶּה ג׳ וסימניהון נמסר כְּאֵלֶּה„ בירמיה סימן נ״א ואיוב ריש סימן י״ו ter repetitur, quorum loca trademus in Jerem. Cap. 51. et Job. in principio capitis 16." 2) Stelle, Vers der heiligen Schrift, in welchem das in Rede Stehende vorkommt. 3) Versus oder sententia memorialis. So werden z. B. die Bibelworte genannt, deren Zahlenwerth die Zahl der Verse eines Buches in der Unterschrift ausdrückt (s. oben S. 136); ferner die chaldäischen oder hebräischen Sentenzen, welche in der kleinen Masorah zum Nachweise der Stellen, in denen ein Wort vorkommt, gebraucht werden (oben S. 134). Endlich auch Ausdrücke, die irgend eine grammatische Bemerkung dem Gedächtniß behaltbar machen sollen. So heißt es z. B. zu בִּדְמֵי טָהֳרָה 3 Mos. 12, 4. in der kleinen Masorah ימי מפיק דמי לא מפיק וסי׳ ימים מגלין דמים מכוסין Jeme habet Mappik, Deme non, cuius symbolum: Dies manifesti sunt, sanguines occulti, d. h. im andern Versgliede steht יְמֵי טָהֳרָהּ; hier hat טהרה Mappik, daher *dies manifesti sunt;* in דמי טהרה steht es ohne Mappik, daher *sanguines occulti sunt*, gleichsam als ob hier Mappik verborgen in טהרה wäre. 4) סימן steht in der kleinen Masorah oft allein ohne allen Zusatz. Dies geschieht um anzuzeigen, daß die Form so wie sie sich finde richtig sey und nicht etwa nach einer andern Stelle zu corrigiren und zwar a) wenn ein Wort in derselben Verbindung bald mit, bald ohne Servilbuchstaben geschrieben ist; b) wenn zwei oder mehrere ähnliche Ausdrücke sich nur durch ein fehlendes oder verändertes Wort unterscheiden; c) wenn zwei gleiche Ausdrücke nur durch den Accent verschieden sind. — סָמִיךְ, coniunctum, vicinum, pl. סְמִיכִין, häufig von Worten, die öfter oder seltener oder auch nur Einmal mit ein-

ander verbunden vorkommen, fast immer mit dem Pronomen דְ verbunden und so in der kleinen Masorah abgekürzt als דם' oder דסמי'. So zu יוֹם שֵׁנִי 1 Mos. 1, 8.: ל' דם, non exstat amplius coniunctum. Zu וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים 1 Mos. 8, 1. ד' דם בתור quater coniunctum in Lege. Hierbei sind aber Form und Reihenfolge der Worte zu beachten, denn oft werden Worte als nicht weiter verbunden vorkommend angeführt, die sich wohl in anderer Stellung oder mit Hinzusetzung eines Buchstaben in andern Stellen neben einander finden. — ס"ף, ס"פ = סוֹף פָּסוּק finis versus, entweder in wörtlicher Bedeutung oder als Benennung des bekannten Accentes. — סִפְרָא liber, von jedem biblischen Buche, aus welchem etwas citirt wird. Daher die Abbreviatur בס', בספ' = בְּסִפְרָא im Buche, in diesem Buche. — ס"ת = סֵפֶר תּוֹרָה liber Legis, oder = סוֹפֵי תֵיבוֹת fines dictionum, die letzten Buchstaben der Wörter.

ע. עִטּוּר סוֹפְרִים ablatio scribarum (s. Bd. II. S. 148). Die fünf Stellen, in welchen vor אַחַר fälschlich ו eingedrungen und von den Sopherim beseitigt ist, sind: 1 Mos. 18, 5; 24, 55. 4 Mos. 12, 14. (wo aber jetzt der Text וְאַחַר hat), Ps. 36, 7. und 68, 26. — עכ"ל = עַד כָּאן לְשׁוֹנוֹ huc usque sermo eius, gebraucht R. Jakob Chajim, wenn er die Worte eines Andern citirt. — עִנְיָן, עִנְיָנָא, res, materia, in der Masorah: Kapitel, Psalm. — ע"ש = עַיֵּן שָׁם vide illic, wenn auf eine andere Stelle verwiesen wird. —

פ. פ', פר' = פָּרָשָׁה, Parasche, Abschnitt des Pentateuch. Sie werden eingetheilt in offene (פְּתוּחָה) und geschlossene (סְתוּמָה) oder verbundene, sich anlehnende (סְמוּכָה), in den Handschriften und Ausgaben durch die in die offenen Räume gesetzten Anfangsbuchstaben פ und ס bezeichnet, s. Hupfeld in Studien und Kritiken 1837. S. 833 f., auch oben Bd. II. S. 152. Die Paraschen werden citirt nach den Anfangsworten. — פְּלוּגְתָּא dissensio, controversia, bei Worten, über deren Schreibung abweichende Meinungen existiren, z. B. zu צֵידָה 1 Mos. 27, 3.: ה' יתיר אֲבָל פלוגתא דרב נחמן: „He redundat; at est dissensio Rabbi Nahmani," der nämlich צֵידָה lesen will. — פסו' = פָּסוּק versus, versiculus biblicus, pl. פָּסְקִין desinentes. — פִּסְקָא pausa, 1) der Accent Pesik, פְּסִיק, pl. פִּסְקָן, פִּסְקָתָא. 2) auch פִּרְאגְמָא genannt, ist ein alter, im Texte überlieferter Paraschenzwischenraum, der aber den Zusammenhang zu zerreißen schien und daher von der spätern Versabtheilung ignorirt und corrigirt wurde. Es wird in den gedruckten Texten durch einen kleinen Ring o bezeichnet, s. Hupfeld in: Studien 1837. S. 832 f. — פת' = פַּתָּח, Pathach, der Vokal ă, womit die Masorethen aber auch das Segol bezeichnen; jenes nennen sie das große Pathach (פת' גדול), dieses das kleine (קטן). Der Plural פתחין bezeichnet Worte oder Buchstaben, die mit Pathach versehen sind. —

צ. צ"ע = צָרִיךְ עִיּוּן opus habet consideratione, gebraucht R. Jakob, wenn er sein Urtheil dem Ausspruche der Masorethen hinzufügt. —

ק. ק' = קְרִי, legitur, Gegensatz zu כְּתִיב. Auch = קרי', d. i. קְרָיָא Scriptura S. — קמ' = קָמֶץ, Kamez, womit in der Masorah auch das Zere bezeichnet wird; jenes ist קָמֶץ גָּדוֹל k. magnum, dieses קמ' קָטֹן k. parvum. Pl. קָמְצִין, Wörter mit K. — קְרָיָא, קְרָא, קְרִיאָה, מִקְרָא Scriptura S. — קָרְחִי calvus, pl. קָרְחִין wird, wenn mehrere gleiche oder ähnliche Worte in einem Verse sind, von denen gebraucht, welche die Copula וְ nicht haben. Zuweilen heißt ein solches Wort auch vollständig קרחי בלא וא"ו calvum absque Vav. —

ר. רישי' = רֵישֵׁיהוֹן principium, initium eorum. — ר"ס = רֵ"ש סִימָן principium capitis. — ר"פ = רֵ"ש פָּסוּק principium versus. — רפ' = רָפֵי, רָפָה lene. Dieser in der Grammatik bekannte Ausdruck wird in der Masorah gebraucht 1) von der Abwesenheit des Dag. forte in einer Form, welche sonst dasselbe hat. 2) Von der Abwesenheit des Dag. forte nach den Präpositionen בְּ, כְּ, לְ, wenn dieselben ohne den Artikel stehen (vgl. רגש'). 3) Von den Formen des Imperfekts mit Vav copulat. 4) Von der Abwesenheit des Mappik im H. 5) Von dem הֲ interrogat., im Gegensatz zu הַ als Artikel. 6) Von den Gutturalen mit Chatephvokalen. —

ש. שב"נ = שׁוּם בַּר נָשׁ nomen filii viri, d. i. Nomen proprium. — שִׁטָּה series, linea, eine Reihe oder ein geordnetes Verzeichniß von Buchstaben, Worten, Ausdrücken, Versen, die zusammen etwas Gemeinsames oder Verschiedenes haben. Die Mas. fin. führt sie auf.

ת. תְּאוֹמִים gemelli, Worte, die zwei oder dreimal hinter einander in demselben Verse vorkommen. Die dreimalige Wiederholung eines Wortes findet nur in 3 Versen statt, nämlich in Jes. 6, 3. (קָדוֹשׁ), Jerem. 22, 29. (אֶרֶץ), Hesek. 21, 32. (עַוָּה) und zweier Wörter הֵיכַל יְהוָֹה Jerem. 7, 4. — תֵּיבוּתָא, תֵּיבָה dictio, vox, vocabulum, pl. תֵּיבִין, תֵּיבוֹת, תֵּיבוּתָן; gleichbedeutend mit מִלָּה pl. מִלִּין. — ת"כ = תּוֹרַת כֹּהֲנִים lex sacerdotum, Leviticus. — ת"ל = תְּרֵי לִשְׁנֵי duae significationes. — תנ"ך = תּוֹרָה נְבִיאִים כְּתוּבִים Lex, Prophetae, Hagiographa. — תְּרֵיסַר duodecim, d. i. die 12 kleinen Propheten, die als Ein Buch betrachtet werden.

Die ältern Schriften über die Masorah finden sich verzeichnet bei *Wolf*, Biblioth. Hebr. II, p. 534—537. 542—544. Außer der oben schon angeführten Schrift von Burtorf: Tiberias heben wir noch hervor: *Cappellus*, Crit. Sacr. lib. III. *Ol. Celsii*, Disput. de Masora. Upsal. 1712. 8. *J. F. Cotta*, Exercit. hist.-crit. de origine Masorae. Tubing. 1726. 4. *Hottinger*, thes. philol. p. 396 sqq. *Leusden*, Philol. Hebr. Dissert. XXII—XXV. *Morini*, Exercit. Bibl. XII. sqq. *Pfeifferi*, Dissert. philol. de Masora. Wittenb. 1670. *R. Simon*, Histoire critique du V. T. Lib. I. c. 24—26. *Walton*, Prolegg. Bibl. Polyglott. nr. VIII. *Waehner*, Antiqq. Ebr. Sect. I. c. 36. *Wolf*, Biblioth. Hebr. II, p. 460—533. IV, p. 207—226. Unter den Neueren sind besonders die betreffenden Paragraphen der Einleitungen in's A. T. von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, de Wette und Hävernick zu beachten. **Arnold.**

Massa, s. Meriba.

Massa candida oder Märtyrer Cyprians ist der Name für dreihundert Gläubige, die, um ihres standhaften, christlichen Bekenntnisses willen, in der valerianischen Verfolgung, zur Zeit des Bischofes Cyprianus, zu Carthago in einem glühenden Kalkofen den Märtyrertod fanden. Den Namen Massa, sagt Augustinus, erhielten sie „ob numeri multitudinem,“ den Namen candida „ob causae fulgorem“. Baronius bemerkt: „dicti sunt hi Massa candida, eo quod in fornace calcaria martyrium consummarint.“ Vincentius Bellovacensis hingegen erklärt Massa candida als „locus apud Carthaginem, in quo sub Imperatoribus gentilibus et in Christianos saevientibus fovea erat calce plena, in quam Christiani gentilium Diis sacrificare renuentes praecipitabantur.“ Bei Augustinus findet sich auch der Name Uticensis Massa candida, und Baronius gibt dazu die Erklärung: „Uticae praecipue agebatur horum solemnitas, atque ea de causa S. Augustinus Massam candidam Uticensem dictam esse refert. Aurelius Prudentius Clemens gedenkt der Massa candida in seiner Hymne auf den heiligen Cyprianus (Lib. Peristephanon, Hymn. XIII) mit folgenden glänzenden Worten:

Fama refert foveam campi in medio patere jussam,
Calce vaporifera summos prope margines refertam.
Saxa recocta vomunt ignem, niveusque pulvis ardet,
Urere tacta potens; et mortifer ex odore flatus.
Appositam memorant aram, fovea stetisse summa,
Lege sub hac salis aut micam, jecur aut suis litarent
Christicolae, aut mediae sponte irruerent in ima fossae.
Prosiluere alacres cursu rapido simul trecenti.
Gurgite pulvereo mersos liquor aridus voravit,
Praecipitemque globum fundo tenus implicavit imo.
Corpora candor habet, candor vehit ad superna mentes.
Candida Massa dehinc dici meruit per omne saeclum.

Der Gedächtnißtag ist der 24. August. **L. Heller.**

Massillon, Johann Baptist, geboren zu Hières, in der Provence, den 24. Juni

1663, war der Sohn eines armen Notars. Er besuchte in seiner Vaterstadt eine von den Priestern des Oratoriums geleitete Schule; im 18. Jahre trat er selbst in diese Congregation, deren ernsten, frommen Geist er in sich aufnahm. In jugendlichem Drange wollte er bald darauf der Welt entsagen, in der zu La Trappe gehörenden Abtei Septfons. Er blieb nicht lange darin; durch ein Schreiben, das er für den Abt an den Bischof, nachmaligen Cardinal von Noailles verfaßte, wurde dieser auf ihn aufmerksam und meinte, ein Mann von Gaben, wie sie sich in dem Schreiben kundgethan, dürfe nicht im Kloster verkümmern. So kehrte Massillon in das Oratorium zurück und wurde bald dessen Zierde. Auf Verlangen seiner Obern hielt er einige Predigten, Lobreden auf Heilige und Leichenreden, noch ohne die hohen Eigenschaften, die seine spätere Beredtsamkeit auszeichnen. 1696 kam er nach Paris, als Vorsteher des Seminars von S. Magloire, der angesehnsten Schule des Oratoriums. Einige Conferenzreden, die er hielt, über die Wichtigkeit und die Pflichten des geistlichen Standes, zeigen sein Talent schon in größerer Reife. Er trat nun, nach damaliger und in Frankreich noch üblicher Sitte, als Advent- und Fastenprediger auf, zuerst 1698 zu Montpellier, das folgende Jahr zu Paris und zu Versailles, vor dem Könige; auch in den Jahren 1701 bis 1704 predigte er die Fasten vor dem Hof. Diese Reden sind die vorzüglichsten unter seinen Werken; eine derselben, die berühmte Predigt über die kleine Zahl der Auserwählten, brachte durch evangelische Kühnheit und prachtvolle Darstellung auf das vornehme Auditorium eine erschütternde Wirkung hervor. Ludwig XIV. sagte zu ihm: „ich habe mehrere große Redner in meiner Kapelle gehört, und war sehr zufrieden mit ihnen; wenn ich aber Sie höre, so bin ich jedes Mal mit mir selbst unzufrieden;“ auch wollte er, daß in Zukunft Massillon ein Jahr um das andere die Fasten vor ihm predige; bis zu des Königs Tode erhielt er aber keine Aufforderung mehr; man fürchtete wohl das mächtige Wort des unerschrockenen Redners. Als Ludwig XIV. starb, ward Massillon beauftragt, die Gedächtnißrede auf ihn zu halten; eine für ihn besonders schwierige Aufgabe; da er zum Schmeicheln nicht geneigt war und doch die Convenienzen beobachten mußte, erging er sich in widersprechender Darstellung des Ruhmes und der Frömmigkeit des Königs, und des Elends, das die Kriege und die Sittenverderbniß über das Volk gebracht hatten. 1717 ernannte ihn der Regent zum Bischof von Clermont; als solcher predigte er, im folgenden Jahre, die Fasten vor dem achtjährigen Ludwig XV.; wegen ihrer Kürze und der, in Rücksicht auf des Königs Jugend, auf zehn beschränkten Fastengottesdienste, sind diese Predigten unter dem Namen le petit carême bekannt. Massillon benützte die Gelegenheit um den Fürsten und den Hof, in einer sittlich entarteten, tief gesunkenen Zeit, über ihre Pflichten zu belehren und vor den die Großen umgebenden Versuchungen zu warnen; dabei wurde freilich aus den Reden etwas ganz anderes als christliche Passionspredigten; immerhin ist aber der freimüthige Ernst zu bewundern, mit dem sich der Redner an die, an solche Sprache nicht gewöhnte Versammlung wandte. 1719 wurde Massillon Mitglied der französischen Akademie, und zwei Jahre darauf nach S. Denis berufen, um die Leichenrede zu halten der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans, Tochter des Kurfürsten von der Pfalz, und Mutter des Regenten; diese Rede ist eine der besten seiner sechs oraisons funèbres. Von nun an, bis zu seinem Tode, lebte er nur noch in seiner Diöcese; weniger ehrgeizig als Bossuet, hielt er sich von dem Leben des Hofes und den öffentlichen Geschäften fern; er begnügte sich, sein Hirtenamt zu verwalten, ein Muster christlicher Milde und Tugend. Andere Polemik als gegen die Laster seiner Zeit hat er keine getrieben; in seiner Lobrede auf Ludwig XIV. hatte er zwar die Vertilgung der Ketzerei als eines der schönsten Werke des Königs gepriesen, aber ein Wort hinzugefügt, das ihm heutige französische Katholiken nicht verzeihen: er hatte die Bartholomäusnacht eine blutige Ungerechtigkeit genannt, welche im Namen der Frömmigkeit und Menschlichkeit ewig verdammt werden müsse. Vor dem Volke seines Sprengels predigte er, nicht wie vor dem Hofe, sondern einfach und schlicht. Seinen Geistlichen stellte er ihre Pflichten vor in häufigen Conferenz- und Synodal-

predigten, die auch für Protestanten viel Beherzigenswerthes enthalten. Er starb den 18. September 1742, allgemein verehrt und betrauert. In der französischen Akademie hielt d'Alembert die Lobrede auf ihn. Die erste vollständige Ausgabe seiner Werke wurde, nach seinen eigenen Handschriften, 1745 von seinem Neffen besorgt, Paris, 16 Bände, 8. Den Predigten und Reden fügte dieser eine, unter Massillons Papieren gefundene, leider unvollendet gebliebene Paraphrase morale des psaumes bei; sie ist in Form von Gebeten abgefaßt, voll tiefen christlichen Gefühls, in edler, inniger Sprache.

In Frankreich, wo man die Kanzelberedtsamkeit nur als einen Zweig der schönen Literatur anzusehen pflegt, wird gewöhnlich Bossuet an die Spitze der geistlichen Redner gestellt; der Cardinal Maury, in seinem Essai sur l'éloquence de la Chaire, schreibt sogar dem Einflusse Massillon's den Verfall der französischen Kanzelberedtsamkeit zu. Dieser Verfall hatte aber bereits früher begonnen, begründet in der fortschreitenden Verderbniß der Sitten und des Geschmacks. Massillon war der letzte große Redner Frankreichs, und in manchen der wichtigsten Beziehungen steht er höher als Bossuet. Die wahre Geburtsstätte seines Talents war sein frommes Gefühl; bei ihm war, im vollen Sinne des Worts, die Beredtsamkeit eine Tugend, ein ernstes Streben, die Menschen, mit deren geistiger Noth er das tiefste Mitleid hatte, zum Frieden in Gott zu führen. Er ist einfacher und freimüthiger als der glänzende, höfische Bossuet, inniger und wärmer als der gedankenreichere aber scholastische Bourdaloue, und daher wahrhaft erbaulicher als Beide. Dabei bedient er sich einer Schreibart, deren Reinheit und ungezierte Schönheit von Keinem übertroffen ward. In Beziehung auf Textbehandlung entsprechen zwar die meisten seiner Predigten den richtigen Grundsätzen nicht, da der gewöhnlich sehr kurze Text fast in allen Fällen nur als Motto dient; diesen Fehler theilt er jedoch nicht nur mit seinen sämmtlichen Zeitgenossen, sondern mit vielen, selbst protestantischen Predigern noch unserer Zeit. Daneben kommen aber auch einige treffliche Predigten über historische und parabolische Texte bei ihm vor, in denen jeder Theil der Erzählung erklärt und angewendet wird. In der Behandlung seiner Gegenstände hat Massillon, je nach dem Eindrucke, den er bezweckte, verschiedene Methoden befolgt. Besonders liebte er die Schilderung, die er zum Beispiel in mehreren Predigten benützte, um die Ideen der Seligkeit und der Unseligkeit den Zuhörern lebendig zu vergegenwärtigen, auf eine Weise freilich, die, trotz ihres literarischen Werthes, theils nicht unmittelbar praktisch genug ist, theils, wegen der katholischen Färbung der Lehre, das evangelische Gemüth nicht anspricht. Mehr Aufmerksamkeit verdient eine andere, zuerst und meisterhaft von ihm angewandte Methode; ein anderer Meister der Beredtsamkeit, Theremin, karakterisirt sie folgendermaßen: »Das gewöhnliche Verfahren bei den Pflichtpredigten ist, den Umfang einer Pflicht, und die Antriebe zu derselben darzustellen. Dies Verfahren hat den Vortheil, daß die Gedanken an einem zusammenhängenden Faden herablaufen und sich entwickeln können; es hat aber den Nachtheil, daß durch solche Betrachtungen, die ohnehin dem Zuhörer nicht unbekannt zu seyn pflegen, der Widerstand seines Herzens gegen die Erfüllung der göttlichen Gebote nur selten gebrochen wird. Dies hat Massillon wohl eingesehen; und obgleich er in mehreren seiner Pflichtpredigten das thetische Verfahren anwendet, so hat er doch in vielen ein ganz anderes gewählt, welches ich das antithetische nennen möchte. Es beruht auf der, gewiß vollkommen richtigen Wahrnehmung, daß das Hinderniß der Pflichterfüllung nicht im Verstande liegt, sondern im Herzen, daß die Menschen die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote einräumen, daß sie aber die Uebertretung derselben durch mancherlei Gründe, welche das bethörte und erfindungsreiche Herz ihnen eingibt, zu entschuldigen suchen. Und es besteht nun dieses Verfahren darin, daß der Redner, anstatt die Pflicht auf direkte Weise festzustellen und zu empfehlen, seine ganze Kraft anwendet, diese scheinbaren Entschuldigungsgründe zu widerlegen, und so den Widerstand des Herzens zu brechen. Dabei muß freilich die Gedankenentwicklung leiden; denn der Zusammenhang, der die göttlichen Lehren und Gebote unter einander verbindet, fehlt in den Irrthümern, die aus der

Verderbtheit der Menschen hervorgehn. Dagegen aber wird der Zuhörer dergestalt in sein Inneres hineingeführt, daß er der Frage, wie es mit ihm selber stehen mag, nicht mehr ausweichen, noch sich den wunden Fleck seines Herzens verbergen kann. Sonst waren die Worte des Redners, wie aus der Ferne abgeschossene Pfeile, von denen die mehrsten nicht trafen; jetzt ist er mit dem Zuhörer handgemein geworden; er ringt mit ihm, und in diesem lebhaftern Kampfe kann er alle seine Kraft und Geschicklichkeit entfalten. Dieses Verfahren kann für eine neue Entdeckung gelten, die Massillon auf dem Gebiete der Beredtsamkeit gemacht hat, hier zeigt er seine Eigenthümlichkeit und auch seine Meisterschaft. Zur Anwendung dieser Methode wird eine große Kenntniß des menschlichen Herzens erfordert, deren Erlangung dem katholischen Geistlichen vielleicht durch den Beichtstuhl erleichtert wird; aber so tief, wie Massillon, in die Herzen einzudringen, mit solcher Beharrlichkeit den Gedanken, die sich entschuldigen, auf allen ihren Irrgängen zu folgen: das setzt doch eine Treue, einen Eifer, eine Liebe voraus, die sich nur in einem wahrhaft frommen Herzen finden können." Theremin hat den Wunsch geäußert, daß auch die deutschen Prediger Massillon ihres Studiums werth achten möchten; gewiß würde daraus für die deutsche, und für die evangelische Predigt überhaupt mancher Gewinn entstehen. Schon 1785 erschien eine Uebersetzung seiner sämmtlichen Predigten, Kempten; besser ist die Uebersetzung der Reden an und für die Großen, durch Pfister, Würzburg 1826 und zuletzt 1835, sowie die der Synodalreden, durch Reineck, Magdeburg 1835. Die beste Schrift über Massillon ist die von Theremin: Demosthenes und Massillon, ein Beitrag zur Geschichte der Beredtsamkeit. Berlin 1845.

C. Schmidt.

Massuet, René, Benediktiner der Congregation von S. Maur, geboren 1665 zu S. Ouen in der Normandie, lehrte Philosophie und Theologie in mehreren Häusern seines Ordens, wurde zu Caen Licentiatus juris, und kam 1703 nach Paris in die Abtei von S. Germain-des-prés Erst hier begann seine wissenschaftliche Thätigkeit, durch die er sich eine ehrenvolle Stelle in der Reihe der berühmten Benediktiner von S. Maur erworben hat. Nach Dom Ruinart's Tod wurde er mit der Fortsetzung der Annalen des Benediktiner-Ordens beauftragt, gab aber bloß den, noch von Ruinart ausgearbeiteten fünften Band heraus, dem er die kurzen Biographien Mabillon's und Ruinart's beifügte. Sein Hauptwerk ist seine, 1710 zu Paris erschienene Ausgabe des Irenäus, mit drei trefflichen Abhandlungen über die Häretiker, welche Irenäus widerlegt, über das Leben dieses Letztern, und über seine Lehre; auch fügte Massuet alle Fragmente bei, welche er von gnostischen Schriften auffinden konnte, so daß seine Edition des Irenäus bis jetzt die beste dieses Kirchenvaters ist. Eine zweite Ausgabe erschien 1734 zu Venedig, durch die fragmenta anecdota Irenaei vermehrt, welche 1715 Pfaff im Haag herausgegeben hatte. Mehrere gelehrte Sendschreiben Massuet's sind theils besonders gedruckt, theils von Schelhorn veröffentlicht worden, Amoenitates literariae, 13, 278 ff. Eine Sammlung aller Stellen des Chrysostomus über die Lehre von der Gnade, Augustinus graecus betitelt, ist noch handschriftlich von ihm vorhanden. S. über ihn das ihn betreffende Capitel in Dom *Tassin's* Histoire littéraire de la congrégation de S. Maur.

C. Schmidt.

Maße und Gewichte bei den alten Hebräern. Die älteren Schriften über Metrologie der Hebräer, von denen wir hier nur als die hauptsächlichsten nennen: *Ed. Bernhard*, de mensuris et ponder. antiqq. Oxon. 1688; *C. Waser*, de antiqq. mensuris Hebr. lib. III. Zürich. 1600 u. 1605, in Critt. sacrr. Tom. VI., *Beverini*, Syntagma de ponderr. et mensurr. Lips. 1724 (auch in Ugolini Thes. Tom. XXVIII.), *J. C. Eisenschmid,* Disquis. de ponderibus et mensuris Rom., Graec. et Hebr. Argentor. 1708. 1737. (auch bei *Ugolini* a. a. O.). *Wideburg*, Mathes. Bibl. Jen. 1730. J. J. Schmidt, Bibl. Mathemat. Züllichau 1736; in neuerer Zeit *Wurm,* de ponder. numor. mensur. etc. rationibus. Stuttg. 1821. *Saigey*, Traité de Métrologie. Paris. 1834., werden, so sorgfältig sie auch zum Theil auf die Sache eingehen, doch in Schatten ge-

stellt durch die neuesten Untersuchungen von A. Böckh: Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums. Berl. 1838, E. Bertheau; Zur Geschichte der Israeliten zwei Abhandlungen. Götting. 1842. I. Ueber Gewichte, Münzen und Maße der Hebräer S. 1—116. und O. Thenius, die althebr. Längen- und Hohlmaße. Eine bibl. archäol. Studie in: Studien und Kritiken. Jahrg. 1846. Heft 1. S. 73—144. Heft 2. S. 297—342 (auch besonders gedruckt). Doch erscheint auch durch diese Bemühungen die Untersuchung durchaus noch nicht als abgeschlossen, vielmehr dürfte gerade die ziemlich bedeutende Abweichung der Bestimmungen, zu welchen namentlich Thenius im Gegensatze zu Böckh und Bertheau gelangt ist, Veranlassung zu erneuter Forschung geben. Eine solche neue Untersuchung zu führen kann selbstverständlich nicht Aufgabe dieses Artikels seyn, sondern nur das verlangt werden, den Gegenstand möglichst klar und übersichtlich darzustellen und den Standpunkt nachzuweisen, auf welchem jetzt die ganze Sache sich befindet. Die Hauptschwierigkeit und der Grund aller Verschiedenheit der Ansichten liegt nicht in der Bestimmung der Maße und Gewichte selbst und ihres Verhältnisses unter einander, denn darüber gibt uns die Bibel hinlängliche Auskunft, sondern vielmehr in der Bestimmung der Größe und des Werthes derselben in den uns bekannten und geläufigen Maßen, für welche sich in der Bibel selbst natürlich kein Anhalt findet. Hierfür sind wir auf die Angaben und Vergleiche mit andern Maßen des Alterthums, wie sie sich in den alten Uebersetzungen, namentlich den LXX, bei Josephus, den Kirchenvätern, den alten metrologischen Schriftstellern und bei den Rabbinen finden, angewiesen, wobei jedoch wieder eine doppelte Schwierigkeit hervortritt, einmal, daß diese Angaben oft unbestimmt und ungenau, auch die Bestimmungen jener verglichenen Maße anderer alten Völker nicht immer über allen Zweifel erhaben sind, und dann, daß jene Angaben sich vielfach geradezu widersprechen. So beruht z. B. die ganze Differenz in der Berechnung der Hohlmaße von Thenius einerseits und Böckh und Bertheau andererseits darauf, daß die Angaben der Rabbinen, welchen jener folgt, von denen des Josephus, welche diese zu Grunde legen, abweichen. Für Josephus wird angeführt, daß er selbst aus eigener Anschauung die Maße, deren Normale noch zu seiner Zeit in der Menge der heiligen Gefäße im Tempel aufbewahrt wurden, kannte, und daß die nach seinen Angaben angestellten Berechnungen mit den übrigen metrologischen Systemen des Alterthums übereinstimmen. Dagegen macht Thenius geltend (a. a. O. S. 106 ff. vergl. Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden. 1845. S. 35), Josephus sey bei seinen Bestimmungen der Maße, wie auch sonst in seiner Archäologie, den LXX sklavisch nachgegangen; er habe aus einem sehr natürlichen Grunde die Hohlmaße seines Volkes wissentlich größer angegeben, als sie in der That waren; da nämlich die griechischen Hohlmaße in ihrer Eintheilung den hebräischen entsprechen, so setzte er ohne Bedenken jene größeren für die fast um Eins kleineren alten Maße seines Volkes, die zu seiner Zeit längst dem griechischen Gemäße gewichen seyn mochten. Daß er es überhaupt mit Maßbestimmungen nicht immer genau nehme, gehe aus einzelnen Stellen deutlich hervor, und zumal wo es ihm darauf ankomme, von der Herrlichkeit seines Volkes recht große Vorstellungen zu erwecken, sage er lieber zu viel als zu wenig. Dazu komme, daß verschiedene Maßangaben der heiligen Schrift, wenn man sie nach Josephus berechne und das Ergebniß mit der erfahrungsmäßigen Wahrheit zusammen halte, mit dieser durchaus nicht in Einklang zu bringen seyen. Eine solche Uebereinstimmung aber gewähre die Tradition der Rabbinen, was also für diese ein günstigeres Vorurtheil erwecken müsse, als man bisher in Bezug auf sie gehabt habe. Auch stimme hiernach das hebräische Maßsystem ebenfalls mit dem griechisch-römischen, freilich in anderer Art (s. a. a. O. S. 123 ff.). Mag man nun Thenius beistimmen oder nicht, so viel ist gewiß, daß er darin Recht hat, man müsse, um zu endlicher Sicherheit zu gelangen, noch vielmehr als bisher geschehen ist, die biblischen Angaben mit der erfahrungsmäßigen Wahrheit vergleichen. Hierbei sind aber diese Angaben in ihrem einfachen Wortsinne festzuhalten und nicht nach vorgefaßten Mei-

nungen und Systemen zu bemäkeln und zu modeln, wie ja überhaupt die Wahrheit der Bibel in dergleichen Realien durch die neueren Untersuchungen nach allen Seiten hin sich mehr und mehr herausstellt. Betrachten wir hierauf die Maße der Bibel selbst.

I. Längenmaße, מִדָּה, מִדּוֹת, gemessen durch den Maßstab, קְנֵה מִדָּה Hesek. 40, 3. 5; 42, 16—19., *κάλαμος* Offenb. 21, 15. 16., oder durch die Meßschnur, קָו 2 Kön. 21, 13. Jes. 34, 11. 13. 17. Hesek. 47, 3. (40, 3. פְּתִיל Faden) oder חֶבֶל מִדָּה Zachar. 2, 5., sind: 1) die Ruthe, קָנֶה, Hesek. 40, 5—8; 41, 8; 42, 16—19. 2) Die Elle, אַמָּה (über dessen ägyptischen Ursprung s. *Gesen.*, Thes. s. v., Bertheau a. a. O. S. 51), besonders in 2 Mos. 25—27. 37. 38. 1 Kön. 6. 7. 2 Chron. 3. Hesek. 43, 13. Im Neuen Testament kommt die Elle, *πῆχυς*, bloß Matth. 6, 27. Luk. 12, 25. Joh. 21, 8. Offenb. 21, 17. vor. 3) Die Spanne, זֶרֶת, *σπιθαμή*, 2 Mos. 28, 16; 39, 9. 1 Sam. 17, 4. Hesek. 43, 13. 4) Die Handbreite, Palme, טֶפַח 1 Kön. 7, 23. 2 Chron. 4, 5. oder טֹפַח 2 Mos. 25, 25; 37, 12. Hesek. 40, 5. 43; 43, 13. 5) Der Finger, אֶצְבַּע, Jerem. 52, 21. Von diesem Maße ist die Elle das Grundmaß; 6 Ellen gehen auf die Ruthe nach Hesek. 40, 5.; die Spanne ist eine halbe Elle, vergl. 2 Mos. 25, 10. mit Joseph. Arch. III, 6, 5.; 6 Handbreiten bilden eine Elle, s. Mischnah Chelim 17, 9.; und 4 Finger eine Handbreite, vgl. Jerem. 52, 21. Wir haben hier also eine reine Duodecimal-Eintheilung, wie sich eine solche auch bei andern Völkern des Alterthums, z. B. den Griechen, findet. Für die Bestimmung des absoluten Werthes dieser Maße kommt Alles auf die der Elle, des Grundmaßes, an. In Hesek. 40, 5; 43, 13. wird bei den Maßen des neuen Tempels ausdrücklich eine Elle angegeben, „die eine Handbreite länger ist“, nämlich als die gewöhnliche, das heißt, welche statt 6 Palmen deren 7, oder nach den Rabbinen statt 5 Palmen deren 6 hat, und 2 Chron. 3, 3. ist von Ellen „des alten Maßes“ בַּמִּדָּה הָרִאשׁוֹנָה die Rede, was auf eine später gebräuchliche Elle schließen läßt. Dies brachte man in Verbindung mit 5 Mos. 3, 11., wo man in dem Ausdrucke בְּאַמַּת אִישׁ die gemeine Elle finden wollte. Da nun auch die Rabbinen verschiedene Ellen annehmen und eben solche bei den Babyloniern und Aegyptern sich finden, so haben außer mehreren Aeltern auch Böckh S. 265 ff. und Bertheau S. 54 ff. den Hebräern eine größere, heilige Elle, und eine kleinere, gemeine, vindicirt, welche erstere Bertheau auf 234,333 Par. Linien, die letztere auf 204,8 bestimmt. Dagegen macht Thenius mit ziemlich treffenden Gründen geltend, daß der Unterschied einer heiligen und gemeinen Elle bei den Hebräern lediglich ein erkünstelter und erklügelter sey; daß wahrscheinlich wie in Aegypten so auch in Kanaan neben der gesetzlich fixirten sechspalmigen Elle eine etwas ungenauere und knappe Elle im Gebrauche gewesen sey, die von einem eher kleinen als großen Arme genommen, nur etwa 23 Fingerbreiten lang gewesen sey; daß endlich, da eine siebenpalmige Elle in Babylon und Aegypten schon lange zu Hause gewesen, dieselbe sich in der Zeit zwischen Salomo und dem babylonischen Exile in Judäa wahrscheinlich ganz allmählig eingeführt habe. Diese nun habe der Chronist bei seiner Bemerkung als das neuere Maß im Auge, diese bezeichne Hesekiel. Bei allen übrigen Angaben sey die althebräische, mosaische, sechspalmige Elle zu verstehen, welche Thenius zu 214,512 Par. Linien berechnet. Hiernach ergibt sich folgende Tabelle:

		Ellen		Spannen		Palmen		Finger.		Par. Fuß	Zoll	Lin.
1 Ruthe	=	6	=	12	=	36	=	144	=	8	11	3,072
1 Elle			=	2	=	6	=	24	=	1	5	10,512
1 Spanne					=	3	=	12	=		8	11,256
1 Handbreit							=	4	=		2	11,732
1 Finger									=			8,934

Das nur Richt. 3, 16. vorkommende Maß גֹּמֶד ist, wie der Zusammenhang zeigt, wohl nur ein kürzeres Maß als die Ammah, da es die Länge des Schwertes bezeichnet, welches Ehud unter seinem Mantel verborgen trug und dem Eglon in den Leib stieß, so daß davon gar nichts mehr zu sehen war, s. Thenius. S. 112. Anm. Das Zutreffende

seiner Bestimmungen weist Thenius S. 115 ff. an verschiedenen Längenbestimmungen der hl. Schrift nach.

Weitenmaße (vgl. Reland, Paläst. S. 395 ff., Rosenmüller, Alterthumskunde I. 1. S. 159 ff.) kommen in der Bibel folgende vor: 1) כִּבְרַת הָאָרֶץ, Luth. ein Feldwegs, 1 Mos. 35, 16; 48, 7. 2 Kön. 5, 19. als Bezeichnung einer nicht eben großen Strecke Weges, deren eigentliche Bedeutung uns unbekannt ist. Ueber das Wort und seine Deutungen, s. *Gesen*, Thes. s. v., Rosenmüller, Scholl. ad Genes. p. 352 ed. 3. Alterthumsk. I, 1. S. 159 f. 2) eine Tagreise, דֶּרֶךְ יוֹם oder מַהֲלַךְ יוֹם Jon. 3, 3. 4., bes. im Pentateuch 1 Mos. 30, 36; 31, 23. 2 Mos. 3, 18; 5, 3. 4 Mos. 10, 33; 11, 31; 38, 8; 5 Mos. 1, 2.; auch 1 Kön. 19, 4. 2 Kön. 3, 9: in den Apokryphen *ὁδὸς ἡμέρας* Tob. 6, 1. Makk. 5, 24. 28; 7, 45; im N. T. nur Luk. 2, 44; im Oriente das gewöhnlichste Weitenmaß für Wegstrecken, seiner Natur nach schwankend und unbestimmt, gewöhnlich gegen 7 Stunden Wegs angenommen, vgl. auch *Otho*, Lex. rabbin. p. 421. 3) das Stadium, *στάδιον* ein griechisches, seit Alexander d. Gr. im Oriente eingeführtes Maß, daher in den Apokryphen 2 Makk. 11, 5; 12, 9. 17; 21, 16; im N. T. Luk. 24, 13. Joh. 6, 19; 11, 18. Offenb. 14, 20; 21, 16. Nach Uckert Geogr. der Griechen I, 2. S. 73 ff. Forbiger, Handb. I, S. 551 ff. macht ein Stadium den 40. Theil einer deutschen Meile (600 Stadien = 1 Grad) aus. Im Talmud heißt das Stadium רִים, deren 7½ auf eine Meile, מִיל, gingen, s. *Buxtorf*, Lex. Talm. s. v. col. 2253. 4) Meile, *μίλιον*, Matth. 5, 21. das römische Weitenmaß von 1000 geometrischen Schritten oder 8 Stadien, ⅕ deutsche Meile. Auch im Talmud wird מִיל gebraucht, s. *Buxtorf*, Lex. Talm. col. 1197 sq. *Otho* Lex. Rabbin. p. 421. 5) Der Sabbathsweg, *σαββάτου ὁδός*, Apostelgesch. 1, 12. die Strecke Wegs, welche den Juden am Sabbath außerhalb ihres Wohnortes zurückzulegen erlaubt war, von den Rabbinen auf 2000 Ellen bestimmt. Doch unterscheiden dieselben einen größern (zu 2800 E.), mittleren (zu 2000 E.) und kleineren (zu 1800 E.); von Andern wird der Sabbathsweg auf 6 Stadien, d. i. 750 römische Schritt angegeben, womit die in der obigen Stelle angegebene Entfernung des Oelbergs von Jerusalem ziemlich übereinstimmt, vgl. *Lightfoot*, hor. hebr. S. 904 ff. *Frischmuth*, Dissert. de itin. sabbati. Jena 1670. *M. Walther*, Diss. de itin. sabb.

II. Hohlmaße, מְשׂוּרָה 3 Mos. 19, 35. 1 Chron. 23, 29. Hesek. 4, 11. 16. Unter diesem Namen fassen wir die Maße für flüssige und trockene Dinge zusammen, die beide auf demselben Systeme beruhen, wie aus der Gleichheit des Hauptmaßes für trockene Dinge, des Epha, mit dem für flüssige, Bath, und daraus hervorgeht, daß andere für trockene und flüssige zugleich dienen. Als Maße für Flüssigkeiten werden genannt: 1) Bath, בַּת 1 Kön. 7, 26. 38. 2 Chron. 2, 9. 45. Esra 7, 22. Jes. 5, 10. Hesek. 45, 10. Nach Hesek. 45, 11. 14. ist es gleich dem Epha und der 10. Theil des Chomer. 2) Hin, הִין 2 Mos. 29, 40; 30, 24. 3 Mos. 23, 13. 4 Mos. 15, 4—10. 28, 5. 7. 14. Hesek. 4, 11; 45, 25; 46, 5. 7. 11. 14; der sechste Theil des Bath, nach Joseph. Antiq. III, 9, 4. 3) Log, לֹג nur 3 Mos. 14, 10. 12. 15. 21. 24, nach den Rabbinen der 12. Theil des Hin. Maße für trockene Dinge sind: 1) Chomer (Luth. Homer), חֹמֶר, das Zehnfache des Bath und des Epha, Hesek. 45, 11., auch ein Maß für flüssige Dinge, in der Bibel aber nur von trockenen angewendet. 3 Mos. 27, 16. 4 Mos. 11, 32. Jes. 5, 10. Hesek. 45, 13. Späterhin wird das Wort von dem in mehrere Sprachen aufgenommenen, in den semitischen Ländern herrschend bleibenden Kor, כֹּר, verdrängt, was aber auch schon 1 Kön. 4, 22. (5, 2. hebr.) 5, 11. (25 hebr.) vorkommt; außer dem 2 Chron. 2, 9; 27, 5. Esra 7, 22. Hesek. 45, 14. Nach 1 Kön. 5, 11. wird auch dies bei flüssigen Dingen gebraucht. Im N. T. *κόρος* Luk. 16, 7. (Luth. Malter.) Das nur Hos. 3, 2. vorkommende Wort לֶתֶךְ ist nach LXX, Vulg. ohne Zweifel der halbe Chomer. 2) Epha, אֵיפָה, ein Name ägyptischen Ursprungs, s. *Gesen*. Thes. s. v. Rödiger, Art. Epha in: Ersch und Gruber, Encyklop. Sect. I. Th. 35. S. 307 f., der zehnte Theil des Chomer, also gleich dem Bath: 2 Mos. 16, 36.

3 Mos. 5, 11; 6, 13. 4 Mos. 5, 15; 28, 5. Richt. 6, 19. Ruth. 2, 17. Sam. 1, 24; 17, 17. Hesek. 45, 11. 13. 14; 46, 5. 7. 11. 14. Als das Grundmaß wird das Wort auch im allgemeinen Sinne für Maß überhaupt gebraucht, wie 5 Mos. 25, 14. Spr. 20, 10. Hesek. 45, 10. Amos. 8, 5. Micha 7, 10. 3) Seah סְאָה, Luth. Scheffel, Maß, 1 Mos. 18, 6; 1 Sam. 25, 18; 1 Kön. 18, 32. 2 Kön. 7, 1. 16. 18; im N. T. *σάτον* Matth. 13, 33. Luk. 13, 21., nach den Rabbinen der dritte Theil des Epha, womit also höchst wahrscheinlich das שָׁלִישׁ „das Drittel“ Jes. 40, 3; Ps. 76, 6. einerlei ist; s. Rödiger in Gesen. Thes. s. v. p. 1429. 4) Omer (Luth. Gomer), עֹמֶר, der zehnte Theil des Epha, 2 Mos. 16, 16. 18. 22. 32. 33. 36. Gleichbedeutend ist damit עִשָּׂרוֹן „das Zehntel“ (Luth. Zehente) 3 Mos. 14, 10. 5 Mos. 15, 4. 5) Kab, קַב, nur 2 Kön. 6, 25., nach den Rabbinen der sechste Theil des Seah, s. *Buxtorf*, Lex. Talm. col. 1948 sq. Hiernach haben wir in diesen Hohlmaßen Decimal- und Duodecimaleintheilung nebeneinander, nämlich:

Chomer	1.	
Bath und Epha	10.	1.
Omer	100.	10.

Epha. Bath	1.			
Seah	3.	1.		
Hin	6.	2.	1.	
Kab	18.	6.	3.	1.
Log	72.	24.	12.	4.

Das Auffallende dieser Erscheinung sucht Bertheau S. 68 f. dadurch zu erklären, daß in das ursprünglich duodecimale Theilungsprincip das decimale Eingang gefunden habe, um zwei Maßsysteme, das hebräische und das syrisch-babylonische, in Einklang zu bringen. Beide zusammen gestalten sich in folgender Weise:

Chomer	1.						
Bath. Epha	10.	1.					
Seah	30.	3.	1.				
Hin	60.	6.	2.	1.			
Omer	100.	10.	$3^1/_3$	$1^2/_3$.	1.		
Kab	180.	18.	6.	3.	$1^1/_5$.	1.	
Log	720.	72.	24.	12.	$7^1/_5$.	4.	1.

Bei der Bestimmung der wirklichen Größe dieser Maße stehen sich nun die Angaben des Josephus und der Rabbinen einander gegenüber. Nach Joseph. Antiq. VIII, 2, 9. enthält das Bath 72 Xesten oder röm. Sextarien, d. i. einen attischen Metretes, welches Wort die LXX auch 2 Chron. 4, 5. für בַּת setzen. Damit stimmt überein, daß die Seah nach Didymus Kap. 21. Joseph. Ant. IX. 4, 5., Hieron. zu Matth. 13. (vergl. Böckh. S. 259 f.) $1^1/_2$ röm. Modien enthalte, denn $1^1/_2$ Modien sind 24 Sextarien, und da die Seah der dritte Theil des Epha ist, dieses also gleich 72 Sextarien. Hiernach muß eine andere Angabe des Joseph. Ant. XV, 9, 2., wornach der Kor (d. i. Chomer) 10 Attischen Medimnen entspricht, folglich das Bath gleich dem Medimnos oder 96 Sextarien ist, auf einem Irrthume beruhen, s. Böckh S. 259. Da nun der Attische Metretes nach Böckh's Berechnung (S. 278) 1993, 95 Par. Kubikzoll, nach Bertheau (S. 72) gleich 1985,77 dergl. ist, so müßten Bath und Epha diese Größe haben. Dagegen erhebt Thenius das gewichtige Bedenken, daß nach dieser Berechnung der Kubikinhalt des ehernen Meeres (s. d. Art. Meer, ehernes), welches nach 1 Kön. 7, 26. 2000 Bath, nach 2 Chron. 4, 5. gar 3000 Bath faßte, viel zu gering sey, man möge seine Gestalt nehmen wie man wolle, um eine solche Wassermasse aufnehmen zu können. Ebensowenig stimme die Berechnung zu andern Angaben wie die über das Manna, 2 Mos. 16, 16., über das Aehrenlesen der Ruth, Ruth 2, 17. u. a. Um das hiernach verlangte kleinere Maß zu finden, geht er von der Bestimmung der Rabbinen aus, welche dem Log den Raumgehalt von 6 Hühnereiern mittlerer Größe beilegen. Nach Tract. Kelim. 17, 16. faßte er diese Angabe so, daß er diesen Raumgehalt durch das von drei sehr großen und drei sehr kleinen Hühnereiern verdrängte Wasservolum bestimmte, was er in mehrfach wiederholten Versuchen gleich etwas mehr als eine Viertel-

kanne Dresd. Maßes fand, genauer gleich 19,125 Loth oder 21,27 Kubikzoll. Hiernach ergab sich ihm das Bath gleich 1530 Kubikzoll Dresd. oder 1014,39 Kubikzoll Par. Für dies geringere Maß spricht außer dem Zutreffenden in den Angaben der Bibel noch der Umstand, daß neben den Angaben des Josephus bei andern alten Schriftstellern noch solche sich finden, die dem Bath einen geringeren Inhalt geben, so enthält nach Epiphan. de ponder. et mensur. Opp. II. S. 182, Isidor XVI, 26, 12 und Hesychius Bd. I, S. 672 f. das Bath nur 50 Sextarien; nach Isidor XVI, 26, 17 und Hieronymus zu Hesek. 45. und Jes. 5. enthält der hebr. Kor 30 röm. Modien, wornach das Bath nur 48 Sextarien entsprechen würde. Doch sind alle diese Angaben zu unbegründet und widersprechen wieder andern bei denselben Schriftstellern, als daß daraus etwas mit Recht sich schließen ließe. Die Sache ist, wie schon oben erwähnt, noch durchaus dunkel und unentschieden und erwartet ihre Aufhellung von noch tiefer eingehenden Untersuchungen. Uebersichtlich geben wir hier die Bestimmungen der einzelnen Größen nach Bertheau's und Thenius Annahmen in Pariser Kubikzollen:

	Bertheau	Thenius
Chomer	19857,7	10143,9 (1 Schfl. 3 Viert. 2 Metz. 2,4 Mß. Dresd.)
Epha. Bath.	1985,77	1014,39 (3 Metz. 0,24 Mß. od. 21,49 Kannen.)
Seah	661,92	338,13 (1 Metz. 0,08 Mß.)
Hin	330,96	169,06 (3,58166 Kannen.)
Omer	198,577	101,439 (1,224 Mß.)
Kab	110,32	56,355 (0,68 Mß.)
Log	27,58	14,088 (0,29847 Kannen.)

Im N. T. wird einigemal griechisches Gemäß, welches bereits seit der seleucidischen Herrschaft in Palästina Eingang gefunden hatte, genannt, nämlich *μετρητής* Joh. 2, 6. u. *χοῖνιξ* Offenb. 6, 6. (Luther beidemale „Maß"). Der Metretes ist schon erwähnt; die Choinix ist 1/48 des attischen Medimnos (= 1⅓ Metretes), nach Böckh gleich 55,387 Kubikzoll, nach Bertheau 55,181.

III. Gewicht, מִשְׁקָל, מִשְׁקוֹל. Das Gewicht eines Gegenstandes bestimmten die Hebräer durch Wage (פֶּלֶס, מֹאזְנַיִם Spr. 16, 11. Jes. 40, 12.) u. Gewichte, welche letztere meist von Stein waren, daher אֶבֶן, אֲבָנִים 3 Mos. 19, 36. 5 Mos. 25, 13. Spr. 11, 1; 20, 10. 23., doch auch von Blei (Zachar. 5, 7. אֶבֶן עוֹפֶרֶת), und gewöhnlich in einem Beutel am Gürtel getragen wurden, 5 Mos. 23, 13. Mich. 6, 11. Spr. 16, 11. Diese Gewichte sind nun: 1) das Talent, Luth. Zentner, כִּכָּר, *τάλαντον*, im A. T. nur von Gold- und Silbergewicht, 2 Mos. 25, 39; 38, 34. 25. 27. 29.; 2 Sam. 12, 30. (1 Chron. 21. (20), 2.) 1 Kön. 9, 14. 15. (2 Chron. 8, 8.) 10, 10. 14. (2 Chron. 9, 9. 13.). 1 Chron. 23, (22), 14. 30 (29), 4, 5.; 2 Chron. 3, 8.; Esr. 8, 28. außer den Stellen, wo es Geld bezeichnet (s. d. Art. Geld, Bd. IV, S. 764); davon im N. T. das Adjektiv *ταλαντιαῖος*, zentnerschwer. Aus 2 Mos. 38, 24—27. ergibt sich, daß das Talent gleich 3000 heil. Sekeln war; 2) die Mine, Luth. Pfund, מָנֶה, *μνᾶ*, erst in den Bb. der Könige, 1 Kön. 10, 17. Hesek. 45, 12. erwähnt, woraus nicht mit Unrecht geschlossen wird, daß dieses Gewicht (und Münze) bis in die Zeiten Davids und Salomos nicht vorhanden war. Aus Vergleichung von 1 Kön. 10, 17. mit 2 Chron. 19, 16. ergibt sich, daß die Mine 100 Sekel enthielt. Eine andere Bestimmung findet sich Hesek. 45, 12., wo es heißt: וְהַשֶּׁקֶל עֶשְׂרִים גֵּרָה עֶשְׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשָּׁה שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם׃ „und der Sekel 20 Gera; 20 Sekel 25 Sekel 15 Sekel soll euch die Mine seyn." Nach der gewöhnlichen Annahme hat man hieraus auf eine Mine von 60 (20 + 25 + 15) Sekeln geschlossen, Andere auf dreierlei Minen von 20, 25 und 15 Sekeln. Beide Annahmen genügen aber nicht, und es ist vielmehr ziemlich gewiß, daß die Stelle corrumpirt und die Lesart der LXX im Cod. Alexandr. die richtige ist: *καὶ τὰ στάϑμια εἴκοσι ὄβολοι, οἱ πέντε σίκλοι πέντε, καὶ οἱ δέκα σίκλοι δέκα, καὶ πεντήκοντα σίκλοι ἡ μνᾶ ἔσται ὑμῖν*, wonach der hebräische Text gelautet haben muß: וְהַשֶּׁקֶל עשרים גרה חמשה שקלים חמשה ועשרה שקלים עשרה

וחמשים שקל המנה יהיה לכם, in dem Sinne: ein Sekel soll 20 Gera haben, 5 Sekel oder ein Fünfsekelstück soll gerade fünf, ebenso ein Zehnsekelstück gerade zehn Sekel und die Mine soll auch fünfzig Sekel halten, s. Böckh, S. 53 ff. Bertheau, S. 9 ff. Wie diese Angabe von einer Mine zu 50 Sekeln zu der vorigen von 100 Sekeln zusammen stimmt, werden wir sogleich sehen. Die 1 Makk. 14, 24; 15, 18. erwähnten Minen sind attische, deren eine auf 8220 par. Gran berechnet wird, Böckh S. 124. — Im N. T. ist unter dem Pfunde *λίτρα* Joh. 12, 3; 19, 39. ein römisches Pfund zu verstehen, nach Böckh S. 165 gleich 6165 par. Gran, also 10 Unzen 405 Gran Par. — 3) Der Sekel, שֶׁקֶל, als Gewicht 1 Mos. 24, 22. 2 Mos. 30, 23. 24; 38, 24. 25. 26. 28. 29. Richt. 8, 26. 1 Sam. 17, 5. 7. 2 Sam. 14, 26. 2 Chron. 3, 9. Hesek. 4, 10; 45, 12. In einer Anzahl von Stellen des Pentateuch (2 Mos. 30, 13. 24; 38, 24—26. 3 Mos. 5, 15; 27, 3. 25. 4 Mos. 3, 47. 50; 7, 13 ff.; 18, 16.) werden ausdrücklich heilige Sekel, Sekel des Heiligthums, שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ genannt, was auf einen gewöhnlichen, gemeinen Sekel schließen läßt. Ob mit Recht oder nicht, darüber sind die Meinungen verschieden, vgl. Böckh S. 61. Aus der Berechnung der Mine nach der Stelle der Chronik zu 100 Sekel, nach Hesekiel dagegen zu 50, sowie aus den hiermit übereinstimmenden Angaben der Rabbinen und einigen Angaben des Josephus schließt Bertheau S. 26 ff., daß der heilige Sekel geradezu das Doppelte des gewöhnlichen gewesen sey, welcher folglich mit dem Beka' übereinstimme, wozu auch dann die reine Decimaleintheilung stimmt, vgl. Böckh S. 62. Der Einwand Winers (Realwörterb. II, S. 445. Anmerk.), es sey nicht recht wahrscheinlich, daß die mit gleichem Namen benannte Größe שקל nach kirchlicher und bürgerlicher Berechnung um die Hälfte differirt habe, ist von geringem Gewicht. Ob der 2 Sam. 14, 26. erwähnte Sekel nach königlichem Gewicht, בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ mit dem heiligen identisch oder davon verschieden sey, wird sich schwerlich genau bestimmen lassen; Böckh, S. 61 und Bertheau S. 28 entscheiden sich für die Gleichstellung. — 4) Beka', בֶּקַע, der halbe Sekel, 1 Mos. 24, 22. 2 Mos. 38, 26. 5) Gera, גֵּרָה, *ἄθμιστον*, das kleinste Gewicht, von dem 20 auf einen heiligen Sekel gehen, 2 Mos. 30, 13. 3 Mos. 27, 25. 4 Mos. 3, 47; 18, 16. Hesek. 45, 12.

Für die Bestimmung dieser Gewichte haben wir ein doppeltes Moment. Nach den Angaben der Rabbinen ist das Gewicht des Sekels gleich 320 oder 384 mittleren Gerstenkörnern (Böckh, S. 58), was nach Eisenschmid, S. 57 und Thenius zu 2 Sam. 15, 30. so ziemlich mit dem Gewichte der Makkabäischen Silbersekel übereinstimmt. Diese wiegen zwischen 256 u. 271¾ par. Gran, welche letztere dem Werthe des äginäischen Didrachmon zu 274 Gran so nahe kommen, daß man ohne Bedenken das Gewicht des heiligen Sekels gleich 274 par. Gran, das gemeine also gleich 137 annehmen kann, s. Böckh. S. 56 ff. Bertheau. S. 33 f. Hiernach ergäbe sich der Werth der einzelnen Gewichte in pariser Gran:

Talent	Min.	Sekel	Beka'	Gran	Talent
1 =	60 =	3000 =	6000 =	60000 =	822000 (= dem äginäischen Talent).
	1	50	100	1000 =	13700
		1	2	20 =	274 (der gemeine 137)
			1	10 =	137
				1 =	13,7.

Vergleichen wir diese Gewichtsbestimmungen mit einigen Angaben der Bibel, um ihre Angemessenheit zu erkennen! Nach 1 Mos. 24, 22. wog der goldene Nasenring, welchen Eliezer der Rebekka überreicht, 1 Beka', die zwei Armringe 10 Sekel. Der Nasenring wog also, da hier gewiß nur der gewöhnliche Sekel zu verstehen ist, 137 Par. Gran, die Armspangen 2 Unz. 218 Gr. Goliaths Panzer wiegt 5000 Sekel, 1 Sam. 17, 5.; also nach gewöhnlichem Gewicht 74 Pfund 5 Unz. 136 Gr. Par.; die Spitze seines Speeres 600 Sekel = 8 Pfund 14 Unz. 408 Gr. Sollte dies für den Riesen zu gering scheinen, so würde die Annahme von heiligen Sekeln die Summe verdoppeln und

den Panzer auf 148 Pfund 10 Unz. 272 Gr., die Speerspitze auf 17 Pfund 13 Unz. 240 Gr. bringen. Die Krone des Königs der Ammoniter, die David eroberte, 1 Sam. 12, 30., war 1 Talent Gold schwer, wog mithin 89 Pfund 3 Unz. 48 Gr., was allerdings, um auf dem Kopfe getragen zu werden, zu schwer erscheinen dürfte. Dürften wir aber die gewöhnlichen Sekel auch auf das Talent in gleicher Anzahl, wie die heiligen, annehmen, so würde sich dies Gewicht auf c. 44½ Pfd. reduciren, was zwar immer noch schwer genug, aber wenn man bedenkt, daß diese Krone gewiß nur auf sehr kurze Zeit getragen wurde, nicht unmöglich erscheint. Absaloms abgeschnittenes Haar wog nach 2 Sam. 14, 26. nach königlichem Gewicht 200 Sekel, d. i., wenn wir das königliche Gewicht dem heiligen gleichstellen, 5 Pfund 15 Unz. 80 Gr., freilich eine enorme Haarfülle, wobei aber zu bedenken, daß die Gleichstellung des königlichen Gewichtes mit dem heiligen doch noch nicht so unbestreitbar feststeht. Hesek. 4, 10. wird dem Propheten von Gott befohlen, täglich 20 Sekel Speise zu nehmen, den Bewohnern von Jerusalem als Vorbild für die Beschränkung der Speise bei der bevorstehenden Belagerung. Dies gibt, da Hesekiel nach dem heiligen Sekel zu 20 Gera rechnet, 9 Unzen 296 Gr., was als Normalgewicht der knappen Speise bei einer Belagerung sich wohl denken läßt. In allen diesen Angaben liegt mithin nichts, was der Wirklichkeit widerstreitet, und wir können daher die gegebene Bestimmung als die richtige zugestehen. Wie aber diese Maße und Gewichte mit denen anderer Völker des Alterthums übereinstimmen und welche Folgerungen daraus für die Kulturgeschichte sich ziehen lassen, ist hier nicht des Ortes darzuthun; wir verweisen dafür auf die angeführten Werke von Bertheau und Thenius.

Daß im gewöhnlichen Leben die gesetzlich bestimmten Maße nicht immer gewissenhaft angewendet, sondern trügerisch gekürzt wurden, geht theils aus dem ausdrücklichen Verbote dieses Verfahrens im Gesetz, 3 Mos. 19, 35. 36. 5 Mos. 25, 13—15., theils aus den Klagen über falsche Wage und Gewicht (מֹאזְנֵי מִרְמָה) Spr. 11, 1; 20, 23. Amos 8, 5. Micha 6, 11. hervor. **Arnold.**

Materialismus bezeichnet zunächst jene philosophische Denkungsweise, welche die Materie als das Grundprinzip alles Seyenden betrachtet, und in Folge deß jede Selbstständigkeit und Apriorität des Geistes leugnet. Wesentlich gleichbedeutend wird auch die Bezeichnung Naturalismus gebraucht, jedoch ist jene erste um so mehr als die genauere vorzuziehen, da die tiefere Forschung zwischen den Begriffen: Natur und Materie mit Recht eine Unterscheidung macht. Als dritte Bezeichnung ist endlich der Ausdruck Sensualismus anzusehen, welcher ganz richtig, jedoch mit einseitiger Betonung die Erkenntnißtheoretische Seite der materialistischen Weltanschauung hervorhebt. Im Allgemeinen ist festzuhalten, daß nach bisher üblichem Sprachgebrauch diese drei Bezeichnungen promiscue angewandt werden. Im weiteren Sinne wird der Ausdruck Materialismus sodann für die Summa praktischer Consequenzen gebraucht, welche, bewußt oder unbewußt, aus dem obigen Philosophem sich ergeben, und als deren letzter Zielpunkt, wenn auch modificirt durch mancherlei Klugheits- und Nützlichkeits-Rücksichten, der sinnliche Genuß in weitester Bedeutung erscheint. Wie in dieser seiner praktischen Erscheinungsform, als einer auf das Materielle gerichteten Gesinnung, der Materialismus uralt ist, so ist auch das theoretische Philosophem, auf das er sich stützt, bereits sehr alten Datums. In drei Epochen vornehmlich hat dasselbe culturgeschichtliche Bedeutung gewonnen: im Zeitalter des die große Religionswende einleitenden Verfalles der antiken Welt durch die Lehre Epikurs, im achtzehnten Jahrhundert durch den vorwiegend auf französischem Boden ausgebildeten Sensualismus und endlich in den materialistischen Bestrebungen der jüngsten Gegenwart. Bedeutsam erscheint von vornherein die Thatsache, daß das Auftreten des Materialismus, als einer die Massen beherrschenden Macht niemals in die Cultur-Anfänge eines Volkes fällt. Vielmehr finden wir bei allen Völkern eine wenn auch oft rohe, doch geistige Betrachtung der Natur als die primäre Form des religiösen Bewußtseyns. Eine Thatsache, welche schon allein zur Genüge die Prätension des Materialismus, die ursprüngliche und wahre Form des menschlichen Be-

wußtseyns zu seyn, widerlegt, und zugleich jene noch oft gehörte, von vielen Gelehrten vertretene, wenn gleich seichte Meinung, nach welcher die Menschheit sich überhaupt von Unten („aus dem Urschleim") entwickelt haben soll, als nichtig erweist. Im Gegentheil sehen wir die Herrschaft des Materialismus in weiteren Kreisen eben dann erst beginnen, wenn ein Volk die Höhe seiner Cultur-Entwicklung bereits erstiegen hat. Sein Auftreten erscheint sonach als ein Zeichen anhebenden Verfalles, als ein sicheres Kennzeichen sittlicher und geistiger Erlahmung, als ein Vorzeichen nahender, culturhistorischer Krisen.

Betrachten wir zunächst den Materialismus des klassischen Alterthums, so soll nach einem Berichte bei Sextus Empiricus die erste Anregung zur materialistischen Doktrin von Phönicien nach Griechenland gekommen seyn. (Schon das Alte Testament, vergl. namentlich Koheleth, bekämpft dieselbe). Leukipp und Demokrit (ums Jahr 500 v. Chr.), später die Kyrenaiker Aristipp, der ältere und der jüngere, bildeten die von dort gekommene Anregung weiter aus. In der Lehre Epikurs endlich (um 300 v. Chr.) fand die materialistische Lehre ihren ausgebildeten und im Wesentlichen für alle Folgezeit erschöpfenden Ausdruck. Einzige Quelle aller menschlichen Erkenntniß ist nach Epikur die sinnliche Wahrnehmung. Aus der Sinneswahrnehmung, die an sich irrthumslos ist, entstehen alle unsere Vorstellungen. Durch Erinnerung an viele frühere Wahrnehmungen ähnlicher Art entstehen allgemeine Vorstellungen, durch die Verknüpfung mehrerer Vorstellungen Urtheile und Meinungen. Der Grund alles Irrthums liegt in der combinirenden Thätigkeit des nachdenkenden Geistes, während die sinnliche Evidenz das alleinige Kriterium der Wahrheit ist. Allein der Sinn und sein unmittelbarer Gegenstand, das Natürliche, Materielle, hat darum wahrhaft Werth und Bedeutung für den Menschen, während die Vernunftthätigkeit und alles Geistige trügerisch und von untergeordnetem Werthe ist. — Nach dieser rein sensualistischen Erkenntnißtheorie mußte der Schwerpunkt der Lehre Epikurs in der von ihm versuchten physikalischen Weltbetrachtung ruhen. Seine Physik aber erbaut sich etwa in folgenden Sätzen: Die Menge der Körper und die Ausdehnung des Raumes ist unendlich. Das Universum, das nicht entstanden und nicht vergänglich ist, besteht aus unendlich vielen Welten, gleich der unsrigen. Der Urgrund der Welt sind die Atome. Diese sind das eigentlich Absolute. Sie sind untheilbar und unveränderlich, ewig und unzerstörbar, also das eigentlich weltschöpferische Prinzip. Nichts desto weniger sollen sie Gewicht, Größe, Gestalt besitzen. Sie bewegen sich im leeren Raume von Ewigkeit her mit unendlicher Schnelligkeit von oben nach unten. Sie sind vom Zufall regiert und lediglich diesem verdankt die Welt ihre Bildung und ihr Bestehen. Auch die Seele des Menschen ist materiell und sterblich, und ein Verlangen nach Unsterblichkeit mit der richtigen Erkenntniß der Welt und des Menschen unverträglich. — Es ist klar und ein unterscheidendes Kennzeichen des Materialismus für alle Zeiten, daß in Folge dieser Sätze die Ethik Epikurs in seiner Physik völlig aufgehen mußte. So ist ihm denn auch die Ethik nichts anderes, als Glückseligkeitslehre, und ihr höchster Grundsatz: suche die Lust! vermeide den Schmerz! Eine sittlichere Wendung suchte Epikur diesem eudämonistischen Grundaxiome zu geben, indem er beifügte, daß aber jedes Vergnügen verwerflich sey, aus dem eine größere Unannehmlichkeit hervorgehe, und jeder Schmerz erwählenswerth, der eine überwiegende Annehmlichkeit zur Folge habe, wonach die Sorgenlosigkeit der Seele und die Schmerzlosigkeit des Leibes sich als der höchste Endzweck aller menschlichen Bestrebungen darstelle. Vergl. Lutterbeck, Neutestamentliche Lehrbegriffe, Mainz 1852 1. Bd. S. 38—58; H. Ritter, Geschichte der Philosophie; Fries, Geschichte der Philosophie, 1. B., u. A. m.

Es bedarf keiner besonders eingehenden Kritik, um die Widersprüche und Sinnlosigkeit, sowie die das Fundament aller Sittlichkeit untergrabenden Consequenzen dieser Lehre zu erkennen. Ihrer Theorie von der Sinneswahrnehmung, als alleiniger Wahrheitsquelle, widerspricht die Existenz einer im Menschen vorhandenen, apriorischen Ver-

nunsterkenntniß, wie sie z. B. in der mathematischen Evidenz klar zu Tage tritt, sowie das Vorhandenseyn von dem Menschen eingeborenen, namentlich religiösen Ideen, überhaupt die Thatsache der Selbständigkeit und Apriorität des Geistes, die schon im Akte des Selbstbewußtseyns sich unwidersprechlich kund gibt. Die an die Stelle Gottes als das Absolute gesetzten, vom blinden Zufall bestimmten Atome sind ferner mit dem Widerspruche behaftet, daß sie im Raume ausgedehnt und doch schlechthin untheilbar seyn sollen; überdies sind sie niemals sinnlich wahrnehmbar, es fehlt ihnen also gerade das alleinige und oberste Kriterium der Wahrheit, welches es nach Epikur gibt. Da ferner die ganze Erscheinungswelt nur aus Aneinanderlagerung unzählbarer Atome gebildet wird, so bringt es diese Atomistik nie über den Begriff des Leblosen, der Maschine. Nicht einmal das Leben der Natur, viel weniger das der Persönlichkeit läßt sich durch die dem Materialismus eigene Atomistik erklären; die Erklärungsversuche derselben reichen im besten Falle nur bis an die Grenze des Chemischen, der anorganischen Natur und der älteste, wie der neueste Materialismus degradirt vorerst den Menschen zum Cadaver, die organische Natur zur leblosen Maschine, um dieselben sodann seinem Erklärungsprinzip gewaltsam anzupassen. Schlechthin unerklärt bleibt bei ihm es ferner, wie es kommt, daß, da die Atome vom blinden Zufall geleitet werden, die Schöpfung statt eines unentwirrbaren Chaos die constanten Unterschiede einer von der höchsten Zweckmäßigkeit getragenen Stufenleiter der Organismen vom Mineral bis zum Menschen in seit Jahrtausenden gleichbleibenden Formen aufzeigt. Wenn so das Epikureische Lehrsystem, in sich widerspruchsvoll, nur durch die willkührlichsten Annahmen eine Scheinerklärung des Universums zu Stande bringt, so tritt dessen völlige Haltlosigkeit am greifbarsten in den von demselben unzertrennlichen verderblichen, sittlichen Tendenzen zu Tage. In der That ist ja Epikurs Ethik nichts anderes, als die Auflösung aller Sittlichkeit, an deren Stelle als höchstes ethisches Prinzip der Sinnengenuß im weitesten Umfange substituirt wird. Daß der Einzelne die ethischen Consequenzen dieses Lehrsystemes nicht in ihrem vollen Umfange praktisch zu bethätigen braucht, verbessert weder, noch entschuldigt die Verderblichkeit dieser Doktrin. Es ist aber keine Frage, daß eben dieser im Epikureismus eine theoretische Begründung suchende Cultus der Lust der Zauber gewesen ist, der Tausende dieser an sich so schwachen Lehre Beifall rufen, ja dieselbe recht eigentlich zur „Philosophie des großen Haufens“ für alle Zeiten werden ließ.

So wird denn auch von dem in die Welt tretenden Christenthume der Epikureismus sofort als die äußerste, nach Unten gekehrte Potenz des Heidenthumes erkannt und demgemäß mit aller Schärfe bekämpft. Abgesehen von den zahlreichen, zunächst gegen den Sadducäismus, als eine judaistische Verkörperung der Grundsätze Epikurs gerichteten und in der h. Schrift aufbewahrten Aussprüchen Jesu und der Apostel, zeigt uns bekanntlich die Schrift den großen Apostel der Heiden auch in unmittelbar persönlichem Kampfe wider die Anhänger der Epikureischen Lehre. Es ist daher bedeutsam, welche Argumente wir den Apostel Paulus in seiner auf dem Areopag zu Athen gehaltenen und zunächst wider die ihm gegenüberstehenden Epikureer gerichteten Rede gebrauchen sehen (Apostelgesch. 17.). Wir hören ihn aber an dieser Stelle reden von Gott dem Unsichtbaren und bis dahin Unbekannten, der da sey der Schöpfer Himmels und der Erde, der Ordner der Natur und Lenker der Weltgeschichte, in dem wir leben, uns bewegen und sind, zu dessen Geschlecht wir gehören und dessen Verkündung an die Menschheit jetzt Alle zur Sinnesänderung bewegen müsse, welcher einst auch die Todten erwecken und nach Seiner Gerechtigkeit Gericht halten werde. Es ist kein Zweifel, daß unter den Spöttern, welche dem Apostel, als sie ihn reden hörten von der Auferstehung der Todten, widersprachen und ihn einen σπερμολόγος nannten, eben Epikureer zu verstehen sind. Betrachtet man aber die von Paulus hier ausgesprochenen Gedanken, so ist klar, daß dieselben in diametralem Gegensatze zu den Lehren Epikurs stehen. Schon in der Apostelzeit ist also der Epikureismus als der äußerste, intellektuelle, wie sittliche

Gegensatz, welchen das Heidenthum aus seinem Schooße geboren hatte, erkannt, und als solcher mit den Fundamentalsätzen der in Christo geoffenbarten Wahrheit entschieden bekämpft worden.

Die weitere historische Betrachtung des Materialismus bietet einen denselben vor allen anderen Geistesrichtungen auszeichnenden und zugleich höchst karakteristischen Vortheil. Wir meinen die völlige Stabilität seiner Grundgedanken. Er liegt bereits im Epikureismus völlig ausgebildet vor und keine seiner späteren Reproduktionen hat wesentlich Neues beizufügen vermocht. Indem schon Epikur die Vernunft dem Sinne, Gott dem (im absoluten Atom verkörperten) Zufall, den Geist der Materie, die Ethik der Physik völlig geopfert hat, hat er bereits die äußerste Grenze, welche das menschliche Denken von der Willkühr des Wahnwitzes scheidet, erreicht. Es ist eigentlich nicht möglich, über ihn hinauszugehen. Wie jedes in seinem Grunde negative Prinzip wesentlich unproduktiv ist, so ist der Materialismus, als die äußerste Grenze der Negation auch mit dem Fluche der höchsten intellektuellen, wie sittlichen Impotenz behaftet, welche nimmer als bauende und schaffende, sondern nur als zerstörende Macht sich wirksam erweisen kann. Eben um deßwillen, aber auch nur nach dieser Seite kommt dem Epikureismus und seinen modernen Reproduktionen eine hervorragende, culturhistorische Bedeutung zu.

Wenden wir uns von diesem Gesichtspunkte aus der Betrachtung der letzteren zu, so begegnen wir nach langer Unterbrechung dem Materialismus in systematisch ausgebildeter Form und als einer in weiten Kreisen einflußreichen Geistesrichtung zunächst im Sensualismus des achtzehnten Jahrhunderts wieder. Als unmittelbarer Vorläufer der größten Krise, welche die moderne Geschichte durchlebt hat, tritt er uns hier entgegen, und ein innerer Zusammenhang zwischen der vorausgegangenen, namentlich in Frankreich zur Herrschaft gelangten, sensualistischen Geistesrichtung und den die Revolutionsperiode beherrschenden Tendenzen ist unleugbar vorhanden. Wobei jedoch festzuhalten ist, daß, wie auch in ältester und neuester Zeit, der Materialismus viel weniger als die Ursache, denn als die Wirkung des in der Aufklärungsperiode weithin herrschenden intellektuellen und sittlichen Verfalles zu betrachten ist. Abgesehen von diesen unmittelbar praktischen Vorbedingungen war die ursprüngliche Haltung und Entstehungsweise der modern sensualistischen Doktrin eine abstrakt-philosophische. Zunächst kann dieselbe als ein Rückschlag gegen die Philosophie Descartes', der Leib und Seele, überhaupt den physischen und geistigen Kosmos dualistisch trennte, betrachtet werden. John Locke († 1704) hat dieselbe eingeleitet. Ihm galt die Seele als tabula rasa, auf welche die Erfahrung allein den Inhalt unseres Denkens und Wollens niederschreibe. Er leugnete die Existenz allgemeiner Ideen und eines dem Menschen eingeborenen Sittengesetzes. Wie Epikur ist auch er der Meinung, daß wir durch die Sinne allein den Inhalt unseres Denkens gewinnen. Doch zieht er noch nicht die volle Consequenz dieser Vordersätze, sondern sucht einen abstrakten Deismus damit zu verbinden. Ein denkender Gott sey für das Wesen der Welt vorauszusetzen, da der gedankenlose Stoff niemals ein denkendes Wesen hervorbringen könne. Auch ist er geneigt, neben den äußeren Sinnen als den primären Quellen aller Erkenntniß, den inneren Sinn, vermöge dessen wir die gewonnenen Wahrnehmungen als Vorstellungen in unserer Phantasie schauen, im Gedächtniß behalten, in neue Verhältnisse zu einander bringen und über sie reflektiren, in einer gewissen Selbständigkeit zu belassen. Das Residuum des Deismus bei Locke, demzufolge er das Daseyn Gottes, die Freiheit des Willens, die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung behaupten wollte, war aber offenbar eine mit seinen sensualistischen Grundprinzipien unverträgliche Inconsequenz. Condillac (geb. 1715), durch Voltaire für Locke's Lehre gewonnen, that einen Schritt weiter. Ihm galten der äußere und der innere Sinn nicht mehr als zwei verschiedene Kräfte, denn nicht Empfindung und Reflexion, vielmehr Empfindung allein vermittle all' unsere Erfahrung; Phantasie, Erinnerung, Reflexion seyen nur veränderte Empfindungen. Bei ihm ist also Denken

und Empfinden völlig eins geworden. Während er so die Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele entschieden monistisch im Sinne des Materialismus beantwortete, suchte auch er gegenüber der Frage über die Entstehung der Welt noch auf dem Boden des Deismus stehen zu bleiben. In gleicher Halbheit spricht sich auch die von Diderot und d'Alembert herausgegebene Encyclopedie ou dictionnaire raisonné etc. (vrgl. den Artikel „Encyclopädie, französische") aus, indem sie trotz ihrer entschieden sensualistischen Erkenntnißtheorie und ihrer auf völlig eudämonistische Moral- und Lebensprinzipien gebauten Lehre nicht nur deistische Grundgedanken, sondern selbst die Nothwendigkeit einer Offenbarung aufrecht zu erhalten versuchte, bei welchem Bestreben freilich vielmehr eine behutsame Accomodation, als eine wahrhaftige Ueberzeugung leitend gewesen sein dürfte.

Die vollen Consequenzen des mit großem Beifall aufgenommenen sensualistischen Grundprinzips haben vor Anderen der Arzt La Mettrie († 1751) und Baron Holbach († 1789) ausgesprochen. Vornehmlich von naturhistorischen Vordersätzen aus verkündete dieser (besonders in dem „Systeme de la nature 1770," oft wieder aufgelegt) die Ewigkeit des Stoffes und seiner in sich kreisenden Bewegung, bezeichnete das Denken als Nervenerregung, die Seele als das Resultat der Stoffverbindung des Leibes und suchte in einer rohen Atomenlehre einen systematischen Abschluß seiner materialistischen Grundanschauungen. Der Wille ist nach Holbach nichts, als die herrschende Empfindung; der Grund des Sittengesetzes liegt in einer gesunden Lustempfindung. Medicin, Diät und Klima sind daher die Faktoren, durch welche der Mensch auch sittlich allein zu leiten und zu bessern ist. Noch roher, wo möglich, hat La Mettrie diese Grundsätze (L'homme machine, Histoire naturelle de l'âme u. a., Gesammtausgabe: Oeuvres philosophiques. London 1751 und öfters wieder aufgelegt) gepredigt. Das Wesen der Dinge ist auch nach ihm nichts als ein schlechthin unter gewissen Bewegungsgesetzen determinirter Natur-Mechanismus, alle Vorstellung von Gott und Geist nur Wahn und Thorheit, und auch ihm gilt als letzte praktische Consequenz der Mediciner als der einzige Philosoph, der sich um sein Vaterland verdient macht. Es ist leicht ersichtlich, daß auch der moderne Communismus und Socialismus mit seinem ganzen Irrsal phantastischer Ausgeburten in logischer Folgerichtigkeit an die Consequenzen der materialistischen Doktrin anknüpft.

Zum drittenmal hat in der jüngsten Gegenwart der Materialismus als eine Tausende beherrschende Macht sein Haupt erhoben. Verschiedene Faktoren mußten zusammentreffen, um dies zu ermöglichen. Die von Jahr zu Jahr wachsende Herrschaft der materiellen Interessen, das in Folge dessen unter immer größerer Verachtung aller idealen Lebensgüter weitverbreitete Jagen und Drängen nach Erwerb und Besitz, die stets bewußtere Abkehr des öffentlichen Geistes vom Evangelio sammt den davon unzertrennlichen Folgen: Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Wesen — sind es vor Allem, die den materialistischen Doktrinen unter uns mehr und mehr Bahn brechen. Auch in der Gegenwart sind dieselben zunächst mehr die Wirkung als die Ursache des uns umgebenden, weithin eingerissenen Verfalles, und ein Versuch, eben diesen zu systematisiren. Gerade als solcher ist aber dieser neueste Materialismus und sein herausforderndes Auftreten eine hochbedeutsame Thatsache. Mancherlei Stützen kamen dieser materialistischen Zeitrichtung zu Hülfe. Vor Allem die Richtung, welche die neueste Philosophie in einem Theile ihrer Vertreter eingeschlagen hat. Wie diese Richtung, von Hegel den Ausgangspunkt nehmend, sich immer vollendeter dem Naturalismus in die Arme geworfen hat, ist am deutlichsten und lehrreichsten an Ludwig Feuerbach zu erkennen. Nach Hegel existirt in Wahrheit nichts, als der allgemeine Geist, die absolute Idee. Alles Einzelne, Individuelle gilt ihm als an sich unwahr; der menschliche Geist, als individueller, ist ihm nur Durchgangspunkt zur Erzeugung des allgemeinen Geistes. Individuell ist der Geist nur durch seine Verflechtung mit der Natürlichkeit. Im absoluten Geiste ist diese Schranke aufgehoben. Im Gegensatz gegen die hier vollzogene Vergötterung der Idee, welche namentlich auch vom Gebiete der Psychologie aus als unge-

nügend und den Thatsachen widersprechend sich erwies, konnte jene naturalistische Wendung, welche die moderne Philosophie in einem Theile ihrer Vertreter unter Feuerbachs Vortritt nahm, als Rückschlag gar nicht ausbleiben. Die Hegel'sche Vergötterung des allgemeinen Geistes, der Vernunft, schlug bei ihm um in die Vergötterung des individuellen Geistes, des menschlichen Einzel-Ichs, die Philosophie ward zur Anthropologie. „Die neue Philosophie, sagt er, macht den Menschen mit Einschluß der Natur als seiner Basis zum alleinigen, universalen, höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also mit Einschluß der Physiologie zur Universalwissenschaft . . . Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinne), der Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du ist Gott.“ Auf solchen Vordersätzen war es denn unabweisbar, den Egoismus als das letzte Prinzip wie aller Cultur, so alles Cultus zu betrachten, und wirklich bezeichnet Feuerbach Religion wie Moral lediglich als Produkt desselben. „Allerdings, sagt er, ist der Egoismus die Ursache aller Laster, aber auch aller Tugenden. Denn was hat die Ehrlichkeit geschaffen? der Egoismus durch das Verbot des Diebstahles. Wer die Tugend der Keuschheit? Der Egoismus, der den Gegenstand seiner Liebe nicht mit einem andern theilen will, durch das Verbot des Ehebruchs. Wer die Tugend der Wahrhaftigkeit? der Egoismus, der nicht belogen und betrogen seyn will, durch das Verbot der Lüge. So ist der Egoismus der erste Gesetzgeber und Ursache der Tugenden“ . . . Es übrigt nur noch hinzuzufügen, daß in weiterer folgerichtiger Entwicklung dieser (gleichfalls auf eine rein sensualistische Erkenntnißtheorie sich stützenden) Grundgedanken Feuerbach schließlich die Nahrung als das Band und die Identität von Geist und Natur erklärt. Was der Mensch ißt, das ist er — wo kein Fett, da kein Fleisch, und wo diese nicht, kein Hirn und kein Geist; ohne Phosphor im Hirn kein Gedanke, ja der Phosphor ist es, der eigentlich in uns denkt — mit diesen ergänzenden Sätzen ist der Kreislauf des modernen Materialismus bereits völlig umschrieben. Wie beim antiken Epikureismus und beim französischen Sensualismus, so sehen wir auch hier die Philosophie in Anthropologie, die Ethik in Physik und Physiologie sich völlig auflösen. Es muß aber gerade beim modernen Materialismus als auszeichnende Eigenthümlichkeit hervorgehoben werden, daß er diese Auflösung und Verwandlung bewußter und mit bedeutenderen Mitteln als seine Vorläufer zu vollziehen sucht. Und bei diesem Bestreben kommt ihm der die moderne Naturforschung beherrschende Geist hülfreich entgegen, und wie er selbst behauptet, ist die moderne naturwissenschaftliche Forschung die feste Basis, von der aus er seine Berechtigung vornehmlich zu erweisen versucht und allgemeine Anerkennung verlangt. Seit lange hat sich die neuere Naturwissenschaft einer rein mechanisch-physikalischen Weltbetrachtung zugewendet, und das Leben des Makrokosmos zu einer mécanique céleste, das Leben des Mikrokosmos zu einer Summe rein mechanischer Bewegungsakte herabgesetzt. Es ist nicht zu leugnen, daß das Aufkommen der materialistischen Weltanschauung in weiten Kreisen hiedurch Vorschub empfing und noch immer empfängt. Denn es ist keine Frage, daß jene rein mechanische Weltbetrachtung in ihren letzten Consequenzen zum Atheismus führt; leugnet aber der Mensch einmal Gott in der Natur, so kommt er gar bald dazu, auch den Geist im Menschen zu leugnen, und der Materialismus, der diesen Selbstmord offen begeht, ist die letzte Consequenz des Atheismus. Denn es gilt jederzeit der Satz: wie der Mensch zu Gott steht, so steht er auch zu seinen Nebenmenschen, zu sich selbst und der ihn umgebenden Natur. Wenn aber heutzutage für die Mehrzahl der Naturforscher der Satz: „daß das makrokosmische, wie mikrokosmische Daseyn in allen Punkten seines Entstehens, Lebens und Vergehens nur mechanischen und in den Dingen selbst liegenden Gesetzen gehorcht“ als feststehendes Axiom gilt, so hat eben damit auch der Materialismus schon halb gewonnenes Spiel. Die moderne Repristination der Lehre Epikurs versucht daher auch mit aller Anstrengung aus den Beobachtungen und Fortschritten der neueren Naturwissenschaft ihre Stützen und Beweismittel zu gewinnen, und erhebt mit kecker Zuversicht den Anspruch, die nothwendige Folgerung exakter empirischer Beobachtungen zu

seyn. Eben diese Prätention gibt den Behauptungen im Munde ihre neuesten Vertreter für Viele einen blendenden und verlockenden Schein. Es läßt sich aber unschwer nachweisen und ist neuerdings von vielen Seiten geschehen, daß es bei der materialistischen Weltanschauung ganz und gar nicht um empirische Thatsachen, vielmehr um eine schlechte, auf falsche und verwerfliche Prämissen gebaute Philosophie sich handelt, deren Axiome und Glaubenssätze in ihrer Unhaltbarkeit aufzuzeigen, darum stets das erste Geschäft für die kritische Widerlegung des Materialismus seyn wird. Auch die bedeutendsten naturwissenschaftlichen Fachautoritäten haben neuerdings jene behauptete naturwissenschaftliche Stärke des Materialismus für eine illusorische, lediglich auf kecke Behauptungen gestützte erklärt; womit aber freilich die Erkenntniß, daß die seit lange herrschende, mechanische Naturbetrachtung auch ihrerseits ein solches Resultat, wie es im modernen Materialismus vorliegt, nothwendig mit herbeiführen mußte, noch lange nicht zu allgemeinerer Anerkennung gekommen ist. — Als bezeichnenden Ausdruck dieses in naturwissenschaftlichem Gewande auftretenden neuesten Materialismus schließen wir noch einige Sätze aus J. Moleschotts Schriften („der Kreislauf des Lebens“, „Lehre von den Nahrungsmitteln“ u. a.) hier an. Der Stoffwechsel, der Kreislauf des Lebens ist nach ihm das entziffernde Wort der Lösung für alle Räthsel der Welt. „Der Stoff regiert den Menschen ... der Mensch selbst ist lediglich eine Naturerscheinung, ein verschwindendes Produkt und Moment des Kreislaufes des Lebens ... Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung; sein Wille die nothwendige Folge aller dieser Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung erkennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden .... Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs, eine Versetzung des Hirnstoffs; ohne Phosphor kein Gedanke ... auch das Bewußtseyn ist nichts, als eine Eigenschaft des Stoffs ... Im Unnatürlichen liegt die Sünde, nicht im Willen, Böses zu thun.“ Auch hier versinkt dann alle Sittlichkeit im Grabe eines bodenlosen Determinismus, und die Ethik verwandelt sich in eine Speisekarte.

Es konnte nicht fehlen, daß diese Anschauungen in unserer von materiellen Tendenzen so sehr beherrschten Zeit weithin Beifall fanden. In wie hohem Grade dies der Fall, hat sich bei dem jüngsten literarischen Streite für und gegen den Materialismus deutlich gezeigt. Es bedurfte nur einer dreisten, öffentlichen Aussprache der materialistischen Grundgedanken und ihrer letzten Zielpunkte, um sofort klar werden zu lassen, daß es sich bei diesem modernen Materialismus nicht um einzelne Ueberschreitungen in philosophischen und naturwissenschaftlichen Kreisen, sondern recht eigentlich um eine bereits zu einer Macht in der öffentlichen Meinung erstarkte Weltanschauung handle. Zwei Schriften vornehmlich gaben den äußeren Anstoß zu der bald mit größter Lebhaftigkeit geführten, literarischen Discussion. Der Naturforscher Karl Vogt war wiederholt von dem Naturforscher Rudolf Wagner wegen seiner mit aller Rücksichtslosigkeit starken Uebermuthes ausgesprochenen materialistischen Behauptungen angegriffen worden. Die Antwort erfolgte in der Schrift: „Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Rudolf Wagner. Gießen 1855.“ Hatte Vogt bereits früher, namentlich in seinen „Bildern aus dem Thierleben“ die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele verhöhnt, und die sittliche Willensfreiheit mit allen Consequenzen dieses Satzes geleugnet, so wiederholte er in der genannten, wissenschaftlich ebenso werthlosen, als auf die große Masse wohlberechneten „Streitschrift“ jene Behauptungen. Fast gleichzeitig fand der extreme Materialismus auch in der Schrift: „Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein verständlicher Darstellung von Louis Büchner, Frankfurt 1855“ eine entschiedene Vertretung, deren Verfasser sich gleichfalls, wenn auch unter größerem Scheine einer wissenschaftlichen Begründung, in populärem Gewande und nicht ohne „in allgemein verständlicher Darstellung“ die praktischen Zielpunkte des Materialismus anzudeuten, an die Massen wandte. Beide Schriften erlebten in kürzester Frist vier starke

Auflagen. Eigenthümlich und getragen von einem gewissen wissenschaftlichen und sittlichen Ernste hat H. Czolbe („Neue Darstellung des Sensualismus, Leipzig 1855") den Materialismus zu begründen versucht, indem er unter Leugnung aller Kosmogonie die Hypothese einer ewigen Stabilität nicht nur des Universums, sondern auch der Formen aller Einzeldinge aufstellte — der extremste, aber auch entschieden verunglückte Versuch, dem Materialismus eine wissenschaftliche und in sich consequente Begründung zu verleihen. Namentlich die Vogt'sche und Büchner'sche Schrift riefen rasch eine Masse von Gegenschriften, in denen die verschiedensten die Gegenwart durchziehenden, geistigen Strömungen zum Ausdruck kamen, hervor. Mehr denn dreißig sind im Laufe weniger Monate erschienen. Wir nennen einige der namhaftesten. Als die kritisch durchgearbeitetste muß wohl Julius Schaller's „Leib und Seele. Weimar 1855" bezeichnet werden. Aber der Verfasser, im Wesentlichen sich auf dem Standpunkt Hegels bewegend, hat zwar die Widersprüche und Irrationalität des modernen Materialismus treffend aufgezeigt, ohne jedoch in seinen positiven Andeutungen einen pantheistischen Hintergrund überwinden zu können. Eine gründliche und gedankenreiche Polemik wider den Materialismus bietet die Schrift: „Ueber Leben und Stoff von Fr. W. Tittmann. Dresden 1856", deren Verfasser es auch wagt, mehrere der Grundvoraussetzungen der heutigen mechanischen Naturbetrachtung einer Revision zu unterstellen und theilweise entschieden zu bekämpfen. Weit minder tief, doch in mancher Beziehung lehrreich und in anerkennenswerther Weise hat sich ein anderer Naturforscher, August Weber in der Schrift: „die neueste Vergötterung des Stoffes. Gießen 1856" ausgesprochen. Vom Standpunkte des christlichen Theismus J. Frohschammer in der Schrift: „Menschenseele und Physiologie. Eine Streitschrift gegen Carl Vogt. München 1856". Am umfassendsten der Anlage nach und im engsten Anschluß an die christliche Weltanschauung hat wohl der Unterzeichnete in den „Briefen gegen den Materialismus. Stuttgart 1856" die verhandelte Tagesfrage in Angriff genommen, indem er nicht nur auf die Polemik wider den reinen Materialismus sich beschränkte, sondern die ganze dem Christenthume feindliche Zeitströmung in ihren verschiedenen Erscheinungsformen und ihrer inneren Verwandtschaft mit den materialistischen Tendenzen der Gegenwart zu zeichnen und namentlich auch das Verhältniß von Wissen und Glauben näher zu bestimmen versuchte. Man vergleiche aber über diese ganze Literatur des Unterzeichneten: „Kritische Umschau in der materialistischen Streitliteratur" (Evangelische Kirchenzeitung, Juli und August 1856). In hervorragender Weise hat auch neuestens J. H. Fichte in seiner „Anthropologie, Leipzig 1856" die materialistische Doktrin einer gründlichen Kritik und zwar im Zusammenhange eines größeren wissenschaftlichen Ganzen untergestellt. Von materialistischer Seite ist bis jetzt auf alle diese polemischen und kritischen Entgegnungen nichts irgend Bemerkenswerthes erwidert worden, und für den Augenblick dürfen die materialistischen Lehren wenigstens literarisch als aus dem Felde geschlagen betrachtet werden. Bei der Schwäche und Willkühr seiner Grundvoraussetzungen, bei seiner völligen Unproduktivität, da er auch in seiner neuesten Erscheinungsform im Wesentlichen nichts anderes als eine Repristination der Epikureischen Weltanschauung ist, und alle seit Alters gegen diese erhobenen kritischen Einwände auch ihn treffen, sowie endlich bei der in seinen Consequenzen sich ergebenden Auflösung aller Sittlichkeit und Moral konnte es auch nicht gerade schwer fallen, den extremen Materialismus für's Erste zum Schweigen zu bringen. Aber es wäre irrig und bedenklich, um deßwillen die hier fortwährend wie der Gesellschaft überhaupt, so namentlich auch dem Evangelio drohende Gefahr gering zu achten; es wäre vielmehr dringend zu wünschen, daß die Macht des hier drohenden, wenn auch oft noch verhüllten doch äußersten Gegners des Christenthums in allen Confessionen ernstlich in's Auge gefaßt würde. Sowohl die Kirche, wie die wissenschaftliche Theologie werden durch diese immer weiter um sich fressende „Philosophie des Thiers, das aus dem Abgrunde aufsteigt", an die Lösung verschiedener wichtiger Aufgaben dringend gemahnt. Welche diese seyen, hat der Unterzeichnete in seinem Referate über die Frage: „Wie ist

von Seiten der Kirche den Einflüssen des neueren naturwissenschaftlichen Materialismus auf das Volk zu begegnen?" (s. "Verhandlungen des Kirchentages zu Lübeck, Berlin 1856") in Gemeinschaft mit einem Referat Pastor Euen's näher darzulegen versucht.

F. Fabri.

Maternus I., Bischof von Köln, s. Köln.

Maternus, Julius Firmicus, Verfasser einer apologetischen Schrift mit dem Titel: De errore profanarum religionum ad Constantium et Constantem Augustos. Dieselbe wurde erst im Jahre 1562 aus einer, wie es scheint, später ganz verloren gegangenen Mindener Handschrift bekannt gemacht (editio princeps: Argent. 1562, ed. Math. Flacius Illyr.; auch abgedruckt bei *Galländi* Bibl. Patr. V. p. 23 sq., mit Minuc. Felix ed. Gronov., mit Arnobius ed. Oberthuer; besonders herausgegeben von Muenter, Havniae 1826; und neuestens ex recensione Conradi Bursian.). Da keiner der alten Schriftsteller dieses Buchs Erwähnung thut und auch aus ihm selber nichts über seinen Verfasser sich entnehmen läßt, so ist es nicht entschieden, ob es derselbe ist, dem eine andere Schrift astrologischen Inhalts (Matheseos libri VIII) beigelegt wird. Von letztgenannter Schrift, die einen Heiden sicher zum Autor hat, unterscheidet sich erstere durch größere Reinheit des Ausdrucks, so daß, wenn beide Einen und denselben Verfasser hätten, angenommen werden müßte, bei demselben sey mit seiner Bekehrung zum Christenthume ein wesentlicher Fortschritt in stylistischer Reinheit Hand in Hand gegangen. Münter in den Praemonenda seiner Ausgabe entscheidet für zwei ganz verschiedene Verfasser beider Schriften. Der Inhalt der apologetischen Schrift, in welcher sich ein leidenschaftlicher Eifer für das Christenthum kundgibt, würde nicht hindern, in ihrem Verfasser einen Mann zu vermuthen, der früher heidnischer Sachwalter und chaldäischer Sterndeuterei ergeben gewesen wäre. Mit mehr Sicherheit läßt sich aus dem Inhalt der Schrift entnehmen, daß sie zwischen 343—350, etwa um 348 abgefaßt wurde, und daß ihr Verfasser ein eben so entschieden christlicher als gebildeter Mann war, der eine ausgebreitete Kenntniß der Religionen des Alterthums besaß. Zwar fehlt es der Schrift nicht an Anklängen, welche an die früheren Apologeten Arnob und Lactantius, zumeist aber an Cyprian erinnern; gleichwohl ist aber der Gang der Schrift selbst wesentlich verschieden, indem dieselbe nicht sowohl defensiv die Angriffe des Heidenthums gegen das Christenthum abweist, als vielmehr aggressiv den Unverstand und die Verkehrtheit des Polytheismus darzuthun sucht. Maternus bekämpft die heidnische Religion von der euhemeristischen Anschauung aus, erklärt die Entstehung des Göttercultus aus der Vergötterung sterblicher Menschen, deutet jedoch auch manche Mythen als Verzerrungen biblischer Geschichten. Vgl. *Mich. Hertz*, de Firm. Mat. Hafn. 1817. Uebrigens finden wir die Toleranz, welche noch ein Lactantius für alle Religionen fordert, bei Maternus bereits in fanatische Verfolgungssucht verkehrt. Am Schluß seiner Schrift hält er den Söhnen Constantius d. Gr. das Gebot Gottes an Josua, die Kanaaniter auszurotten, zur Nachachtung gegen die Götzendiener vor: Vobis, sacratissimi imperatores, ad vindicandum et puniendum hoc malum necessitas imperatur, et hoc vobis Dei summi lege praecipitur, ut Severitas vestra idolatriae facinus omnifariam persequatur! Maternus huldigt dem für die Kaiser höchst verderblichen Wahn, als ob sie schon dadurch, daß sie die äußerlichen Denkmale des Heidenthums zerstörten, sich als Christen bewiesen und sich der göttlichen Gnade versicherten. Schmeichlerisch ruft er den Kaisern zu: "Nehmt getrost den Tempelschmuck hinweg, verwendet alle Geschenke der Tempel zu Eurem und des Herrn Nutzen. Nach der Zerstörung der Tempel seyd Ihr durch Gottes Macht höher erhoben worden." Vgl. Bähr, die christlich-römische Theol. S. 199 f. **Th. Pressel.**

Mathesius, Johannes, gebürtig aus Sachsen, studirte seit 1528 in Wittenberg, war hier eine Zeitlang Luther's Tischgenosse, wurde 1532 Rektor, 1545 Pastor im Joachimsthal, wo er 1564 starb. Er war majoristisch gesinnt. Denn er war Zeuge des Mißbrauches und des geistlichen Schadens der fleischlich aufgefaßten und ausgebeuteten Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Durch ihn erfahren wir, daß

viele falsche Brüder und Ohrenkrauer, um dem gemeinen Mann zu hofieren, sich unverschämt und mit Nachtheil des Evangeliums vernehmen lassen: „Glaube nur und thue, was du willst, Gutes oder Böses, so schadet es dir nicht, wenn du nur zur Seligkeit berufen bist.“ Daher er meinte, „dies Stück von der Nothwendigkeit der guten Werke solle man in diesen letzten Zeiten wohl merken, da die Liebe in Vielen erkaltet und ungeschickte Prediger dem tollen Pöbel hofieren, alle Zucht und Tugend schmähen, und fromme Prediger mit Ungrund beschuldigen, die da lehren, ein rechter Glaube könne nicht ohne gute Werke seyn, als löseten und vernichteten sie damit die Lehre vom Glauben, dadurch wir allein vor Gott gerecht und selig werden.“ Am Ende seines Lebens litt er schwere und anhaltende geistliche Anfechtungen, die z. Th. darin bestanden, daß ihn der Satan zum Abfall von Gottes gnädiger Barmherzigkeit und dem theuren Blute Christi zwingen wollte, wie er selbst eingesteht, worin allerdings die Andeutung liegt, daß ihm die Handhabung der Rechtfertigungslehre in seiner Kirche große Bedenken verursachte. Mathesius ist vorzüglich bekannt durch seine 17 Predigten vom Anfang, Lehre, Bekenntniß und seligen Abschiede Martini Luthers. Nürnberg 1588 (in neuerer Zeit ist das Biographische aus diesen Predigten ausgeschieden und besonders herausgegeben worden: Mathesius, Joh., das Leben des Dr. Martin Luther's. Mit einer Vorrede von G. H. v. Schubert. Stuttgart.) Aber noch andere Predigten hat er geschrieben, ebenso einen Traktat von der Rechtfertigung, einen Katechismus und mehrere Lieder. Sein Leben hat 1705 ein Nachkomme von ihm, Balthasar Mathesius, deutsch beschrieben. Vgl. über ihn Jöcher's Gelehrtenlexikon und Döllinger, die Reformation II. S. 127.

Mathew, s. Mäßigkeitsvereine.

Mathildis, die heilige, Gemahlin des deutschen Königs Heinrich I., glänzt als ein ausgezeichnetes Vorbild christlicher Frömmigkeit und Tugend in der Geschichte. Ihr Vater war der sächsische Graf Theoderich, welcher, aus der uralten Familie des mächtigen Volksherzogs Wittekind abstammend, durch Reichthum und Adel des Geschlechts ein großes Ansehen unter den Seinigen genoß und mit der schönen Reinilda, der Tochter eines vornehmen Dänen und einer Friesin, glücklich verheirathet, sich einer blühenden Nachkommenschaft erfreute. (Vita Mathildis reg. c. 1; Widukindi res gestae Saxon. I, 31; Thietmari chron. I, 6.). Sie wurde bald der Pflege ihrer Großmutter, der Aebtissin Mathilde im Kloster Herword übergeben. Hier warb um ihre Hand Heinrich, Sohn des Herzogs Otto des Erlauchten, der über Sachsen und Thüringen herrschte. Die Heirath erfolgte im Jahre 909.

Noch drei Jahre erfreute sich der hochbetagte Herzog Otto des ungetrübten Glückes der Neuvermählten und nahm mit herzlicher Freude den wohlthätigen Einfluß wahr, den Mathilde, ungeachtet ihrer Jugend, durch ihren klaren Verstand und ihre edle Gesinnung, durch ihre reine Tugend und erhabene Frömmigkeit über seinen entschlossenen, tapfern und edeldenkenden, aber von heftiger Leidenschaft leicht bewegten Sohn ausübte. Vor ihrer sanften, reinen Weiblichkeit beugte sich der männlich starke, leidenschaftliche Sinn Heinrichs zusehends mit jedem Jahre mehr; sie war es, die ihn in die Schranken der Sittlichkeit und des Rechts durch ihre liebevollen Vorstellungen zurückbrachte, wenn die Heftigkeit seines Gemüthes ihn von der rechten Bahn fortzureißen drohte. Selbst in den verwickelten Verhältnissen des öffentlichen Lebens, die oft schwer auf ihm lasteten, seitdem er nach dem Tode seines ebenso thatkräftigen als staatsklugen Vaters, 912, als Herzog die Herrschaft über Sachsen und Thüringen angetreten hatte und nach dem Tode Konrad's I. zu Anfang des Jahres 919 im Lager bei Fritzlar zum deutschen Könige gewählt war, blieb sie ihm stets die treuste Rathgeberin und Trösterin. Durch ihren Einfluß hauptsächlich gelangte er zu der Festigkeit und Gediegenheit des Karakters, in welchem er sich, je älter er wurde, stets einfach im Leben, freundlich in Worten, besonnen und entschlossen zur That, bescheiden im Glücke, unverzagt im Unglücke, ernst und streng in Gerechtigkeit und Güte zeigte. Ihr thätiges und aufrichtiges Wohlwollen gegen alle Menschen erwarb nicht nur ihr, sondern auch ihm die allgemeine Liebe und

Verehrung des Volkes. „Eine je höhere Macht ihr aber zu Theil ward,“ sagt ihr Lebensbeschreiber (vit. Mathildis reg. c. 5), „desto demüthiger erniedrigte sie sich; und was sehr selten gefunden wird, sie besaß die Ehre der Welt ohne Stolz. Oeffentlich schritt sie einher mit Edelsteinen und Seide geschmückt, aber in ihrem Innern führte sie eine kostbarere Zierde, ein Gott wohlgefälliges Herz, und sie behandelte ihre Untergebenen mit so großer Herablassung und mütterlicher Zärtlichkeit, daß ihr Alle auf gleiche Weise Liebe und Ehrfurcht erwiesen. Was die Welt für wünschenswerth hält, verachtete sie aus Liebe zum Heilande. Sie begehrte weder Reichthum, noch fürchtete sie Armuth; ihre Hand war immer freigebig gegen die Armen und selten leer, wenn von ihr Almosen erbeten wurden. Niemals ging Jemand mit Betrübniß im Herzen zu ihr, der nicht mit Freude wieder von ihr zurückgekehrt wäre, und wer Hülfe suchend zu ihr kam, erlangte gewiß, was er wünschte.“ Gern legte sie auch für Unglückliche, Gefangene und für Verbrecher beim Könige, wenn er zürnte oder strafte, Fürbitte ein und suchte ihn zur Versöhnung und Milde zu stimmen, so daß er oft, wenn er ihre Bitte nicht erfüllen konnte, aus dem Gerichte sich entfernte, um sie zu beruhigen, und den Richtern allein die Entscheidung über dasjenige überließ, was den Gesetzen nach nicht ungestraft bleiben durfte. Aber noch auf manche andere Weise zeigte sich der wohlthätige Einfluß, den sie auf den König ausübte. Auf ihre Veranlassung ließ Heinrich im Kloster Corvei an der Weser den Altar des heiligen Vitus mit Gold und Edelsteinen prächtig ausschmücken. In Merseburg ließ er die Kirche von Steinen erbauen und am 19. Mai 930 einweihen, nachdem er schon mehrere Kirchen zum Heile seiner Seele aus frommer Andacht gestiftet hatte. (Thietm. chron. I, c. 10; Widuk. I, c. 35.) Nicht minder verdankten viele Klöster, die in jenen eisenharten Zeiten als die einzigen Bildungsanstalten, oder als milde Stiftungen und Zufluchtsstätten für Bedrängte aller Art von der größten Wichtigkeit waren, der Anregung der frommen Königin und der thätigen Unterstützung des Königs ihre Entstehung und ihr dauerndes Gedeihen (vita Mathildis reg. c. 7).

Wie sich Mathilde durch ihre Frömmigkeit und menschenfreundliche Gesinnung im öffentlichen Leben auszeichnete, so war sie auch im häuslichen Kreise eine zärtliche, in Freude und Leid sich stets gleiche, treu ergebene Gattin und ihren fünf Kindern, Otto, Heinrich, Bruno, Gerberga und Hedwig, eine liebevolle und sorgsame Mutter. Sie war die Seele des schönen Familienlebens, das den König erheiterte und beglückte, wenn er von den schweren Geschäften der Regierung Erholung suchte. Zum Dank dafür verlieh er ihr durch eine im Jahre 929 ausgestellte Urkunde die königlichen Besitzungen Duderstadt, Nordhausen, Pöhlde bei Herzberg am Harze und Grona bei Göttingen zu ihren Wittwensitzen. An diesen Orten, sowie in Merseburg und in der Pfalz Wirla, unfern Goslar, lebte sie abwechselnd, fast ausschließlich mit der Erziehung ihrer Kinder, mit frommen Andachtsübungen und Werken der Wohlthätigkeit beschäftigt.

Heinrich starb in seiner Pfalz zu Memleben an der Unstrut den 2. Juli 936. Kurz vor seinem Tode rief er die Königin an sein Lager und sprach voll tiefer Rührung zu ihr: „Ich danke meinem Erlöser, Theuerste, daß ich dich nicht überlebe. Kein Mann hat je eine treuere und gottesfürchtigere Gattin gehabt. Habe Dank, daß du oft meinen Zorn besänftigt, mir nützlichen Rath ertheilt, mich von der Unbilligkeit zur Gerechtigkeit geführt und zur Barmherzigkeit gegen die Unterdrückten ermahnt hast. Jetzt empfehle ich dich und unsere Kinder sammt meiner von dem Körper scheidenden Seele dem allmächtigen Gott und der Fürbitte der Auserwählten.“ Sie sollte noch andere harte Prüfungen bestehen, um durch Leiden geläutert aus dem Leben zu scheiden.

Der König Heinrich hatte in seinem Testamente dem ältesten Sohne Otto die deutsche Krone bestimmt und ihn der Wahl des Volkes angelegentlich empfohlen. Dagegen wünschte Mathilde, daß ihr zweiter Sohn Heinrich, den sie von jeher seiner Schönheit und seines einschmeichelnden, gefälligen Wesens wegen mit übertriebener Mutterliebe behandelt und ihren übrigen Kindern vorgezogen hatte, der Nachfolger seines Vaters auf dem Throne werden möchte. Dadurch hatte sie den von Natur stolzen und

eiteln Jüngling in seinen Ansprüchen auf die Herrschaft noch mehr bestärkt und einen Bruderzwist hervorgerufen, der, Jahrelang mit Erbitterung fortgeführt, ihr alle Ruhe und Lebensfreudigkeit raubte. Erst allmälig gelang es ihr, durch ihre anhaltenden Ermahnungen und Bitten die entzweiten Herzen zu versöhnen und ein liebevolles Verhältniß zwischen den Brüdern wiederherzustellen. Nun erst konnte sie sich frohen Herzens den Uebungen der Frömmigkeit und den Werken der Wohlthätigkeit hingeben, und sie that dies bis zur äußersten Selbstverläugnung. Um ihre Andachtsübungen regelmäßig und ungestört verrichten zu können, hatte sie sich in der Nähe der Kirche eine Zelle einrichten lassen, welche sie nicht nur oft mit dem Wohlklange heiliger Lieder von jeglicher Weise und Mannigfaltigkeit erfüllte, sondern aus der sie sich auch in jeder Nacht, wenn sie ein wenig geschlafen hatte, erhob und in die Kirche ging, während Sänger und Sängerinnen sowohl innerhalb der Zelle als vor der Thür und auf dem Wege in drei Abtheilungen aufgestellt waren, die Gottes Huld lobten und priesen. Sie selbst verharrte im Wachen und Beten in der Kirche bis zur Feier der Frühmesse. Darauf besuchte sie in der Nachbarschaft alle Kranke und Schwache, von denen ihr Kunde zugekommen war, und reichte ihnen, was sie bedurften; dann öffnete sie ihre Hand den Armen und nahm Gäste, an denen es niemals fehlte, mit Freigebigkeit auf. Oft schickte sie auch den vorüberziehenden Wanderern, welche sie von ihrer Zelle aus in der Ferne erblickte, das Nöthige hinaus. Zugleich unterwies sie, ohne ihrer königlichen Würde irgend Etwas zu vergeben, alle Diener und Dienerinnen des Hauses in den Geschicklichkeiten und Kenntnissen, welche sie selbst bis zum klaren Verständniß erlernt hatte. (Widuk. lib. III, c. 74.)

Ungeachtet die fromme Königin Alles, was sie in ihrem wohlwollenden Sinne an Kirchen, Klöster, Geistliche und Arme verschenkte, nur von den reichen Einkünften der ihr zum Unterhalte bestimmten Güter nahm, so glaubten doch ihre Söhne Otto und Heinrich, ihre allzu bereitwillige Mildthätigkeit beschränken zu müssen, und da gütige Vorstellungen bei ihr erfolglos blieben, so untersagten sie den Boten, deren sie sich zur Vertheilung der reichen Gaben und Almosen bediente, dies Geschäft bei schwerer Strafe. Mathilde ertrug diese gewaltsame Maßregel in stiller Ergebung, zog sich aber, tief gekränkt, auf ihren Familiensitz Enger in Westphalen zurück, wo sie ein Kloster stiftete. Jedoch schon im folgenden Jahre, als Otto auf seinen Kriegszügen vielfaches Ungemach erlitt, und Heinrich von einer schweren Krankheit heimgesucht ward, übernahm die treffliche Königin E d g i t h a die Vermittlung zwischen den nun milder gestimmten Söhnen und der Mutter. Auf ihr Zureden schrieb Otto einen reuevollen Brief an die Mutter und fügte der Bitte um Verzeihung den Wunsch hinzu, daß sie auf ihre Güter in Sachsen zurückkehren möchte. Gern folgte Mathilde dieser Einladung und kam im Oktober 947 nach der Pfalz Grona, wo der König damals Hof hielt. Otto, von seiner Gemahlin begleitet, eilte ihr entgegen, sprang, als er sie erblickte, vom Pferde und bat vor ihr niederknieend um Vergebung. Auch Heinrich gewann bald durch aufrichtige Ergebenheit die mütterliche Zuneigung wieder (vit. Mathildis regin. c. 12—14). Seitdem wurde die Einigkeit und die Liebe der königlichen Familie durch kein Mißverständniß mehr gestört. Mathilde, in alle ihre Rechte und Güter wieder eingesetzt, wählte die Abtei Quedlinburg, welche sie auf's reichste unterstützte, zu ihrem dauernden Wohnsitze und hoffte hier in stiller Ruhe ihr Leben zu beschließen. Doch wurde dieselbe wenige Jahre nachher, als sie gerade mit dem Baue und der Einrichtung des von ihr gestifteten Klosters in Pöhlde beschäftigt war, auf eine traurige Weise durch den Besuch ihres geliebten, von unheilbarer Krankheit ergriffenen Sohnes Heinrich unterbrochen, der zu ihr gekommen war, um sie in ihrem hohen Alter noch ein Mal zu sehen und jetzt nach einem wehmuthsvollen Abschiede in sein Herzogthum Bayern zurückeilte, wo er zu Regensburg am 1. November 955 starb. Als Mathilde die Trauerbotschaft in Quedlinburg empfing, überzog eine Todtenblässe ihr Antlitz, ihr Körper begann heftig zu zittern und ihr Blick ruhte lange Zeit unbeweglich auf ihrem Gebetbuche, bis ein Strom von

Thränen ihrem Schmerze einige Linderung verschaffte. Dann rief sie die Nonnen des Klosters zusammen, um mit ihnen in der Kirche zu beten, und sagte seufzend, indem sie ihr Haupt über das Grab des Königs senkte: „O wie bist du doch so glücklich, mein Gemahl, daß du diesen Schmerz nicht erlebt hast! Bisher habe ich mich über deinen Tod immer noch durch dein Ebenbild, deinen Sohn, trösten können; nun ist auch dieser Trost dahin!“ (vit. Mathildis c. 16.) Alle ihre Gedanken und Gefühle waren von jetzt an ausschließlich auf Gott und den Heiland gerichtet. Sie stiftete nicht nur zum Andenken des Verstorbenen das Marienkloster in seinem Geburtsorte Nordhausen, sondern sagte sich nun auch gänzlich von der Welt los, vertauschte ihre königlichen Kleider mit einem einfachen Trauergewande und gestattete fortan nicht mehr, daß in ihrer Nähe ein weltliches Lied gesungen wurde. Ihre treuste Dienerin in diesen Tagen der Trübsal war die edle Richburga, welche später von ihr zur ersten Aebtissin des Nonnenklosters in Nordhausen ernannt und als solche vom Kaiser Otto bestätigt wurde. Hatte die allverehrte Frau schon längst ihr größtes Vergnügen darin gefunden, den Armen wohlzuthun und den Nothleidenden zu helfen, so wurde dies jetzt bei ihr eine leidenschaftliche Beschäftigung; nie fühlte sie sich zufriedener und glücklicher, als wenn sie ihr großes Wohnzimmer von ihnen angefüllt sah und den ermüdeten Wanderern die Füße waschen konnte. An allen Orten, an welchen sie den Winter über verweilte, ließ sie in verschiedenen Gebäuden und selbst unter freiem Himmel hell lodernde Feuer unterhalten, damit sich Arme an denselben erwärmen und die Verirrten durch ihren Glanz zurecht finden könnten. Wenn sie ausfuhr, entweder um ihren Körper in der freien Luft zu stärken, oder um eine weitere Reise zu machen, so nahm sie in ihrem Wagen eine Menge Wachslichter mit, die sie bei den Bethäusern, an denen sie vorüber fuhr, vertheilte. Ebenso ward jeder dürftige Wanderer, der ihr begegnete, mit Obst und anderer Speise erquickt. Selbst auf die Thiere erstreckte sich ihre mildthätige Fürsorge. Neben den Andachts- und Wohlthätigkeitsübungen gewährte ihr theils die Sorge für die von ihr gestifteten Klöster, theils die Erziehung und die kindlichen Spiele ihrer Enkel und Enkelinnen die meiste Unterhaltung und Aufheiterung. Der Frohsinn der Kinder söhnte auch ihr reines Gemüth nach so manchen trüben Erfahrungen mit dem Leben allmählich wieder aus, und freudig vernahm sie die Nachricht, daß ihr Sohn Otto am 2. Febr. 962 vom Pabste Johann XII. in der Kathedrale des heiligen Petrus zu Rom zum römisch-deutschen Kaiser gekrönt sey und seinen siegreichen Rückzug nach Deutschland angetreten habe. Daher entschloß sie sich, demselben trotz ihres hohen Alters im Mai des Jahres 965 mit ihren beiden Enkeln, dem jungen Könige Otto und dem Sohne des Herzogs Heinrich von Bayern, bis Köln entgegen zu reisen. Hier saß seit dem Jahre 953 ihr jüngster Sohn Bruno als angesehener Kirchenfürst auf dem erzbischöflichen Stuhle; hierher kam auch auf der Mutter Einladung ihre Tochter Gerberga, die verwittwete Königin von Frankreich, mit ihren Söhnen, dem Könige Lothar und dem jüngeren Karl. Es war ein Familienfest, gefeiert von den Mitgliedern eines Geschlechtes, welches zu den erlauchtesten und hochherzigsten des deutschen Volkes gehörte. Viele geistliche und weltliche Fürsten des Reiches waren Zeugen des Bandes inniger Liebe, das die hochverehrte Mutter des Stammes und ihre Kinder und Enkel umschlang. Sechs Jahre darauf starb sie in dem Nonnenkloster zu Quedlinburg. Als sie den Tod herannahen sah, bat sie die Anwesenden, vor ihrem Bette eine grobe Decke über den Fußboden auszubreiten, sie daselbst niederzusetzen und ihr Haupt mit Asche zu bestreuen. So verschied sie im Gebet unter den sanften Gesängen der Nonnen und Geistlichen am 14. März 968 und wurde ihrem Wunsche gemäß während eines feierlichen Trauergottesdienstes an der Seite ihres Gemahls bestattet.

Quellen: Vita Mathildis reginae, von einem Mönche unter der Regierung des Kaisers Heinrich II. in den Jahren von 1002—1012 verfaßt; beste Ausgabe bei den Bollandisten unter dem 14. März, und bei *Pertz*, M. G. H. Scriptt. T. IV, p. 282—302; *Widukindi*, res gestae Saxonicae ed. Waitz bei *Pertz*, M. Scriptt.. T. III, p. 408—467;

Thietmari, Chronicon ed. Lappenberg bei *Pertz*, M. Scriptt. T. III, p. 723—871. — Luden, Gesch. des deutschen Volkes, Bd. VI, S. 362 ff. G. H. Klippel.

Mattathias, s. Hasmonäer.

Matthäus, Apostel und Evangelist. 1) In den sämmtlichen Apostelverzeichnissen Matth. 10. Mark. 3. Luk. 6. und Apg. 1. erscheint einer unter den Zwölfen mit Namen *Ματθαῖος*. Matth. 10, 3. wird er noch überdem bezeichnet als *ὁ τελώνης*. Von seiner Zollstätte am See Tiberias hatte ihn Jesus zum Apostelamte berufen, Matth. 9, 9., und bei diesem Anlasse mit vielen seiner Standesgenossen freundlich verkehrt. Da Mark. 2, 14. und Luk. 5, 27 ff. unter den ganz gleichen Verumständungen, auch im nämlichen Zusammenhang die Berufung eines Levi berichten, dagegen in ihren Verzeichnissen keinen Levi aufführen, so kann nicht (mit Herakleon, Origenes, Grotius, Michaelis, zuletzt Sieffert und Ewald) an der Identität des Levi und Matthäus gezweifelt werden. Vielmehr steht zu vermuthen, in Anlehnung an die Sitte, die uns auch bei Petrus und Paulus entgegentritt, habe er in der Nachfolge Jesu seinen ursprünglichen Personennamen Levi an den des Matthäus getauscht; wobei unentschieden bleibt, ob dieser letztere nach der übrigens gewöhnlichsten Ableitung auf מַתְיָה, *Θεόδωρος*, zurückgehe. Sein Vater wird Mark. 2, 14. Alphäus genannt. Weil nun der Vater des jüngern Jakobus ebenfalls Alphäus hieß, so haben ohne zureichenden Grund von Euthymius Zigabenus bis auf Credner Einzelne auch hier nur eine Person finden wollen.

Matthäus gehört zu denjenigen Aposteln, welche nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern auch in der Ueberlieferung verschwinden. Das N. T. bietet keine Nachrichten über seine Schicksale und sein Wirken. Was die kirchlichen Schriftsteller an solchen gewähren, ist zum Theil nicht eben unwahrscheinlich, bewegt sich aber zum andern Theil dann wieder in unlösbaren Widersprüchen. Anhänger einer strengen Ascetik (Clem. Al. Paedag. 2, 1.) soll er nach der Himmelfahrt Jesu den Hebräern während eines fünfzehnjährigen Aufenthalts zu Jerusalem das Evangelium verkündet haben. (*Κήρυγμα Πέτρου* bei Clem. Al. Strom. 6, 15. Apollonius bei Eusebius 5, 18; Iren. adv. haer. 3, 1; Euseb. 3, 24.) Nach Eusebius (vgl. Orig. bei Euseb. 3, 1. u. Hieron. catal. 4) wandte er sich sodann andern Völkern zu. Welche es gewesen seyen, — ob die Aethiopier (Rufin. H. E. 10, 9. Socrat. H. E. 1, 19. Abdiae hist. apost. 7 in Fabricii Cod. apocr. 1, 636 sqq.). die Macedonier (Isidor. Hisp. de sanct. 77), die Syrer am Euphrat (Simeon Metaphrastes), die Perser (Ambros. in Ps. 45), die Parther, die Meder oder die *ἀνθρωποφάγοι* des Nikephorus Kallisti h. e. 2. 41, welche man nachher in Amerika suchen wollte, dies zu bestimmen blieb den Spätern aufbehalten. Selbst um seinen Tod weiß einzig die Sage. Das Martyrium, welches die griechische und lateinische Kirche feiern, tritt erst nach Herakleon, Clemens, Origenes und Tertullian, im Widerspruch mit ihren Notizen, in die Tradition ein. S. Mart. Rom. 21 Sept. *Florini* exercitatt. histor. philol. 23 sqq. *Perionii* vitae Apostol. 114 sqq. *Cave*, Antiquitt. ap. 553 sq. Credner, Einl. 1, 59.

2) Mit der Würde des Apostels verbindet Matthäus diejenige eines Evangelisten. Denn es bildet eine der ältesten, unwidersprochenen und bestbeglaubigten kirchlichen Ueberlieferungen, daß von ihm eine in hebräischer Sprache geschriebene Evangelienschrift verfaßt worden sey. Schon Papias bei Euseb. 3, 39. bezeugt: *Ματθαῖος μὲν ουν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (al. *συνετάξατο*)· *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος*. Ebenso heißt es bei *Irenaeus* haer. 3, 1. (Euseb. 5, 8.): *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου*. Von dem Zeitgenossen des Irenäus aber, dem alexandrinischen Katecheten Pantänus, erzählt Eusebius 5, 10. allerdings weniger bestimmt und als Sage: missionirend sey er zu den Indiern, d. i. wohl den südlichen Arabern gekommen, wo er bei Einigen das Evangelium Matthäi vorgefunden habe, — *οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι*

τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν· ἥν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον. Gestützt auf die Tradition berichtet sodann Origenes bei Eus. 6, 25: *ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτὲ τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.* Sich selber ein hebräisches Exemplar zu verschaffen scheint ihm freilich nicht gelungen zu seyn. S. Comm. in Matth. tom. 15 ad 19, 19; Desgleichen erklärt Eusebius mit dürren Worten 3, 24: *Ματθαῖος πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ᾽ ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ᾽ ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* Vgl. ad Marin. Quaest. II. bei Mai, Script. vet. nov. coll. 1, 64 seq.: *λέλεκται δὲ ὀψὲ τοῦ σαββάτου παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.* Daß die Bemerkung zu Ps. 78, 2. bei Montfaucon Coll. patr. gr. 1, 466 (*Ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκείᾳ ἐκδόσει κέχρηται*) damit wohl verträglich ist und die *οἰκεία ἔκδοσις* nur auf den hebräischen Text gehen kann, braucht kaum mehr dargethan zu werden. Abermals die nämliche Angabe steht bei Cyrill von Jerusalem, Catech. 14. und öfters bei Epiphanius, der haer. 30, 3. vgl. 51. noch besonders hervorhebt: *Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Endlich versichert auch Hieronymus Catal. 3.: Matthaeus evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesarensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazarenis, qui in Beroa, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In der Hauptsache nicht verschieden lauten seine einschlägigen Aeußerungen: Proleg. in Matth.; Praefat. in IV. Evv. ad Damas.; Epist. ad Damas. Paris IV, 148; ad Hedib. ib. 173; Comm. in Jesaj. III. 64; Comm. in Oseam, 134.

Was kann nun mit Grund gegen diese einhellige Tradition eingewendet werden, der auch die jüngern Kirchenväter, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustin, die syrische Kirche (Assem. Bibl. or. III. 1, 8.), Scholien zu Handschriften u. s. w. beitreten, zumal es dem sprachlichen Karakter der Schrift von ihrem ersten Worte an, dem סֵפֶר תּוֹלְדֹת 1, 1, keineswegs an Spuren des hebräischen, resp. aramäischen Ursprungs mangelt? Es ist bekannt, mit welcher Angelegentlichkeit sie seit dem Zeitalter der Reformation von den katholischen Theologen gegen die Apostolicität des kanonischen Evangeliums ausgebeutet worden ist. Bereits Baronius meinte: cum est controversia in textu latino Evangelii Matthaei, non provocandum est ad textum graecum — — uno de fonte quaerendum est, Hebraico textu scilicet. Und *Nat. Alb. de Versé*, Tombeau du Socinianisme p. 167, behauptete geradewegs: il est certain, que ce que nous appellons présentement l'Evangile de St. Matthieu, n'est *qu'une traduction fort suspecte*, St. Jeromé nous apprenant, que l'Evangile hébreu de St. Matthieu était fort différent du grec. Umgekehrt nahmen nach dem Vorgange von Erasmus und Cajetan nahezu alle Protestanten (Oekolampad, Calvin, namentlich Flacius, dann Beza, Gerhard, Heidegger, Charmier, Calov, Hottinger, Clericus, Kortholt, Lightfoot, Majus, Fabricius) Partei für die Ursprünglichkeit des griechischen Matthäus. Si Hebraice Evangelium Matthaeus scripsisset, pro eo conservando et Dei providentia et ecclesiae industria perenniter vigilasset indubie! Ungeachtet aller Anstrengungen, die seitdem von den entgegengesetztesten Gesichtspunkten aus durch Wetstein, Masch, Schubert, den Katholiken Hug, Paulus, Fritzsche, Theile, Schott, Credner, Neudecker, Kuhn, de Wette, Baumgarten-Crusius, Harleß, Bleek, Ewald, Ritschl, Hilgenfeld, Köstlin u. A. gemacht worden sind, erweist sich jedoch keines der vorgebrachten Argumente als irgend bedeutend genug, um unserm griechischen Evangelium den Karakter der Originalität vindiciren zu können. Sondern vom historischen Standpunkt aus bleibt gar keine andere

Wahl als die einfache Anerkennung der von der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an so constant und so unzweideutig bezeugten Thatsache, daß der Apostel Matthäus seine Evangelienschrift für sein Volk in dessen Nationalsprache, in der auch der Herr selber geredet hatte, d. h. also aramäisch geschrieben habe. So urtheilen denn auch Rich. Simon, Mill, Michaelis, Marsh, Storr, Corrodi, J. E. Ch. Schmidt, Hänlein, Eichhorn, Bertholdt, Ziegler, Kuinöl, Gratz, Olshausen, Feilmoser, Sieffert, Guerike, Klener, Ebrard, Baur, Thiersch, Delitzsch, Meyer u. A.

3) Eine hievon völlig verschiedene Frage ist die nun allerdings äußerst verwickelte nach dem Verhältniß des hebräischen Originals zum kanonischen Matthäus-Evangelium. Die Urschrift selber ist nun einmal nicht mehr vorhanden. Die wenigen Nachrichten aber, die wir von ihr besitzen, sind auffallender Weise theils zu unbestimmt, theils zu fragmentarisch, als daß wir uns ein hinlänglich sicheres Bild von dem Inhalte, dem Umfange und der ganzen Beschaffenheit derselben entwerfen könnten. Zwar haben unter den Alten Manche den hebräischen Matthäus für identisch gehalten mit dem oft erwähnten Ἐυαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους (Iren. haer. 1, 26. 2. 3, 11. 7. Hieron. c. Pelag. 2 u. ad Matth. 12, 13), das auch unter dem Namen τὸ ἑβραϊκὸν oder Evangelium der Ebioniten, der Nazaräer, der zwölf Apostel auftritt, und überdem dem griechischen Evangelium nach Petrus sehr nahe gestanden haben muß. (Hegesipp b. Eus. 4, 22. Orig. ad Matth. 13, 54. Euseb. 3, 25. 27. 39. Hieron. cat. 1, 41; lib. 6. Comm. in Ezech. 18; adv. Pelag. l. 3. Theodoret, haeret. fab. 2, 2. Epiph. 29, 9. 30. 30, 3. 13.) Hiezu mochte in der That im zweiten Jahrhundert noch ungleich mehr Berechtigung vorliegen als dann später. Allein nicht nur stellen Origenes, tract. 8 in Matth. 19, 19, Eusebius 3, 25 und Hieronymus (de vir. ill. 3 u. 2; ad Mich. 7, 6), der sich auf seine Augenzeugenschaft berufen kann, jene Identität entschieden in Abrede. Sondern auch aus den noch erhaltenen, ziemlich zahlreichen Bruchstücken (s. *Fabricius*, Cod. apocr. 1, 355 sqq. Kirchhofer, 448 ff. de Wette, Einl. Credner 1, 395 ff.) erhellt ebensosehr die Differenz dieser judenchristlichen Evangelienliteratur von unserm kanonischen Texte auf der einen, als deren Verwandtschaft mit ihm auf der andern Seite. Die wechselnden und unter sich abweichenden Berichte der kirchlichen Schriftsteller, zusammengehalten mit sonstigen Indicien, scheinen auf eine Grundschrift zu deuten, welche in Folge von allerlei Veränderungen allmählig in den genannten Schriften das Gepräge auseinandergehender Recensionen erhielt. Insoweit legt sich allerdings die Vermuthung nahe, sie möchten bloße, mit dem Judenchristenthum selber sich stufenweise depravirende Abwandlungen des ursprünglichen Matthäus seyn. Indem sie hiemit an ihrem Theile das Daseyn des hebräischen Matthäus bestätigen, zugleich auch das frühe Verschwinden desselben begreiflicher machen, läßt sich hingegen aus ihnen seine Urgestalt nicht erkennen.

Gleicherweise reicht unsere Kenntniß vom Hebräer-Evangelium insbesondere und von seinen Schicksalen lange nicht aus, um auf Grund derselben das kanonische erste als eine durch verschiedene Modifikationen hindurchgegangene und hier endlich fixirte Uebersetzung, oder als eine sonstige, sekundäre Epitome davon ausgeben zu dürfen (Schneckenburger, Schwegler, Baur). Die Angaben über das Hebräer-Evangelium sprechen vielmehr gegen diese Annahme. Denn sie erblickt ohne zureichenden Beweis im Hebräer-Evangelium die Arbeit des Matthäus, die es höchstens in seiner anfänglichen Grundlage gewesen seyn kann. Es steht ihr die allgemeine Versicherung entgegen, daß unser Matthäus direkte Uebersetzung aus dem hebräischen Original, und nicht eine letzte Redaktion der Uebersetzung des pseudepigraphischen Hebräer-Evangeliums sey. Sie macht die endliche Verwerfung des letztern neben der Anerkennung des erstern zum unlösbaren Räthsel. Sie muß die Anführungen bei Justin aus dem Hebräer-Evangelium ableiten, während sie auf unsern Matthäus oder Lukas weisen. S. Semisch, Denkwürdigk. Justins; Delitzsch, 472 ff.; Hilgenfeld und Ritschl in den theol. Jahrb. 1850 u. 1851; Köstlin, 121 ff.

4) Bieten demnach die apokryphischen Evangelienschriften der judenchristlichen Richtungen die gesuchte Auskunft für die Lösung des vorliegenden Problems nicht dar, so muß nun weiter untersucht werden, ob der kanonische Text die Merkmale einer unmittelbaren und vollkommen sinngetreuen Uebersetzung aus dem hebräischen Original des Apostels an sich trage? Rührt er wohl gar von Matthäus selber her, oder ist er zum wenigsten unter seiner Mitwirkung und mit seiner Genehmigung zu Stande gekommen, wie J. C. Schwarz, Bengel, Schott, Olshausen, ferner Sieffert, Guerike und Ebrard vermuthet haben? Diese Frage muß verneinend beantwortet werden. Die Schrift, wie wir sie besitzen, kann schwerlich als die Aufzeichnung eines Augenzeugen betrachtet werden. Nicht als ob den sämmtlichen Argumenten, welche die Kritik für diese Behauptung zu häufen pflegt, beweisende Kraft zukäme. So kann die vermißte Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung in der geistigen Individualität, in der der Reflexion zugekehrten Natur des Apostels ihren Grund haben. Die Verlegung mancher Aussprüche und Redetheile aus ihrem ursprünglichen in einen ihnen fremdartigen oder weniger angemessenen, ungeschichtlichen Zusammenhang darf als Folge der eingehaltenen Realordnung angesehen werden. Auch aus der Beschränkung des Berichts über die Wirksamkeit Jesu auf Galiläa und die Uebergehung der jerusalemischen Festreisen, aus dem Fehlen der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus u. dgl. resultirt noch keineswegs mit Nothwendigkeit, es habe der Verfasser nicht um sie gewußt. Aehnlich verhält es sich mit den sogenannten mythischen und apokryphischen Bestandtheilen des Evangeliums, mit der Vorgeschichte, dem Versuchungsberichte, selbst mit den vielbesprochenen Erzählungen vom Stater und von dem Hervorgehen der Heiligen aus ihren Gräbern in der Todesstunde des Herrn, und mit der amtlichen Bewachung seines Grabes. Denn jene erstgenannten Relationen können auf apostolische Augenzeugenschaft gar nicht Anspruch machen wollen. Zum andern mögen diese Angaben dem Kritiker verdächtig erscheinen; aber nie wird ihm gelingen, ihre Ungeschichtlichkeit zur Evidenz zu bringen. Schon bedenklicher muß uns die gruppenweise Vorführung der Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu in ihrer Verbindung mit den sehr zahlreichen Zeitangaben stimmen. Obwohl bei der vorwiegenden Sachordnung die aneinanderreihende Zusammenstellung des Gleichartigen keinerlei Instanz abgibt, lassen es dagegen die überall eingestreuten, theilweise sehr genauen Zeitbestimmungen in einer Continuität der Abfolge erscheinen, wie sie mit der Abfassung durch einen Augenzeugen nicht wohl verträglich ist. Z. B. 8, 1. 5. 14. 18. 23. 28. 9, 1. 9. 14. 18. 27, oder 12, 38. 46. 13, 1. 36. Eben dahin gehören die wiederkehrenden Schlußformeln am Ende von längern Reden, welche von der Voraussetzung ausgehen, es seyen dieselben in dem hier mitgetheilten Umfange gesprochen worden. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1. Vollends aber schließen unsern Berichterstatter von der persönlichen Theilnahme an den daherigen Begebenheiten die unauflöslichen Discrepanzen mit dem vierten Evangelium aus, dessen Apostolicität sich fortwährend gegen alle Angriffe behauptet: die Berufung der ersten Jünger 4, 12. 18 ff. u. Joh. 1, 35 ff. 3, 23 ff., vielleicht die bekanntlich bestrittenen Bestimmungen des letzten Mahls und des Todestages Jesu, die Bezeichnung des Verräthers 26, 23 ff. u. Joh. 13, 26 ff., die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern zu Jerusalem, welche unserm Evangelisten nach 28, 10. 16. vgl. 26, 32. unbekannt zu seyn scheinen, so wie die beiden Esel 21, 2, 7. nach Sach. 9, 9. und das ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον 27, 34. nach Ps. 69, 22.

5) Daß dessen ungeachtet der kanonische Text eine Uebertragung aus dem Aramäischen sey, versichert Hieronymus cat. 3. in einer Weise, aus der deutlich hervorgeht, wie sehr er seiner Sache sicher ist. Er hebt ausdrücklich hervor, der Uebersetzer sey nicht hinlänglich bekannt, und erst Spätere bezeichnen als solchen den Jakobus, Bruder des Herrn (die pseudo-athanasianische Synopsis c. 76) oder den Johannes (Theophylakt, Prolog. in Matth. und Unterschrift des Cod. regius 2871). Auch deutet er nirgends an, daß zwischen dem hebräischen Matthäus, von dem er eine Abschrift

fertigte, und unserm griechischen eine erhebliche Differenz gewaltet habe. Die nämliche Voraussetzung gibt sich bei Eusebius in den oben angeführten Stellen zu erkennen. Somit würde folgen, daß jene hebräische Schrift, woraus der kirchliche Matthäus geflossen ist, schon nicht mehr das unveränderte Werk des Apostels gewesen sey. Gleichwohl muß für das kanonisch gewordene Evangelium, und demnach auch für dessen hebräische Grundschrift, ein Verhältniß äußerst naher Verwandtschaft zum authentischen Matthäus statuirt werden.

Zu dieser Annahme nöthigt zunächst die Stellung, welche die alte Kirche zu unserm ersten Evangelium einnimmt. Nirgends verräth sich auch nur der leiseste Zweifel an seiner Aechtheit. So sehr sie sich seines hebräischen Ursprungs bewußt bleibt, bedient sie sich desselben von frühe an nicht anders, als ob sie an ihm das Original selber besäße, was doch bei einem wesentlichen Auseinandergehen beider nicht füglich geschehen konnte. Sogar der Name *κατὰ Ματθαῖον* verlangt hier um so größere Beachtung, als kein denkbares Interesse vorlag, die Schrift gerade auf einen derjenigen Apostel zurückzuführen, dessen Wirksamkeit keine sichern Spuren in der Geschichte der Kirche hinterlassen hatte. Ziemlich unzweideutige Beziehungen und Anspielungen auf einzelne Stellen begegnen uns schon bei Barnabas (Matth. 20. 16. 22, 14. 27, 34. u. a.), bei Polykarp (c. 2. 6 u. 7), beim Verfasser der ignatianischen Briefe (ad Polyc. 2, Matth. 10, 16; Smyrn. 1, Matth. 3, 15 u. a., wo sich übrigens auch Spuren des Hebräer-Evangeliums finden). Das Zeugniß des Papias, auf das wir sogleich zurückkommen, scheint nicht nur das Vorhandenseyn, sondern auch den allgemeinen Gebrauch des griechischen Textes vorauszusetzen, obwohl darüber auch anders geurtheilt wird. Nach Epiph. haer. 24, 5. sodann hätte sich Basilides des Mißbrauchs von Matth. 7, 6. schuldig gemacht, und von seinem Sohne Isidorus merkt Clem. Alex. Strom. 3, 1. eine Erklärung über Matth. 19, 10—12. an. Ferner kommen Allegationen vor bei Valentin (Hug, Einl. 1, 97), bei den Valentinianern (Iren. adv. haer. praef. und 1, 1, 3. 6. 14. 20; 1, 3, 2. 5. Tertull. de carne Christi, 20), im Briefe des ältern Ptolemäus an Flora (Epiph. 33, 3 ff.). Allem Anscheine nach hat Celsus gleichfalls das Evangelium gekannt. Weit reicher fließen die Beweise von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an bei Justin, bei Athenagoras, Hegesipp und Theophilus von Antiochien. Tatian benutzte unsere vier Evangelien, wie er denn bei Clem. Strom. 3, 12. Matth. 6. 19. wörtlich citirt. Marcion läugnete, daß Christus die Worte Matth. 5, 45. gesprochen habe. Vrgl. Tertull. adv. Marc. 2, 7. 4, 7. 3, 2. 12 f. Aus diesen Angaben geht hervor, daß nach dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts Matthäus bereits in seiner gegenwärtigen Gestalt vorgelegen habe, um die Mitte desselben dann ziemlich allerwärts in der Kirche verbreitet und unbedenklich als apostolische Schrift genommen worden sey. Hiebei verdienen überdem besonders noch folgende Aussprüche besondere Beachtung. Irenäus, adv. haer. 3, 11, 8: *Ματθαῖος τὴν κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει, λέγων· Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβίδ, υἱοῦ Ἀβραάμ. Καὶ τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν.* Humanae formae igitur hoc Evangelium: propter hoc et per totum Evangelium humiliter sentiens et mitis homo servatus est. *Tertullian,* de carne Christi, 20: idem dicit Matthaeus originem Domini decurrens ab Abraham usque ad Mariam, Jacob, inquit, generavit Joseph, virum Mariae, ex qua nascitur Christus." Vrgl. c. 22 und adv. Marc. 4, 2 u. 5: eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum caeteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus: Joannis dico et Matthaei etc. Clem. Alex. Srom. 1, 341 ed. Sylb., wo er aus dem Evang. *κατὰ Ματθαῖον* 1, 17 citirt. Peschito. Euseb. 3, 24. 25 u. Demontr. ev. 3, 5.

Mit diesem apostolischen Ansehen des griechischen Evangeliums in der alten Kirche stimmt sein innerer Karakter wohl überein. Denn müssen wir in einem gewissen Betracht seine Abfassung durch einen Apostel bestreiten, so fehlt es hinwieder keineswegs an Merkmalen, welche entschieden auf eine apostolische Grundlage hinweisen.

Durch nichts läßt sich darthun, daß das hier Gebotene seinen wesentlichen Momenten nach dem geschichtlichen Hergang widerstreite und in ihm nicht der substantielle Inhalt der evangelischen Geschichte vorliege. Kein anderes Evangelium bewegt sich so unmittelbar auf der historischen Basis, innerhalb welcher das Christenthum in die Welt eintrat; keines stellt es in dieser anfänglichen Verflochtenheit, in diesem genetischen Zusammenhang mit dem damaligen Judenthum, in dieser positiven Beziehung sowohl als negativen Gegenstellung zu ihm dar. In ihrer anschaulichen Frische haftet den Aussprüchen Jesu gegen die Verkehrungen der gesunden Frömmigkeit unter seinem Volke, den Beleuchtungen specieller Trübungen des religiösen Lebens, der Polemik gegen den Pharisäismus und dessen Vertreter in unverkennbarster Weise der Stempel der Originalität an, S. 5, 20—43. 6, 2. 16. 23, 8—10. In dem Maße als die evangelische Geschichte den Schauplatz ihrer Entstehung überschritt, mußten gerade derartige Partien, denen nur dort ihr volles Interesse beiwohnen konnte, in der Ueberlieferung zurücktreten. Vrgl. 5, 40 nach 2 Mos. 22, 25 f. und Luk. 6, 29; 19, 28. — Auch muß eingeräumt werden, daß unser Evangelium ganz dazu angethan ist, auf den Leser den Eindruck eines **Originals** zu machen, wie dieß am besten von **Credner** dargethan worden ist. In durchaus einheitlicher Weise zieht sich durch die gesammte Schrift die nämliche schriftstellerische Eigenthümlichkeit. Die Anlage erweist sich nicht weniger planmäßig, als sich die Darstellungs- und Sprachweise constant bleibt. Der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, den Mark. und Luk. nie brauchen, steht hier 32 Mal, *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder *οὐράνιος* 22 Mal, *τότε* als Bindewort 90 Mal, *συντελεία τοῦ αἰῶνος* 5 Mal und außerdem nur Hebr. 9, 26., *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν* fast regelmäßig bei Citaten, bei den Andern nie u. s. w. S. **Wilke**, Rhetorik. 446 f. Schon insofern konnte der Angriff auf die **Aechtheit der zwei ersten Kapitel** und die dadurch beabsichtigte Beseitigung „einer übernatürlichen Zeugung Jesu" (Williams, Stroth, Heß, Eichhorn u. A.) nicht glücklich ausfallen. Denn während sie nach Epiph. haer. 30, 13 allerdings im Evangelium der Ebioniten fehlten, steht für die angefochtenen Stücke nicht allein die Gesammtheit der handschriftlichen Dokumente ein, sondern sie haben eben auch das stylistische Gepräge und die Anschauung von der Person Jesu mit dem übrigen Evangelium so sehr gemein, daß die durchgehende Identität ihres Bearbeiters und Uebersetzers, resp. Verfassers sich nicht bezweifeln läßt. Selbst die sich scheinbar widersprechenden Aussagen über die jüdisch partikularistische Beschränkung (15, 24. 10, 5. 19, 28.) und die universelle Bestimmung (8, 10 ff. 21, 33 ff. 24, 14. 31. 28, 19.) der Sendung Christi, in denen man theils successive Entwicklungsformationen des Urchristenthums, theils eine den Heiden feindselige Haltung des Evangeliums erblicken will, bilden weder gegen seine innere Einheit noch auch gegen seine apostolische Ursprünglichkeit eine gültige Instanz. Indem sie nämlich in völliger Angemessenheit zu den thatsächlichen Verhältnissen den Fortschritt vom anfänglichen und bloß provisorischen Partikularismus zum wesentlichen Universalismus berühren, setzen sie so wenig zwei sich gegenseitig aufhebende Principien, daß vielmehr beide Reihen von Aussprüchen recht wohl auf den Herrn selber zurückgehen können.

6) Also Matthäus hat aramäisch geschrieben. Unser Evangelium aber ist keine einfache, diplomatisch genaue Uebertragung seiner Arbeit, sondern **aus einer aramäischen Evangelienschrift hervorgegangen, welche ihrerseits mit dem ursprünglichen Matthäus in sehr naher Beziehung gestanden haben muß.** Wiewohl wir nun gestehen müssen, daß damit der Sachverhalt noch keineswegs befriedigend aufgehellt ist, so fürchten wir, eine besonnene Kritik werde sich so ziemlich bei diesem Resultat beruhigen müssen. Freilich, eine sehr ansehnliche Zahl bedeutender Theologen (Schneckenburger, Lachmann, Credner, Weise, Wieseler, Baumgarten-Crusius, Ewald, Köstlin, Reuß, Meyer u. A.) haben nach dem Vorgange von **Schleiermacher** (Stud. und Krit. 1832, und Werke I, 1, 361 ff.) aus dem oben angeführten Zeugniß des **Papias** die Folgerung gezogen, es habe Matthäus eine *σύνταξις τῶν λογίων*

sc. κυριακῶν, d. h. bloß eine geordnete, höchstens von einigen unentbehrlichen Notizen durchzogene Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Christi geschrieben. Durch allmählige Hinzufügung der geschichtlichen Partien habe sodann diese apostolische Spruch- oder Redensammlung im Schooße der hebräischen Christen zuletzt diejenige Gestalt erhalten, in der sie uns jetzt übersetzt im Evangelium vorliegt. Allein die Richtigkeit dieser Deutung ist sehr zu bezweifeln, und wir halten dafür, daß für die entgegengesetzte Auffassung, wonach unter den λόγια auch der evangelische Geschichtsstoff zu begreifen ist, triftigere Gründe sprechen.

Die Anführung der papianischen Aussage bei Eusebius lautet: Περὶ δὲ τοῦ Ματθάιου ταῦτα εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Anlangend a) den Ausdruck λόγια, so kann er nach der lexikalischen Bedeutung des Worts ohne Widerrede so viel als Reden, Aussprüche, bezeichnen. Hingegen läßt sich eben so wenig in Abrede stellen, daß er in seiner Anwendung auf die λόγια des Herrn die mit den Reden innigst verflochtenen historischen Beziehungen mitumfassen, und demnach auch von der Erzählung der Offenbarung Christi in ihrer geschichtlichen Haltung überhaupt gebraucht werden könne. Wie nahe dieser Sprachgebrauch lag, zeigen schon Röm. 3, 2 und Hebr. 5, 12. Auch die Weise, wie Luk. 1, 4 sich des Wortes λόγοι bedient, verdient Beachtung. Hug's Nachweisung (Gutachten 33), daß unter λόγια die Kirchenväter, und namentlich Irenäus, öfters die kanonischen Schriften verstehen, sollte wenigstens nicht so vornehm abgefertigt werden, obschon wir es dabei allerdings mit Späteren zu thun haben. Der Titel λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, welchen Papias seiner eigenen Schrift vorsetzte, streitet ungeachtet der bloßen Uebersetzung desselben bei Hieronymus durch sermonum Domini explanatio so wenig dagegen, daß er im Gegentheil der letztern Auffassung von λόγια eher günstig erscheint. Denn daß das Werk auch Geschichtliches enthalten habe, zeigen die Fragmente bei Routh, relig. sacr. 1 p. 3; daß aber solche geschichtliche Mittheilungen nur zur ἐξήγησις, nicht zu den λόγια zu zählen seyen, muß als eine unerwiesene Behauptung bezeichnet werden. Hat Papias eine Commentation zum evangelischen Geschichtsmaterial und eine Zusammenstellung dessen unternommen, was ihm die unverdächtige Tradition an die Hand gab, so bedeuten ihm die λόγια κυριακά sicher nicht Redestücke allein. b) Handelt es sich nun darum, welche von den zwei möglichen Bedeutungen zu den Worten des Papias besser passe, so darf nicht übersehen werden, daß die Lesart συνετάξατο die weniger beglaubigte ist. Es bleibt somit sehr fraglich, ob Papias die Arbeit des Matthäus als eine σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν karakterisirt habe. Noch bedenklicher steht es um die ohnehin zweifelhafte Berechtigung, in seinem Zeugniß über Matthäus eine Gegenüberstellung zu dem οὐ τάξει über Markus zu erblicken, und jenes durch Zuziehung von diesem zu erläutern. Offenbar nur auf die Sprache, nicht auf die Beschaffenheit des Markus, nicht auf den inhaltlichen Umfang der apostolischen Schrift, bezieht sich der Bericht. Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Bevor eine beglaubigte und anerkannte Uebersetzung in Umlauf gekommen war, — dies ist der Sinn des zweiten Gliedes — verdollmetschte und paraphrasirte in hellenistischen Kreisen Jedermann den hebräischen Text, so gut er es eben verstand. Vrgl. Neander, K.G. 2. Aufl. 1, 522. Angenommen übrigens, es hätte Eusebius wie zuvor Irenäus, welchem noch der ganze Zusammenhang bei Papias, nicht bloß diese aphoristische Stelle vorlag, — unter den λόγια nicht das Evangelium verstanden, sowie es sowohl auf ihn als auf uns gekommen ist; dann wäre es rein undenkbar, daß er die wesentliche Differenz zwischen diesem und jenen λόγια nicht sollte angemerkt haben, wenn anders eine solche bestand und zu seiner Kenntniß gelangt war. Konnte ihm in diesem Fall doch unmöglich entgehen, daß er durch die Art der Einführung des papianischen Berichts in seinen Lesern, die nur an den kanonischen Matthäus denken konnten, eine irrige Vorstellung erwecke. c) Vollends

entscheidend ist das Zeugniß über Markus. Weit entfernt, daß dort der Inhalt seines Evangeliums im Unterschied und Gegensatz zu den bloßen λόγια als τά ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἤ λεχθέντα ἢ πραχθέντα angegeben würde, heißen vielmehr diese λεχθέντα und πραχθέντα unmittelbar nachher selber τὰ κυριακὰ λόγια, oder doch οἱ κυριακοὶ λόγοι. Denn abermals ist die Lesart unsicher. Markus schrieb οὐ τάξει τὰ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα; denn er hatte eben nicht den Herrn selber gehört, sondern war der Hermeneut des Petrus, welcher nach Mitgabe des jeweiligen Bedürfnisses lehrte, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων oder λόγων. Mit andern Worten: τὰ ὑπὸ του Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα begreift nicht mehr und nicht weniger in sich als τὰ κυριακὰ λόγια oder οἱ κυριακοὶ λόγοι. Hienach ändert das Zeugniß des Papias nichts an dem dargelegten Ergebniß. Wie dies auch von Lücke, Kern, Hug, Frommann, Harleß, Ebrard, Baur, Lange, Delitzsch, Thiersch u. A. geltend gemacht worden ist, wußte er von keiner Apostelschrift, die in einer kleinern oder größern Ansammlung von lauter Redestücken bestanden hätte. Dem Gedanken an eine solche kommt nur der Werth einer kritischen Hypothese zu, welche die Erklärung der angeblichen Thatsache schuldig bleibt, daß ein Apostel für die Gemeinde Reden und Aussprüche aufgezeichnet haben soll, die in der Isolirung von ihrer geschichtlichen Veranlassung sich größtentheils dem Verständniß entziehen mußten.

7) Mit dem eingehaltenen Standpunkt scheint sich nun auch die räthselhafte Beschaffenheit der alttestamentlichen Citate, welche man schon zu Gunsten der hebräischen sowohl als der griechischen Originalität angerufen hat, am besten zu vertragen. Obwohl sich ein durchaus festes, durchgängiges Gesetz nicht entdecken läßt, so verrathen doch vorzugsweise gerade diejenigen ihre Unabhängigkeit von der LXX und eine direkte Benutzung des Grundtextes, welche dem Erweise der Messianität Jesu dienen sollen, und daher keine willkührliche Behandlung gestatteten (2, 6. 15. 18. 23. 4, 15. 16. 8, 17. 12, 18—21; dann 1, 23. 22, 37.). Umgekehrt treffen die Allegationen innerhalb der Reden Jesu, wo der Schreibende freiere Hand hatte, häufiger mit der LXX zusammen (13, 14. 15. 15, 8. 9. 19, 5. 21, 16. 42. 22, 44; zum Theil auch 4, 4. 6. 7. 10). Die erste Klasse spricht also für die hebräische Abfassung des Evangeliums, deren Gepräge zu verwischen dem Uebersetzer unmöglich gemacht war, wenn er nicht in Ungereimtheiten verfallen wollte. Bei den Citationen der zweiten Art kam es dagegen auf die Fassung des einzelnen Ausdrucks meist weniger an. Dem mit den Alexandrinern vertrauten Uebersetzer war es demnach unbenommen, sich bald mehr durch den ihm vorliegenden Text des Matthäus, bald mehr durch die ihm geläufige Wendung der LXX leiten zu lassen.

8) Für die Bestimmung der Abfassungszeit bietet die Tradition keine ganz zuverläßigen Daten. Nach Irenäus 3, 1 (vrgl. Euseb. 5, 8) hat Matthäus während des Aufenthalts der Apostel Paulus und Petrus in Rom geschrieben. Die Angabe des Eusebius: ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, hat Vieles für sich, trifft zudem mit Irenäus wohl nahe zusammen, läßt sich jedoch aus Mangel an anderweitigen Nachrichten nicht genau fixiren. Weiter nennen Eusebius von Cäsarea im Chronikon das Jahr 41, Kosmas Indikopleustes, Christ. topogr. l. V, die Zeit unmittelbar nach der Steinigung des Stephanus, Theophylakt und Euthymius Zigabenus das achte, das Chronik. Alex. und Nikephorus Kallisti das fünfzehnte Jahr nach der Himmelfahrt. — Sehen wir uns zu einer Unterscheidung zwischen der apostolischen Originalschrift und dem heutigen Texte im oben entwickelten Sinne genöthigt, so entbehren wir für die Ausmittlung der Abfassungszeit der erstern aller festen Anhaltspunkte. Daß des Matthäus weder Gal. 1. und 2, noch auch im Verlaufe der Apostelgeschichte Erwähnung geschieht, ist nach keiner Seite hin beweisend. Indeß darf kaum über den von Irenäus angedeuteten Zeitpunkt heruntergegangen werden. Denn als Paulus zum letzten Mal Jerusalem besuchte, scheint er von den Säulen der Kirche nur noch den Jakobus getroffen zu haben. Wenige Jahre später fiel auch diese letzte dahin (Joseph. Antiq. 20, 9, 1). Den übrigen Apo-

stein mag bald darauf auch Matthäus gefolgt seyn. Erst mit seinem Weggang aber mußte sich das Bedürfniß nach einem geschriebenen Evangelium für die jerusalemischen und palästinensischen Christen fühlbar machen, womit wir demnach annähernd eben in den Anfang der sechsziger Jahre gewiesen wären. — Das Alter unserer neutestamentlichen Schrift, abgesehen von der Frage nach der Uebersetzung derselben, läßt sich nur aus ihrem eigenen Inhalt erforschen. Und da kann der Parenthese 24, 15: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, die Markus ebenfalls hat, so wenig eine Andeutung enthoben werden als dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως. Aus 27, 8. und 28, 15. ergibt sich nur im Allgemeinen, es müsse seit dem Hingang des Herrn ein beträchtlicher Zeitraum verflossen seyn. Die Stelle 23, 35. (vgl. Luk. 11, 5.) muß selbst auf den Fall nicht über die Eroberung Jerusalems heruntergerückt werden, daß der Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου mit dem von Josephus B. J. 4, 6, 4 erwähnten υἱὸς τοῦ Βαρούχου (andere Lesart: Βαρισκαίου) zusammenfallen sollte, und nicht vielmehr an den auch vom Hebräer-Evangelium gemeinten Zacharias 2 Chron. 24, 50 ff. gedacht werden müßte, dem durch Verwechslung der Vater des bekannten Proph. Zach. 1, 1 (LXX, ὁ τοῦ Βαραχίου, vrgl. Joseph. Antiq. 9, 8, 3) beigegeben ward. Wohl aber setzt 5, 23. den Fortbestand des jüdischen Tempelcultus voraus. Deßgleichen darf behauptet werden, daß nach dem Jahr 70 das Gericht über Jerusalem und die Parusie bestimmt auseinander gehalten worden wären, als dies Kap. 24. geschieht, und daß es insbesondere nicht mehr möglich gewesen wäre, die abschließende Katastrophe 24, 29. durch die bloße Zeitbestimmung εὐθέως der vorgängigen anzureihen. Vrgl. auch 10, 23. Wie folglich das hebräische Evangelium über die Zerstörung Jerusalems zurückgeht, so mochte die mit ihr beginnende Desorganisation der judenchristlichen Gemeinden schon kurze Zeit nachher das Bedürfniß nach einer griechischen Uebersetzung, und in Verbindung mit dieser das allmählige Verschwinden der Grundschrift veranlassen.

Die Herausgabe seiner Arbeit bewerkstelligte Matthäus nach Hieronymus in Judäa, nach dem Chronicon paschale u. A. in Jerusalem selber. Die Notiz hat nichts wider sich, wiewohl sie nicht aus aktenmäßigen Quellen geflossen ist, sondern nur als begründete Vermuthung ihrer Urheber gelten kann. Ohne Berechtigung schließen Delitzsch und Köstlin aus 19, 1. auf die Abfassung im Ostjordanland, da εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας, πέραν τοῦ Ἰορδάνου offenbar vom Standorte der vorausgesetzten Reiseroute aus geschrieben ist.

9) Wie es schon die Sprache mit sich bringt, auch bereits von den Kirchenvätern bemerkt wird (Iren. 3, 1. Origenes, Comm. in Joan. T. VI, c. 17 u. bei Euseb. 6, 25. Euseb. 3, 24. Hieron. cat. 3), war das Evangelium auf palästinensische Judenchristen berechnet. Seine literarische Besonderheit trägt sehr deutliche Spuren von dieser anfänglichen Bestimmung an sich. Die Bekanntschaft mit den jüdischen Sitten und Einrichtungen, mit der Geographie und Topographie des heiligen Landes wird vorausgesetzt, wo Lukas und besonders Markus sich zur Beifügung erläuternder Notizen bewogen fühlen. Vgl. Mtth. 15, 1. 2. u. Mrk. 7, 1 ff.; παρασκευή 27, 62 u. Mrk. 15, 42. Luk. 23, 54 ff. Joh. 19, 14. 31. 42.; ebenso Mtth. 27, 57; 8, 28. u. Luk. 23, 51. Die Zeitbestimmungen sind der jüdischen, nicht wie bei Lukas der allgemeinen Weltgeschichte entnommen. Jerusalem führt den solennen Namen der heiligen Stadt, 4, 5. 27, 53. vgl. 5, 35. Die etymologische Beziehung 1, 21. (vgl. Sirach 46, 1.), sowie der typische Gebrauch, der 2, 23. vom Ausdrucke נֵצֶר in Jesaj. 11, 1. gemacht wird, sind nur Solchen verständlich, welche die Kenntniß des Hebräischen und der messianischen Weissagung in der Fassung des Grundtexts oder der aramäischen Paraphrase besitzen. Uebertragungen wie 1, 23; 27, 33. 46. sind auf Rechnung des Uebersetzers zu bringen, dessen Unternehmen durch sich selber das Bedürfniß bekundet, das Evangelium auch den hellenistischen Judenchristen zugänglich zu machen. Ueberhaupt tritt uns hier die Auffassung und Darstellung der evangelischen Geschichte entgegen, wie sie sich naturgemäß aus dem Standpunkte des national-jüdischen Bewußtseyns, und für diesen, ergeben mußte.

Eben so unzweideutig drängt sich der Zweck des Matthäus-Evangeliums auf, mit dessen Durchführung hinwieder sein eigenthümliches Gepräge innig verflochten ist. Auch ist man, wenn wir mehr untergeordnete Modifikationen bei Seite lassen, in der Anerkennung desselben von Alters her fast immer einig gegangen. Es soll nämlich für Christen aus dem Judenthum durch Aufzeigung der erforderlichen Kriterien, in gruppenweiser Vorführung seiner erlösenden und beseligenden Erweisung, der umfassende Nachweis geleistet werden, daß Jesus der verheißene Messias sey. Iren. adv. haer. 3, 1. Opp. 1, 347. Euseb. 3, 24. Hieron., in Mtth. praef. u. de vir. ill. 8. Theophylakt, comm. in Mtth. prooem. Jesus ist Davids Sohn und Abraham's Same (1, 1. vergl. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.; 21, 9. 15.); wird zu Bethlehem von einer Jungfrau geboren (1, 22; 2, 6); muß als der neugeborne König vor Herodes nach Aegypten fliehen 2, 15. 18.); wächst in Nazareth heran (2, 23.); hat an Johannes seinen Vorläufer (3, 3; 11, 10.); wirkt im verachteten Galiläa (4, 14 ff.); heilt als erbarmungsreicher Wunderthäter die Elenden des Volkes (8, 17; 12, 17 ff.); bedient sich des parabolischen Lehrvortrags (13, 14 f. 35.); hält seinen messianischen Einzug zu Jerusalem (21, 5. 16.); wird von seinem Volke verworfen (21, 42.); gefangen genommen und von seinen Jüngern verlassen (26, 31. 56.). — Alles gemäß den Weissagungen der Schrift. Vgl. noch 27, 9.; 35. Gleicherweise nimmt er auch zum Gesetz die Stellung des Vollenders ein. Den Verderbnissen des pharisäischen Satzungswesens stellt er dessen absolute Norm entgegen. Ueberhaupt macht seine Lehre den Anspruch, der zusammenschließende Inbegriff von Gesetz und Propheten zu seyn (5, 17—19; 7, 12; 22, 40.). Sowohl äußerlich als innerlich in wahrhaft organischem Zusammenhange mit den theokratischen Entwickelungen unter seinem Volke, wird er als der von diesen postulirte, vollendete Abschluß, als der real gewordene Zielpunkt der alttestamentlichen Gottesoffenbarungen gefaßt. Er ist der vergleichungslose Prophet, der sühnende Priester, der allgewaltige Himmelskönig, der in dieser Einheit seines Wesens die Verklärung der typenhaften Oekonomie des alten Bundes zum universellen Reiche der Himmel herbeiführt. Aber gerade weil in seiner Person die thatsächliche Verwirklichung der göttlich-gewirkten Hoffnung Israels zur Erscheinung gelangt ist, so muß sich zwischen ihm und den Entartungen des traditionellen Judenthums von Anfang an ein unausgleichbarer Konflikt herausbilden, der in seiner endlichen Verwerfung gipfelt. Es spricht sich darin der durchherrschende Karakter des Evangeliums aus: die allseitige Erfüllung der israelitischen Messiasidee in der Person und Geschichte Jesu, hineingestellt in den sich steigernden Gegensatz zu der Erscheinung des damaligen, verweltlichten Judenthums.

In der Aneinanderreihung der einzelnen Begebenheiten läßt sich der Evangelist nicht sowohl durch die Zeitfolge, als durch eine dem dargelegten Zwecke entsprechende Sachordnung leiten. Er pflegt das Gleichartige meist in größern Gruppen, und vielfach ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Zusammenhang, vorzuführen. In dieser Anordnung des Materials nach sachlichen Motiven hat man die Erklärung für die zweimalige Wiederkehr einzelner Aussprüche zu suchen. S. 5, 29 f. u. 18, 8 f. 5, 32. u. 19, 9; 5, 33—37. u. 23, 16—22; 10, 38 f. u. 16, 24 f. Nicht in die nämliche Reihe gehören 11, 14. u. 17, 12; 17, 12 u. 21, 21. Vollends ist es zu gewagt, die Erzählungen 9, 27—30., vgl. 20, 29—34; 9, 32—34., vgl. 12, 22 ff.; 12, 38., vgl. 16, 1 als einfache „Doubletten“ zu behandeln.

Im Weitern können wir ähnlich wie bei Marcus drei Hauptabschnitte unterscheiden: I. die Vorgeschichte, Kap. 1—4; II. die messianische Wirksamkeit Jesu in Galiläa, Kap. 5—18; III. Fortgang seiner Wirksamkeit in Judäa und Jerusalem, und Abschluß derselben in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, Kap. 19—28. Sieht man von dieser, nicht durch den Evangelisten, sondern durch den Gang seiner Mittheilungen indicirten Theilung ab, so stellt a) die sog. Vorgeschichte dasjenige zusammen, was an Daten und traditionellen Begebenheiten aus der Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu geeignet erscheint, ihn als theokratischen

König des Gottesreiches zu beglaubigen. Es folgt b) die Bergpredigt, Kap. 5—7, welche in authentischen Aussprüchen den ethischen Grundgehalt der Lehre Jesu sowohl in seiner Einheit mit der sittlichen Idee des alten Bundes als in seinem Gegensatz zu ihren zeitlichen Verkümmerungen im Judenthum darlegt, aber in dieser Form und in dieser äußern Verbindung nicht gesprochen seyn kann; c) ein geschichtlicher Abschnitt, Kap. 8 u. 9 akoluthistisch angelegt, durch welchen die vielseitige Bethätigung der heilenden Wunderkraft Jesu zur anschaulichen Darstellung gelangt, mit einer pragmatischen Reassumirung am Schluß; d) die Erweiterung seiner Lehrthätigkeit in der ersten Aussendung der Jünger, Kap. 10, wobei die ihnen mitgetheilte Instruktion sich zu einem Inbegriff dessen gestaltet, was er ihnen überhaupt an besondern Weisungen und Winken eröffnet hat. e) Hieran schließt sich Kap. 11 u. 12 die Schilderung des hervorbrechenden Konflikts zwischen ihm und dem Geiste seines Volks, sowie die der thatsächlichen Auseinandersetzungen mit diesem Geiste: voran die Botschaft des Täufers, dann der Wehruf über die galiläischen Städte, die Anfeindungen der Pharisäer wegen der Sabbathsheilungen, ihre Lästerung und Zeichenforderung; f) ein Cyklus von sieben Gleichnissen, Kap. 13, in denen die Entwicklung vom Himmelreich verhüllt geboten wird; g) eine fernere Zahl von Stücken, Kap. 13, 53—16, 12, für die nur die Steigerung des Widerspruchs gegen Jesum in wachsenden Kreisen und die dadurch veranlaßte, abermalige Ausdehnung seines Wirkungskreises einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu gewähren scheint (seine Vaterstadt, Herodes, Schriftgelehrte und Pharisäer von Jerusalem, Pharisäer und Sadducäer im Allgemeinen). h) Verhandlungen, Offenbarungen und Anleitungen im Schooße der Jünger, Kap. 16, 13—18, 35, zum Theil im Blick auf die künftige Gemeinde gehalten, zu Anfang in das Gebiet des Vierfürsten Philippus jenseits des Jordans verlegt. i) Reise aus Galiläa nach Judäa, Kap. 19 u. 20, die in etwelcher Analogie mit dem Reisebericht des Lukas selbst wieder ein Corollarium von Verhandlungen und Darlegungen über die Ordnung der Ehe, das Anrecht der Kinder an Jesum, die unumgängliche Verläugnung des irdischen Besitzes und die Vergeltung der Entsagungen in seinem Dienste, das Verhältniß von Arbeit und Belohnung, sammt deren Bedingung bildet. Der Abschnitt endet mit der Heilung zweier Blinden bei Jericho. k) Jetzt tritt zuvörderst der Contrast zwischen dem Geiste Christi und den Trägern des verrotteten Judenthums in seiner vollen Schärfe hervor (messianischer Einzug in Jerusalem, Reinigung des Tempels und Festsetzung in ihm, symbolische Verfluchung des Feigenbaums, Frage der Hierarchie nach der Vollmacht Jesu, parabolische Lehrvorträge, die sich um den Unglauben der Nation und ihrer Häupter, um seine Verwerfung und das dadurch bedingte Gericht drehen, versteckte Anläufe der Herodianer, Sadducäer und Pharisäer); hierauf erfolgt der förmliche Bruch, wie er sich in der großen Strafrede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten ausspricht, Kap. 21—23. l) Endlich bringen Kap. 24 u. 25 die eschatologischen Reden und Gleichnisse im engern Sinn, darin der Menschen-Sohn sich als Herr und Richter der Welt zeichnet, bis wir ihn zuletzt, Kap. 26—28, auf seinem Leidensgang zu seiner Vollendung und an die Schwellen seiner königlichen Herrlichkeit begleiten.

Den Stoff nach allgemeinen Gesichtspunkten in der Weise in's Einzelne und Einzelnste zu disponiren, wie dies z. B. von Lange im Bibelwerk versucht worden ist, mag für das theologische Verständniß ersprießlich seyn. Wollte jedoch der Exeget sich einreden, damit die vom Evangelisten intendirte Gliederung aufgefunden zu haben, so gäbe er ohne Zweifel einer argen Täuschung Raum. Vollends ist es mehr sinnig als wahr, wenn Delitzsch in der Anlage der Schrift eine Nachbildung des fünftheiligen Pentateuchs erblickt.

10) Das weitaus schwerste Problem der ganzen Evangelienfrage, ja der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft überhaupt, liegt in dem harmonistischen Verhältniß des Matthäus-Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern, besonders zu Markus,

zusammengehalten mit den ältesten Ueberlieferungen über unsere Schrift. Welche riesenhafte Arbeit die protestantische Theologie im laufenden Jahrhundert bereits an diesen Knoten gewendet hat! Und dennoch findet sie sich seiner Lösung kaum um einen Schritt näher gerückt. Im Artikel über Markus Bd. IX. S. 44 haben wir gesehen, daß es nicht angehen will, diesen in Abhängigkeit zu setzen vom ersten Evangelium. Aber auch das erste Evangelium kann nicht als eine simple, etwa aus der evangelischen Tradition bereicherte Erweiterung des Markus betrachtet werden*), solange seine apostolische Grundlage nicht in Abrede gestellt werden kann. Hätten Lukas und Markus schon bei seinem ersten Entwurfe vorgelegen, so bliebe zwar immerhin möglich, daß sich der Verfasser seinem besondern Zwecke gemäß für die nunmehrige Vertheilung des Stoffs nach sachlichen Gesichtspunkten entschieden hätte. Es dürfte also auch nicht sehr auffallen, daß er in den Reden Elemente verbindet, die bei Lukas und zum Theil bei Markus in einem völlig verschiedenen, meist ursprünglichern Zusammenhang stehen, noch auch, daß er in der Abfolge der Stücke von Kap. 5 bis 13 so bedeutend von ihnen abgeht. Hingegen könnte er unter dieser Voraussetzung doch nicht erzählen, wie er es gethan hat; er könnte dann nicht durch die Art, wie er die einzelnen Abschnitte verknüpft, den Schein erwecken, als ob er chronologisch fortschreite, und als ob die aufgenommenen Reden im vorliegenden Umfange gehalten worden wären. Unter diesen Umständen erscheint es stets noch als das Wahrscheinlichste, es sey unser gegenwärtiges Evangelium hervorgegangen aus einer, nach keiner Seite hin wesentlichen, aramäischen Bearbeitung der aramäisch verfaßten Schrift des Apostels Matthäus, bei deren nachherigen Uebersetzung theils die auch den Ausdruck bestimmende Tradition, theils die Benützung des Markus, die theilweise Verwandtschaft mit diesem letztern bewirkt habe. Das kirchliche Alterthum, welches dem Matthäus constant die erste Stelle unter den kanonischen Evangelien anweist (Irenäus bei Euseb. 5, 8. Clem. Alex. bei Euseb. 6, 14. Orig. bei Eus. 6, 25. Euseb. 3, 24. Epiph. Haer. 51, 4. Hieron. de vir. ill. 3), streitet nicht mit dieser Auffassung. Denn sofern die apostolische Grundschrift in Betracht gezogen wird, behält sie ihr volles Recht. Aber auch abgesehen davon dürfte die Frage aufgeworfen werden, ob unser Evangelium seine Stellung im Kanon in der That seiner frühern Entstehung, oder in Analogie mit den paulinischen Briefen nicht eher seiner gesammten Haltung, seinem Inhalte und seiner Anlage verdanke, wonach es sich vor den andern eignet, ein übersichtliches Gesammtbild von der Erscheinung Jesu Christi in ihrem organischen Zusammenhang mit den geschichtlichen Beziehungen der Zeit zu vermitteln. In dieser Richtung behauptet es wenigstens auch seitdem im Umkreise der Kirche fortwährend den ersten Rang. Genug, je mehr man zu künstlichen Mitteln, zu einem „ältesten Evangelium,“ zu einem „Buche der höhern Geschichte,“ und wie die Titel dieser imaginären Quellen alle heißen, seine Zuflucht nimmt, in desto höherm Maße fällt man der geschichtlichen Willkür anheim, desto größere Verwirrung richtet man an. Der heutige Stand der Evangelienkritik fordert aber nichts so sehr, als daß die Kritiker wieder einmal recht nüchtern werden, und erbarmungslos alle Hypothesen über Bord werfen, die nur in der subjektiven Anschauungsweise der Einzelnen wurzeln. **Güder.**

Matthäus von Bassi, s. Capuziner.

Matthäus Blastares, s. Blastares.

Matthäus Paris, der bekannte englische Chronist, wurde geboren zu Anfang des 13. Jahrhunderts, und trat 1217 in den Cluniacenser-Orden zu S. Alban. Er war einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, Dichter, Redner, Theologe, besonders

*) Eigen sind ihm K. 1. u. 2; K. 5—7 zum größten Theile; 9, 27—36; 10, 15. 37—40; 11, 28—30; 12, 11. 12. 15—21. 33—38; 13, 24—30. 36—52; 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27; 18, 15—35; 19, 10—12; 20, 1—16; 21, 10 f. 14—16. 28—32; (22, 1—14); 23, 8—14; 23, 15—22; 24, 42—25, 46; 27, 3—10. 62—66; 28, 11 ff.

aber Historiker. Pabst Innocenz IV. sandte ihn nach Norwegen, um das Kloster Holm und andre zu reformiren; bei König Heinrich III. stand er in großem Ansehen und erhielt von ihm mehrere Privilegien für die Oxforder Universität. Er starb 1259. Außer den Lebensbeschreibungen der Stifter des Klosters von S. Alban und mehrerer Aebte desselben hat man von ihm eine von 1066 bis 1259 reichende Geschichte Englands; die von ihm dem Könige überreichte Handschrift wird noch im British Museum aufbewahrt. Bis 1235 hat jedoch Matthäus Paris sich begnügt, die Chronik des Roger von Wendover abzuschreiben; nur das Folgende ist von ihm, und als Erzählung gleichzeitiger Begebenheiten eine Hauptquelle, nicht nur für die damalige Geschichte Englands, sondern theilweise auch für die Kirchengeschichte der Zeit. William Rishanger, Mönch desselben Klosters, hat das Werk bis 1273 fortgeführt. Es ist unter dem Titel Historia anglica major bekannt, da Paris selbst einen Auszug, Historia minor, daraus gemacht hat. Die erste Ausgabe wurde von dem Erzbischof von Canterbury, Matthew Parker, 1571, besorgt; die beste ist die von Wats, London, 1640, Fol. und öfter. S. *Oudin*, Scriptores eccles., 3, 204 u. f. **C. Schmidt.**

Matthiesen, s. Münster, Wiedertäufer in.

Maulbeerfeigenbaum (ficus sycomorus L.). Dieser Baum, den Blättern und dem äußern Ansehn nach dem Maulbeerbaum ähnlich, jedoch in's Feigengeschlecht gehörend, wird in der Bibel häufig erwähnt unter dem Namen שִׁקְמָה (der im A. T. nur im Plur. vorkommt), *συκόμορος, συκομορέα* oder *συκομοραία*, wofür indessen LXX, Joseph. (Antt. 8, 7, 4), hie und da auch die Klassiker *συκάμινος* gebrauchen, welches eigentlich den wirklichen Maulbeerbaum bezeichnet, den auch Luther überall gesetzt hat, wie auch die Vulg. an einigen Stellen „morus" übersetzt. Dieses unsichern griech. Sprachgebrauches wegen ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob Luk. 17, 6. *συκάμινος* den eigentlichen Maulbeerbaum bedeute, der in der That in Palästina ebenfalls sich findet, wenn auch nicht so häufig wie die Sykomore, vgl. Tobler, Denkblätter a. Jerusalem S. 103 f., oder ob dort ungenauer der Maulbeerfeigenbaum gemeint sey, den doch sonst Lukas (19, 4.) richtig mit *συκομορέα* bezeichnet; letzterer Umstand möchte für die erstere Erklärung von Gewicht seyn. Die Sykomore, als deren Vaterland Aegypten galt, weßhalb Plin. H. N. 13, 14. den Baum ficus aegyptia nennt, vgl. Diod. 1, 34; Psalm. 78, 47., wuchs und wächst noch heute häufig in Palästina und Syrien (2 Chr. 1, 15; 9, 27. Theodoret ad Jes. 9, 9.: *συκαμίνων ἡ Παλαιστίνη πεπλήρωται*), z. B. bei Gaza, Jope, Ramleh, Beirut, ja das heutige Haifa, ursprünglich eine phönizische Stadt, hieß geradezu *Συκαμίνων πόλις*, Strabo 16. S. 758; *Relandi*, Palaest. p. 1024, Forbiger in Pauly's R.E. VI, 2 S. 1526; Ritter's Erdkunde Bd. XVI. S. 42. 52. 579. 581. 589. 613. 723 f.; XVII. S. 474 ff. Der Baum liebt einen trockenen Boden und kommt in Ebenen und Niederungen am besten fort (s. 1 Kön. 10, 27. 1 Chr. 27, 28., nach welcher Stelle David in der Schephela ganze Waldungen von Sykomoren besaß), fehlte daher z. B. in Ober-Galiläa (Mischna Schebiith 9, 2 mit der Erklärung der jerusalem. Gemara: „signum..*camporum* sunt sycomori," s. bei *Reland*, Pal. p. 306 und Ritter a. a. O. XVI. S. 689). Der knotige Stamm wird beträchtlich (40—50 Fuß) hoch (Dioscorid. 1, 181.), weßhalb er zum Vorhaben des Zachäos sich gut eignete (Luk. 19, 4.); seine vielen, weit sich ausbreitenden Aeste haben schöne grüne Blätter; die unmittelbar am Stamm und den größeren Aesten sitzenden, gelblich aussehenden, an Gestalt und Geruch den Feigen ähnlichen, süßen Früchte (Strabo XVII. S. 823) werden von geringen Leuten gegessen (Amos 7, 14. und dazu Rosenmüller und *Norden*, voyage dans l'Egypte I. p. 86), müssen aber, um zur Reife zu kommen und süß zu werden, mit dem Nagel oder einem scharfen Instrument geritzt werden, worauf sie in wenigen Tagen reif sind (Theophrast. hist. plant. 4, 2. Athen. II. p. 51 u. Amos l. l.). Der stets belaubte Baum trägt mehrmals, bis siebenmal im Jahre, Früchte. Sein leichtes, aber außerordentlich dauerhaftes, fast unverwesliches, namentlich im Wasser sich haltendes, Holz wurde vorzüglich als Bauholz gebraucht (Jes. 9. 9; Mischna Chelaim

6, 4. Baba men. 9, 9.) und in Aegypten zu den Mumienkasten verwendet. Der Stamm wird sehr dick und mehrere Jahrhunderte alt. Vgl. *Abdollatif*, mém. ed. Sacy p. 11 et 83 sqq.; Hasselquist's Reise, S. 535 ff.; *Celsius*, hierobot. I., p. 310 sqq.; *Warnekros*, hist. natur. sycom. im Repertor. f. bibl. Lit. XI. u. XII.; Burckhardt, arab. Sprichw., S. 143. 313.; Winer's R.W.B.; Oken's N.G. III, 3. S. 1560. **Rüetschi.**

Maulbronn, ehemaliges Cistercienser-Kloster im Bisthum Speyer, in Folge einer Schenkung des Freiherrn Walther von Lomersheim von Bischof Günther von Speyer in wilder, von Räubern heimgesuchter Gegend 1148 gegründet, bald zu großem Reichthum gelangt, theils durch die Freigebigkeit seiner Donatoren, theils durch den Fleiß seiner Mönche. Die Vogtei sollte nach Friedrichs I. und anderer Kaiser Schutzbriefen beim Reich verbleiben, kam aber im 14. Jahrhundert durch Kaiser Karl an die Pfalz; 1504 eroberte Herzog Ulrich von Württemberg das Kloster und behauptete es. Bei Einführung der Reformation bestimmte es Ulrich zuerst zum Aufenthalt derjenigen Mönche aus den württembergischen Klöstern, die katholisch bleiben wollten; unter Herzog Christoph aber wurde das Kloster 1557 gleichfalls reformirt, erhielt einen evangelischen Abt und eine der württembergischen Klosterschulen. Eines der vier aus den alten Klosterschulen erwachsenen niedern theologischen Seminarien hat noch jetzt dort seinen Sitz.

Die christliche Kunstgeschichte zählt den im Ganzen noch wohlerhaltenen Bau — Kirche, Kreuzgänge, Vorhalle, Refectorium — zu den schönsten Denkmälern des romanisch-germanischen oder sog. Uebergangs-Baustyls. In der protestantischen Lehrgeschichte des 16. Jahrhunderts aber hat Maulbronn einen Namen erhalten durch zwei dort stattgefundene theologische Verhandlungen — durch das Colloquium Maulbrunnense vom Jahr 1564 und durch die Formula Maulbrunnensis vom Jahr 1576.

Die Einführung des Calvinismus in der Pfalz durch Kurfürst Friedrich III. seit 1560 und insbesondere die 1563 erfolgte officielle Herausgabe des Heidelbergischen Katechismus (s. d. A.) veranlaßte nicht bloß die lutherischen Theologen zu heftigen Gegenschriften, sondern es fühlten sich auch die auf Reinheit der Lehre wie auf Einigung der evangelischen Stände eifrig bedachten lutherischen Nachbarfürsten, vor Allem Herzog Christoph von Württemberg, sodann Pfalzgraf Wolfgang von Pfalzneuburg und Markgraf Karl von Baden gedrungen, der drohenden Gefahr dogmatischer Verunreinigung und kirchlich-politischer Veruneinigung und Spaltung wo möglich vorzubeugen. Das Mittel, das sie dem Kurfürsten zur Verständigung vorschlugen, war ein Colloquium der pfälzischen und württembergischen Theologen. Erstere waren freilich nicht sehr geneigt, sich zu stellen, theils weil solche Colloquia seither schlechten Nutzen gehabt und nur zu Häufung der Zwistigkeiten und Aergernisse geführt hätten, theils weil sie aus den Gegenschriften der württembergischen Theologen wenig Hoffnung auf eine mündliche Verständigung schöpfen konnten. Auch Kurfürst Friedrich wollte Anfangs von einem Religionsgespräch Nichts hören, weil er „mit den unruhigen Köpfen der Theologen Nichts zu thun haben wollte." Als er aber zu Anfang des Jahres 1564 aus anderem Anlaß eine persönliche Zusammenkunft mit Herzog Christoph zu Hillspach hatte, kamen sich beide auch in der Religionssache näher, „weil kein theologus dabei war," und Friedrich gab seine Einwilligung zu einem gleich nach Ostern zu Maulbronn (früher war auch das benachbarte Städtchen Bretten, Melanchthons Geburtsort, dazu vorgeschlagen worden) zu haltenden Religionsgespräch über die Einsetzungsworte des hl. Abendmahls und deren wahren Verstand, — freilich unter der seltsamen Bedingung, daß die ganze Verhandlung verschwiegen bleiben solle. — Beide Fürsten fanden sich persönlich ein; mit ihnen die theologischen Koryphäen der beiderseitigen Kirchen und Universitäten. Mit dem Kurfürsten erschienen sein Hofprediger, M. Michael Diller, die Professoren Dr. Peter Boquin, Kaspar Olevian, Zacharias Ursinus und Peter Dathenius, sodann als Weltliche der kurfürstliche Leibarzt und Kirchenrath Thomas Erastus, der Kanzler Dr. Eheim, endlich als Notarius Wilhelm Xylander, Lehrer der griechischen Sprache in Heidelberg. Von württembergischer Seite waren die Collocutoren Valentin

Bannius, Abt von Maulbronn, Johannes Brenz, Propst von Stuttgart, Jakob Andreä, Propst und Kanzler der Universität Tübingen, Dietrich Schnepf, Professor in Tübingen und der Hofprediger Balthasar Bidembach; als Notarius war ihnen Lukas Osiander, damals Prediger in Stuttgart, beigegeben, als weltliche Räthe der herzogliche Kanzler Johann Feßler und der Vicekanzler Hieronymus Gerhard. Am Montag nach Quasimodogeniti begann die Verhandlung und dauerte in zehn Conferenzen die ganze Woche hindurch vom 10. bis 15. April.

Aergerniß und Spaltung abzuwenden und eine gottselige Concordia jetzt oder in Zukunft herzustellen, war, wie Kanzler Eheim in der Eröffnungsrede erklärte, der Fürsten Absicht bei dem Gespräch, und daher ihr Wunsch, die Theologen möchten allein aus Grund heiliger Schrift, ohne Menschenweisheit und Privataffection, ohne Verbitterung und Sophistereien mit einander von den streitigen Punkten reden. Aber im geraden Gegensatz zu diesem wohlgemeinten Wunsch wurde gleich anfangs in den Verhandlungen der Theologen nicht die Abendmahlslehre und die Erklärung der Einsetzungsworte, wie die Pfälzer verlangten, sondern wie die Württemberger durchsetzten, die Ubiquitätslehre vorangestellt, oder wie Andreä, das mißverständliche Wort Ubiquität fallen lassend, sich lieber ausdrücken wollte, die Lehre von der majestas nullo loco circumscripta des Leibes Christi. Damit war denn im Grunde bereits zum Voraus die Möglichkeit einer Verständigung abgeschnitten. Acht Sitzungen hindurch, vom Montag bis zum Freitag, wurde über dieses Thema hin- und hergeredet, ohne daß man auch nur in einem Punkte sich näher kam. Die Pfälzer, besonders Boquin, Olevian und Ursin leugneten theils die Bedeutung dieser Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi, da diese in der Schrift keinenfalls klar und bestimmt ausgesprochen sey, theils suchten sie die gegnerische Lehre aus der Schrift, aus den Artikeln des christlichen Glaubens, aus den ungereimten Folgerungen, die sie daraus ableiteten, sowie aus den Vätern zu widerlegen. Die Württemberger, unter denen ausschließlich Andreä das Wort führte, suchten vor Allem ihren Begriff der Ubiquität oder der räumlich unbegrenzten Majestät des Leibes Christi gegen grobe Auffassungen und Mißverständnisse zu verwahren, und sie als nothwendige Consequenz der unio personalis und der communicatio idiomatum zu erweisen; sie weisen den Vorwurf einer Vermischung beider Naturen zurück und werfen dafür den Gegnern vor, sie machen Christum zu einem gewöhnlichen Menschen. Als die Pfälzer fragten, ob der Leib Christi schon in Mutterleib allgegenwärtig gewesen, kam Andreä auf die Unterscheidung des Besitzes und Gebrauchs und auf den Begriff der *κένωσις*: Christus habe schon in Mutterleib allgegenwärtig seyn können, aber erst seit seiner Himmelfahrt sei er es wirklich — eine Behauptung, welche die Pfälzer für logisch und theologisch undenkbar und jedenfalls in der Schrift nicht begründet erklärten. — Auf die Abendmahlslehre kam man erst in den zwei letzten Sitzungen, da die Fürsten wünschten, es möchte wenigstens ein Versuch gemacht werden, sich über diese ohne Rücksicht auf die christologischen Fragen zu verständigen. Allein kaum hatte man über das *τοῦτο* der Einsetzungsworte, über manducatio oralis oder spiritualis einige Reden und Gegenreden gewechselt, so wurde auch schon wieder, diesmal von reformirter Seite, die Ubiquitätslehre hereingeworfen, — und man stand auf demselben Fleck, von dem man ausgegangen.

Es war Zeit, daß die Fürsten unter dem Vorwand dringender Geschäfte, die sie heim riefen, dem nutzlosen Hin- und Herreden ein Ende machten. Die Protokolle wurden verglichen und unterschrieben, und man reiste nach Haus, nachdem noch die beiden, zwar durch die Dogmatik getrennten, aber geistig sich ebenbürtigen, um die Sache der Wahrheit und das Wohl der Kirche gleich eifrig besorgten Fürsten, Christoph und Friedrich, um doch dem eigenen Gewissen ein Genüge zu thun, schriftliche Deklarationen ihrer beiderseitigen Ueberzeugungen einander eingehändigt hatten — die „eigenhändige Confession Herzog Christophs von der Majestät Christi und seinem hl. Abendmahl" d. d. 17. April, und Kurfürst Friedrichs „eigenhändige Bekanntnuß," mit der Unterschrift: „geschrieben zu Maulbronn, wie die glock drey schlug gegen tag, Dienstags den

18. April 1564. Friedrich, Pfalzgraf Kurfürst manu propria scripsit et subscripsit." (s. beide z. B. bei Sattler a. a. O. Beil. 72 u. 73).

So schied man, jeder Theil bestärkt in der Ansicht, mit der er gekommen, und jeder Theil sich den Sieg und die Ehre des Kampfes zuschreibend. Auch behielt man dieses Siegesbewußtseyn nicht für sich, und trotz der Hillspacher Verabredung, das Resultat des Gesprächs geheim zu halten, triumphirten zuerst die Heidelberger in Briefen, die sie nach allen Weltgegenden hin aussandten, über die Niederlage der Württemberger, über die Schweigsamkeit Brenzens und der Andern, die ganz allein dem Andreä das Wort gelassen, ja man ließ merken, Herzog Christoph sey selbst seit dem Maulbronner Gespräch der pfälzischen Lehre geneigter geworden. Das konnten die Württemberger nicht auf sich sitzen lassen. Zur eigenen Rechtfertigung und zur Retorsion der gegnerischen Beschuldigungen verfaßte zunächst Brenz einen Protokoll-Auszug und Bericht über das Gespräch, der, wie es scheint, zuerst an einige befreundete Kirchen und Fürsten geschickt wurde, aber noch in demselben Jahre auch im Druck erschien u. d. T. „epitome colloquii Maulbrunnensis inter theologos Heidelbergenses et Würtenbergenses de Coena Domini et Majestate Christi" nebst einem „wahrhaftigen und gründlichen Bericht von dem Gespräch ꝛc., gestellt durch die Württembergischen Theologen." 1564. 4. zu Frankfurt. Hier wird den Pfälzern vorgeworfen, „sie haben immerzu sophistizieret, jetzt ein Ding geleugnet, jetzt wieder zugegeben, und endlich selbst nicht gewußt, wo sie dran wären ꝛc.", und als sie immer Einerlei wiederholten und weiters nicht konnten fürbringen, so haben sie endlich in der Verlegenheit zur großen Ueberraschung der Württemberger den Abbruch des Gesprächs herbeigeführt. Als Antwort ließen die Heidelberger einen Gegenbericht (epitome colloq. Maulbr. cum responsione Palatinorum ad epit. Würtenb. Heidelberg 1565. 4.) und zugleich das Protokoll des Gesprächs drucken, worauf die Württemberger als Duplik eine neue Widerlegung und einen neuen Protokollabdruck mit dem Beisatz auf dem Titel: „allerdings dem Original gleichförmig, ohne Zusatz und Abbruch getreulich in Druck verfertigt" (Tübingen 1565. 4.) folgen ließen. Gegenseitig machten sich nun beide Parteien den Vorwurf der Protokollfälschung oder Aktenverstümmelung, und der Streit spann sich in immer neuen Schriften mit immer größerer Erbitterung fort: — so in der 1565 zu Tübingen erschienenen „Deklaration und Confession der Tübinger Theologen de majestate hominis Christi, in der pfälzischen Gegenschrift: solida refutatio sophismatum et cavillationum, quibus Würtenbergici totam controversiam incrustarunt 1565. 4., in der Württemberger postrema responsio de majestate hominis Christi contra Heidelbergenses 1566. 4. Bald wurden auch die Wittenberger Theologen in den Streit mit hereingezogen, als Herzog Christoph die Maulbronner Protokolle und die Andreä-Brenzische Schrift de majestate Christi dem Kurfürsten August mit der Bitte übersandte, sie durch seine Theologen prüfen zu lassen, und als die Wittenberger mit einer scharfen Censur dieser Schrift antworteten. Landgraf Philipp von Hessen, der um seine Vermittlung angegangen wurde, meinte, die beiderseitigen Theologen „seyen in der Disputation nach beiden Seiten zu weit ausgelaufen, und es wäre besser gewesen, wenn man von dem hohen Artikel weniger disputirt und es einfältiglich dabei gelassen hätte, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl gegessen und getrunken wird, wie er befohlen hat;" zugleich rieth er dem Herzog von Württemberg, seinen Theologen alle ferneren Zänkereien zu untersagen. Herzog Christoph aber, dem die Gefahr des einbrechenden Calvinismus immer drohender zu werden schien, übersandte das württemb. und heidelberger Protokoll und sämmtliche über das Maulbronner Gespräch gewechselten Schriften mit besonderen Begleitungsschreiben (d. d. 25. August 1565) an die evangelischen Fürsten Deutschlands und forderte sie auf, sich mit ihm zum Schutz des evangelischen Glaubens gegen den leidigen und gefährlichen Zwinglianismus zu verbünden, der an vielen Orten Deutschlands mit Gewalt, an etlichen aber heimlich und meuchlich aufzukommen suche. So hatte die durch das Maulbronner Gespräch offen zu Tag getretene, durch die darauffolgenden Schriften genährte und verbit-

terte Differenz immer weitere Dimensionen angenommen, und wenig fehlte, so hätte sie zu den gefährlichsten praktischen Consequenzen, zur Anwendung von Gewaltmaßregeln gegen den pfälzischen Calvinismus geführt, hättte nicht Kurfürst Friedrich durch sein muthiges und glaubensfreudiges Auftreten auf dem Augsburger Reichstag im Jahre 1566 den drohenden Sturm beschwichtigt. (Vrgl. Band IV, S. 603.)

Quellen und Darstellungen, außer den bereits genannten Originalquellen in den beiderseitigen Parteischriften, bes. Luk. Osiander, histor. eccl. Centur. XVI. cp. 59. pg. 791; Struve, pfälz. K.Hist. S. 149 ff.; Hospinian, hist. sacr. T. II.; Arnold, unpart. K.Hist. XVI. 17, 14; Sattler, Gesch. des Herzogth. Württemberg IV. S. 207 ff.; besonders aber Planck, Gesch. des prot. Lehrbegr. V, 2, S. 487 ff.; Heppe, Gesch. des d. Protest. II, S. 71 ff.; Klunzinger, das Religionsgespräch zu M., aktenmäßig dargestellt und kritisch beleuchtet in Zeitschr. f. histor. Theolog. 1849. I, S. 166 ff., besonders Sudhoff's C. Olevianus u. Z. Ursinus Leben und ausgewählte Schriften, als 8r. Band des neuen, sehr beachtenswerthen Werkes: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Elberfeld 1857. S. 260.

Einen friedlicheren Ausgang hatte die Zusammenkunft, welche zwölf Jahre später im Kloster Maulbronn von einigen Württembergischen, Badischen und Hennebergischen Theologen gehalten wurde (Hofprediger L. Osiander und Probst Balthasar Bidembach von Stuttgart, Abel Scherdinger, gräfl. Hennebergischer Hofprediger und Peter Strecker, Pfarrer zu Suhl u. A.), um eine von Osiander und Bidembach (zufolge einer im Nov. 1575 in Stuttgart bei Herzog Ludwigs Hochzeit getroffenen Verabredung) entworfene neue Vereinigungsformel zu prüfen, zu approbiren und zu unterschreiben. Dies geschah den 19. Jan. 1576, und die Formel selbst, die eine der wichtigsten Vorarbeiten für die Formula Concordiae bildet, erhielt von dem Ort der Unterschrift den Namen der Maulbronner Formel. Anfangs Februar wurde diese sodann mit einem Begleitschreiben des Grafen Georg Ernst von Henneberg (d. d. 9. Febr. 1576) dem Kurfürsten August von Sachsen übersandt, der um dieselbe Zeit auch die sog. schwäbisch-sächsische Formel von Herzog Julius von Braunschweig zugeschickt erhielt. Ueber das Verhältniß beider Formeln verlangte Kurfürst August ein Gutachten von Jakob Andreä, welches nach verschiedenen gegen die schwäbisch-sächsische Formel vorgebrachten Bedenken dahin ausfiel, „daß das andere Scriptum, das von den Theologen des Herzogs von Württemberg gestellt und unterschrieben worden sey, viel dienstlicher und tauglicher zu einer allgemeinen Concordienformel seyn möchte.“ Dennoch machte später auf dem den 28. Mai zu Torgau eröffneten Convent Andreä den beiden Vertretern der schwäbisch-sächsischen Formel, Chemniz und Chyträus, die Concession, daß letztere zur Basis der Verhandlungen genommen, wußte es aber andererseits durchzusetzen, daß alles Wesentliche der Maulbronner Formel in den neuen Entwurf, das sog. Torgische Buch, aufgenommen wurde. Das Nähere über die Formula Maulbrunnensis und ihr Verhältniß zur schwäbisch-sächsischen Formel und zum torgischen Buch s. bei *Hutter.* Concord. conc. S. 305 ff.; *Osiander,* hist. eccl. Cent. XVI. lib. IV, 3, pg. 866 und besonders Planck Bd. VI, S. 428 ff. und Heppe, Gesch. der luth. Concordienformel 1858. S. 73 ff.

Wir bemerken nur noch, daß im September desselben Jahrs 1576 eine nochmalige Conferenz Württembergischer, Badischer und Hennebergischer Theologen (Heerbrand, Schnepf, Magirus, Bidembach, L. Osiander, Dietz, Scherdinger, Strecker) zu Maulbronn stattfand, um ein Gutachten (d. d. Maulbronn 15. Sept. 1576) über das torgische Buch abzufassen, das im Wesentlichen durchaus billigend ausfiel (s. Heppe a. a. O. S. 120 ff. und Beil. Nro. VII).

Wagenmann.

Maulthier (Maul) bei den Hebräern; vom lat. mulus, hebr. פֶּרֶד (2 Sam. 13, 29; 18, 9. 1 Kön. 10, 25; 18, 5. Esra 2, 66. 1 Chr. 13, 40. 2 Chr. 9, 24. Ps. 32, 9. Hes. 27, 14.) und פִּרְדָּה (1 Kön. 1, 33. 38. 44.) entweder das Flüchtige, Rasche, nach der abgel. Bedeutung des Stammw. פרד, syr. ܦܪ݂ fliehen, wie das aus dem Pers. hebrai-

firte אֲחַשְׁתְּרָן Esth. 8, 11. 14. (perf. أُسْتَر, verkürzt aus dem sanskritischen açva-tara, Schnellgänger, hebraiſ. durch Einschiebung von ח vor ש) oder entsprechender der Grundbedeutung des Stammw. פרד trennen = das Getheilte, Halbe, wie das griech. ἡμιονος. — Nach 3 Mos. 19, 19. war die Zucht von Maulthieren, überhaupt die Erzielung von Bastardthieren gesetzlich verboten, ein Verbot, dessen Grund wohl zunächst darin liegt, daß Gott von seinem Volk die Gesetze der Ordnung, Sonderung, Fortpflanzung, die Er bei der Schöpfung in die Natur gelegt hat, daß ein jegliches nach seiner Art Frucht trage und habe seinen eigenen Samen bei sich selbst auf Erden (1 Mos. 1, 11 f. 21. 24 f.), will eben so heilig und unverletzt gehalten wissen, als die Ordnungen des sittlichen Lebens. Die rabbinische Interpretation dieses Gesetzes ist ganz treffend: Wer verschiedenartige Thiere vermischt, der thut, als habe Gott nicht Alles erschaffen, was Noth ist, sondern als müsse er neue Geschöpfe hervorbringen und Ihm helfen in Erschaffung der Welt. Wer Arten vermengt, der verfälscht das Gepräge der Münzen des Königs. Vgl. Hottinger, de jur. Hebr. p. 374 sq. Weiterhin mag, da die natürlichen Verhältnisse nicht bloß als Basis, sondern auch als Typus oder Symbol sittlicher Verhältnisse anzusehen sind, diesem Verbot auch eine sinnbildliche Verwarnung Israels vor Vermischung mit den Heiden oder vor unnatürlicher Unzucht (3 Mos. 18, 23; 20, 15. 2 Mos. 22, 19.) als Motiv zu Grund gelegen seyn, wie auch Josephus andeutet Ant. 4, 8. 20.: *δεος ἐκ τουτου, μη διαβη καὶ μεχρι των ἀνθρωπων ἡ προς το ὁμοφυλον ἀτιμα την ἀρχην ἀπο των περι τὰ μικρα καὶ τὰ φαυλα προτερον λαβουσα.* Vgl. Philo opp. II. p. 307. Die rabbinische Sage schreibt dieser Anschauung gemäß in falscher Interpretation von 1 Mos. 36, 24. (s. Jonathan ad h. l.), der die luth. Uebersetzung folgt, die Erfindung der Maulthiere dem Edomiter Ana zu: „das Geschlecht Esau's war nicht allein selbst widergesetzlichen Verbindungen ergeben, sondern verleitete auch die Thiere dazu." Ist nun auch im Gesetz von den כִּלְאַיִם das Verbot der Paarung von Pferden und Eseln ausdrücklich mit inbegriffen (gegen Ewald, der in seinen isr. Alt. S. 222 aus der häufigen Erwähnung der Maulthiere schließen will, daß das Gesetz diese Paarung nicht untersagt habe), so verbot es dagegen nicht ausdrücklich, solche Thiere zu halten; und daher fing man in der Zeit des häufiger werdenden Verkehrs mit dem Ausland und des in Verbindung damit zunehmenden Luxus an, dieselben als einen Luxusartikel vom Auslande zu beziehen. Zuerst kommen sie vor am Hofe Davids (2 Sam. 13, 29 f. 1 Kön. 1, 33. vgl. Ps. 32, 9.) und scheinen auch im Kriege gebraucht worden zu seyn (2 Sam. 18, 9.) sowohl zum Reiten, als zum Transport von Mundvorrath (1 Chr. 12, 40. 2 Kön. 5, 17. Jes. 66, 20.). Dem Salomo wurden Maulthiere als Geschenk oder Tribut gebracht, 1 Kön. 10, 25. Später wurde ihr Gebrauch immer allgemeiner, 1 Kön. 18, 5. Sach. 14, 15. Joseph. vit. 26. Das Zahlenverhältniß zu andern Reitthieren in der Zeit nach dem Exil s. Esra 2, 66. Die Märkte von Tyrus erhielten ihre Zufuhr an Maulthieren aus dem pferdereichen Armenien, Hes. 27, 14. Sonst war auch Kleinasien im Alterthum durch Maulthierzucht berühmt. Am gewöhnlichsten waren wohl die Bastarde von Eselhengsten und Pferdestuten, die eigentlichen Maulthiere, muli (daher Esth. 8, 10. 14. zu אֲחַשְׁתְּרָן die Appos. רַמָּךְ, filius equae) die stärker als die Esel, dauerhafter und sicherer als die Pferde sich zum Reiten und Fahren eignen. Vgl. Strabo 2, 525. 5, 212. Varro, de re rust. 2, 8. Plin. 8, 69. Colum. 6, 36. Aesop. fab. 140. Aelian anim. 12, 16. Ctes. Pers. 44. — In Persien bedienten sich der Maulthiere die königlichen Boten, Esth. 8, 10. 14. (Benfey, Monatsnamen S. 188 f., hält dagegen die אֲחַשְׁתְּרָנִים für Kuriere). Bis auf den heutigen Tag hat sich der häufige Gebrauch der Maulthiere im Orient erhalten, sowohl zum Reiten auf Reisen als zum Transport von Lasten (s. Robinson I, 55. 420, II, 128. 309. 366. 377. III, 290. Aus dem vorigen Jahrh. Russel, Naturg. von Aleppo II, 50 f. *Chardin*, voy. en Pers. IV, 38) und ein guter Maulesel soll nach Chardin in Persien wohl 500 Franken, nach Burkhardt die besonders geschätzten von

Baalbeck in Syrien 30—35 Pf. Sterling gelten. S. *Ugolino*, de re rust. hebr. thes. XXIX. 4, 10. *Bochart*, hieroz. I. 209 sqq. Leyrer.

Mauren, die in Spanien. Mauren heißen ursprünglich die aus Arabern und Berbern gemischten Bewohner des alten Mauritaniens in Nordafrika; später ist dieser Name auf die mit Mauren vermischten Araber übergegangen, welche im achten Jahrhundert Spanien eroberten. Durch die inneren Zwistigkeiten, welche das westgothische Reich schwächten, ermuthigt, vielleicht auch von einer unterdrückten Partei herbeigerufen, unternahmen die in Afrika siegreich vordringenden Araber 711 n. Chr. einen Eroberungszug nach Spanien unter der Anführung des Feldherrn Tarik, den der arabische Statthalter Muza beauftragt hatte. Eine Schlacht bei Xeres de la Frontera, zwei Stunden von Cadix, vernichtete den größten Theil des westgothischen Heeres unter König Roderich und entschied am 11. Juli 1711 den Sturz des bisherigen Reiches. Muza, eifersüchtig auf die Siege seines Feldherrn, rückte mit neuer Mannschaft nach und die Araber eroberten, ohne sonderlichen Widerstand zu finden, Cordova und die alte Königsstadt Toledo, überschritten durch immer neue Nachzüge aus Afrika verstärkt, nach zwei Jahrzehnten sogar die Pyrenäen und drangen bis Bordeaux und Tours vor. Hier aber setzte der fränkische Hausmaier Karl Martell dem Siegeszug der Araber 732 in der Schlacht bei Poitiers eine Grenze und drängte sie für immer über die Pyrenäen zurück. Im Norden Spaniens, im baskischen Oberland, in Asturien und Galicien leisteten die noch kräftigeren gallischen Bergbewohner erfolgreichen Widerstand, und einer ihrer kühnen Führer, Pelayo, wurde Gründer des Königreichs Asturien. Im übrigen Spanien gelang es jedoch den Arabern, sich festzusetzen, obgleich ihre Herrschaft durch die beständige Zwietracht der Emire und ihre Unbotmäßigkeit gegen den Statthalter des fernen Khalifen oft in Gefahr kam. Erst als der letzte Sprößling des in Damaskus durch eine Verschwörung gestürzten und ermordeten Khalifengeschlechts der Ommajaden von den Freunden seines Hauses nach Spanien berufen, an die Spitze des dortigen Reiches kam, begann dasselbe zu einem geordneten und mächtigen Staatswesen zu erblühen. Bisher war Spanien nur eine Provinz von dem Khalifat in Damaskus gewesen, als aber jener damascische Flüchtling des legitimen Khalifenhauses als Abderrahmann I. Herrscher im mohamedanischen Spanien wurde, gedieh es zu einem selbständigen, das Mutterland im Orient weit überholenden Reich. Abderrahmann unterwarf die aufständischen Vasallen, stellte die Grenzen gegen die benachbarten christlichen Reiche fest, machte Cordova zur Residenz, baute dort eine prächtige Moschee, schuf eine Flotte, ordnete die Verwaltung und pflegte die geistige Bildung des Volkes. Seine Nachfolger, besonders Abderahmann III. und Alhakem II. schritten auf der eingeschlagenen Bahn fort und das arabische Spanien wurde unter den Ommajaden ein Land, das in Wissen, Kunstfleiß und sorgfältigem Streben mit den cultivirtesten Ländern Europa's wetteiferte. Es schien, als wären die Araber nur darum nach Spanien verpflanzt, um unter dem gemäßigteren Klima auf eine Höhe geistiger Bildung zu gelangen, die ihnen im Orient versagt war. Aber freilich büßten sie darob die kriegerische Kraft ein, der sie die schöne Eroberung zu danken hatten. Sie verfielen in eine Verweichlichung, die der bisher unterdrückten christlichen Bevölkerung möglich machte, an die Wiedereroberung ihres Landes zu denken, und die Sieger zu unterdrücken. Die Blüthezeit unter den Ommajaden dauerte nur bis in das zehnte Jahrhundert; nachdem sie 282 Jahre das Khalifat von Cordova inne gehabt hatten und ihnen zuletzt durch Aufstände und Parteikämpfe das Leben und der Genuß der Herrschaft sehr verbittert worden war, erlosch das Geschlecht 1037 mit Hescham III., welcher wegen der Zuchtlosigkeit des Volkes sich 1031 von der Regierung zurückgezogen hatte, um in einem kleineren Kreise von Freunden der Wissenschaft und Dichtkunst zu leben. Nach dem Untergang der Ommajaden löste sich das Khalifat von Cordova in verschiedene kleinere Staaten auf, die Walis, die als Statthalter des Khalifen die einzelnen Provinzen beherrscht hatten, warfen sich zu selbständigen erblichen Fürsten auf, die häufig einander befehdeten, nur zeitenweise gegen die christlichen

Nachbarn zu gemeinsamer Gegenwehr sich vereinigten, oft aber auch mit den Christen sich verbündeten, um mit deren Hülfe die feindlichen Stammesgenossen zu bekriegen. Das eigentliche Spanien beschränkte sich zur Zeit der Ommajaden auf die südliche Hälfte der Halbinsel. Im neunten Jahrhundert waren die Araber aus Catalonien verdrängt worden, in Leon und Altcastilien herrschten zwar die Araber mehrere Jahrhunderte lang, aber im eilften war die mohamedanische Bevölkerung dort sehr zusammengeschmolzen. Im Jahr 1085 gelang es den Castilianern, die alte Königsstadt Toledo zu erobern und seitdem galt der Tajo als die Grenze des christlichen Spaniens. Jetzt einigten sich die Araber wieder fester zu gemeinsamer Gegenwehr; als auch Saragossa von gleichem Schicksal bedroht wurde und ein baldiges Ende der muhamedanischen Herrschaft in Aussicht zu stehen schien, beschloßen die maurischen Emire, den kühnen Führer des kriegerischen Stammes der Almoraviden, Jussuf, der sich in Afrika ein großes Reich zusammenerobert hatte, gegen den König von Castilien zu Hülfe zu rufen. Jussuf kam im August 1086 mit einer großen Schaar nach Spanien herüber und schlug die Christen in einer mörderischen Schlacht bei Zalacca, konnte aber, da er bald durch Nachrichten aus Afrika genöthigt wurde, dorthin zurückzukehren, seinen Sieg nicht gehörig ausbeuten. Das ganze südliche Spanien blieb jedoch unter der Herrschaft Jussuf's, der bald wieder aus Afrika zurückkam, vereinigt. In die Zeit der Herrschaft Jussuf's fallen auch die durch die Dichtung verherrlichten Heldenthaten des Campeador's Cid, von denen jedoch nur eine einzige, die Eroberung Valencias, im Jahr 1094 geschichtlich beglaubigt ist. Nach dem Tode Jussuf's, der 1106 beinahe 100jährig starb, zerfiel das Reich der Mauren wieder in Uneinigkeit, da die in Afrika entstandenen Parteikämpfe sich auch auf die pyrenäische Halbinsel fortsetzten. Die Almoraviden unterlagen einem neu aufkommenden Stamme, den Almohaden und einer ihrer Häuptlinge Abdelmumen machte mit einem zahlreichen afrikanischen Heere einen Eroberungszug nach Spanien, wobei er Cordova und Granada eroberte (1157). Ruhten die Waffen der Muselmänner, so achteten es die christlichen Fürsten Spaniens für ihre Pflicht, durch Angriffszüge den Kampf gegen die Feinde des Kreuzes wieder aufzunehmen. So machte der Erzbischof Martin von Toledo im Jahre 1194 einen Streifzug nach Andalusien, wo er die sehr fruchtbaren Gefilde schonungslos verheerte, und im folgenden Jahre schickte der König Alfons III. von Kastilien einen trotzig herausfordernden Brief an den almohadischen Herrscher Jacub Almansor nach Afrika hinüber. Dieser nahm die Herausforderung an, setzte mit einem großen Heere nach Spanien über, zog auch dort die maurischen Streitkräfte an sich, traf am 19. Juli 1195 mit dem Heere Alfonsos zusammen und brachte ihm eine vernichtende Niederlage bei. Dreißigtausend Christen, worunter die Blüthe der spanischen Ritterschaft, blieben auf dem Schlachtfeld. Der bald darauf erfolgte Tod Almansors rettete die Christen aus einer gefährlichen Lage, seine Nachfolger hatten weder die Macht noch die Klugheit, die feindselige Stimmung der spanischen Könige gegen einander zu benützen, die almohadische Herrschaft zerfiel, wie die ihrer Vorgänger, doch machten sie neue Rüstungen gegen die Christen und ließen große Schaaren aus Afrika herüberkommen. Aber auch die Christen sahen nun die Nothwendigkeit ein, zusammenzuhalten. Pabst Innocenz ließ nicht nur in Spanien, sondern in ganz Frankreich einen Kreuzzug gegen die Mauren predigen. Bei Las Naves de Tolosa an der Sierria Morena, kam es am 16. Juli 1212 zu einer Hauptschlacht, in der diesmal die Christen einen glänzenden Sieg erfochten. Durch diese Niederlage war die Macht der Muselmänner in Spanien gebrochen, ihre Staaten kamen allmählig unter christliche Oberhoheit, die Aragonier eroberten die Balearen, Valencia, einen Theil von Murcia, die Kastilianer Estremadura, Cordova, den übrigen Theil von Murcia, sogar Granada mußte 1246 die Oberhoheit König Ferdinands von Kastilien anerkennen. Doch bewahrte letzteres Reich allein eine gewisse Selbständigkeit, da es durch Lage, gleichartige Bevölkerung und Reichthum der Hülfsquellen begünstigt war. — Die Lage der Araber in den von den Christen zurückeroberten Landstrichen war eine sehr verschiedene, aber in der Regel weit ungünsti-

gere als die der Christen unter arabischer Herrschaft. Die unterworfenen Gothen blieben im Besitz ihrer Grundstücke und hatten ihr Vermögen nicht höher zu versteuern, als die zum Kriegsdienst verpflichteten Araber; man ließ ihnen ihren Glauben, ihren Gottesdienst, ihre Gesetze und ihre Behörden. Die Bischöfe behaupteten mit ihren Capiteln ihre frühere Stellung und beriefen, ohne auf Hindernisse zu stoßen, Kirchenversammlungen. Nur durften sie keine neue Kirchen bauen, keine Glocken läuten und keine Processionen halten. Die städtische Verwaltung wurde von einem aus der Gemeine erwählten Stadtgraf in Verbindung mit dem Bischof besorgt. Prozesse zwischen Christen mußten von dem Cadi nach dem Evangelium und nach westgothischen Gesetzen entschieden werden, dagegen Streitigkeiten zwischen Christen und Arabern nach dem Koran. Diejenigen Christen, welche sich unter solchen Bedingungen auf dem Wege des Vertrags den Muhamedanern unterworfen hatten, wurden Mozaraben genannt. Zu einer Vermischung mit den Siegern kam es selten, sie blieben immer eine geschlossene Gesellschaft und in Verbindung mit ihren freigebliebenen Glaubensgenossen im Norden, und waren ihre geheimen Verbündeten, wenn sie in die arabischen Landschaften des Südens eindrangen. Die Araber, welche nach der Wiedereroberung durch Vertrag unter die Herrschaft der Christen kamen, waren meist schlimmer daran, schon darum, weil ihnen die zugestandenen Verträge selten gewissenhaft gehalten wurden. Die freie Ausübung ihres Gottesdienstes wurde in der Regel von den christlichen Eroberern auch zugestanden, aber der Bekehrungseifer wußte allerhand Ausnahmen zu machen und beeilte sich, die Moscheen zu Kirchen zu weihen. Der Grund und Boden wurde den Besiegten gelassen, aber die Vertauschung des Wohnsitzes und der Verkauf der Güter nur ausnahmsweise gestattet. Ihre Richter durften sie selbst wählen und hatten nur bei Prozessen mit Christen sich dem Ausspruch des christlichen Richters zu fügen. Von allen ihren Einkünften mußten sie den Zehenten an den Staat entrichten und außerdem noch ein Kopfgeld an die Feudalherren bezahlen. Sclaven durften sie nicht halten, auch keine christlichen Diener dingen. Dies war die Lage der vertragsmäßig den Christen unterworfenen Mauren, der sog. Mudejaren. Viel schlimmer hatten es die, welche nach Eroberung einer Stadt zu Sclaven gemacht wurden, sie mußten die Sclaverei in ihrer härtesten Form erdulden. Man durfte sie nach Belieben verkaufen, bestrafen und tödten und was der Sclave erwarb, das gehörte dem Herrn. Durch Uebertritt zum Christenthum konnte er frei werden, später wurde die Freilassung nur auf diejenigen Fälle beschränkt, in welchen der Herr ein Muhamedaner oder ein Jude war. Durch Bekehrung zum Christenthum gelangten die Mauren zwar zum Besitz aller politischen Rechte, aber waren den alten Christen social keineswegs gleichgestellt, sie waren überall gemieden, mißachtet und konnten nur selten zu Familienverbindungen mit andern Christen gelangen. Der Rücktritt zum Islam war mit den strengsten Strafen, nach Umständen mit Feuertod, Verlust des Vermögens und des Erbrechtes bedroht. Hin und wieder gestaltete sich wohl ein freundliches Verhältniß zwischen Christen und Muhamedanern, besonders auf dem Lande, wo die Grundherren die fleißigen und geschickten Ackerbauer und Handwerker, die sie an den Mauren hatten, wohl zu schätzen wußten. Auch die tapfere Ritterlichkeit, die feinen Sitten, die Gewandtheit in Führung der Waffen und des Pferdes, der künstlerischen und wissenschaftlichen Bildung, wodurch die vornehmen Araber sich nicht selten auszeichneten und den christlichen Spaniern überlegen waren, konnten diese ihre Anerkennung nicht versagen und durch solche Eigenschaften wußten sich die Mauren bei aller nationalen Abneigung doch oft Achtung zu erzwingen. Die Fülle maurischer Bildung, Kunst, Industrie und Wohlhabenheit drängte sich in Granada zusammen, das allein noch bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts politische Selbständigkeit sich zu bewahren wußte. Ein schmaler Küstenstrich von 430 Quadratmeilen am mittelländischen Meer, hatte es an der großen, durch sorgfältigen Anbau gesteigerten Fruchtbarkeit der Thäler, Ergiebigkeit der Bergwerke, dem Gewerbfleiß der Bewohner, dem regen Handelsverkehr in den bequem gelegenen Seehäfen einen Reichthum der Mit-

tel, wie nicht leicht ein anderes Land von dieser Größe ihn vereinigt. Die Krone der Landschaft aber war die Hauptstadt Granada, die im Anfang des 14. Jahrhunderts 200,000 Bewohner in sich schloß. Dort war der weltberühmte Königspallast Alhambra, eine Art Festung, in welcher 40,000 Menschen Unterkunft finden konnten. Der Haupttheil war der sogn. Löwenhof, der in den Jahren 1213—1238 erbaut, als Meisterstück der maurischen Baukunst gilt. Dort war die Residenz der granadinischen Könige, die in Pracht und Luxus der Hofhaltung mit den mächtigsten Höfen wetteiferten und wo auch gegen manche christliche Fürsten großartige Gastlichkeit geübt wurde. Neben Granada ragten auch die Seestädte Almeria und Malaga durch Gewerbfleiß, Handel, Reichthum und Pracht seiner Palläste hervor. In jenen wurden schon im 12. Jahrhundert die feinsten Seidenstoffe und Stahlwaaren verfertigt und von da in die Seehäfen Italiens und des Morgenlands versendet. Je glänzender aber das Königreich Granada dastand, desto mehr lockte es die benachbarten christlichen Reiche zur Eroberung. Besonders warf das berühmte Königspaar Ferdinand und Isabella von Aragonien und Castilien lüsterne Augen auf das schöne Granada. „Ich will," sagte einst Ferdinand, „die Kerne dieses Granatapfels, einen nach dem andern, herauspicken." Habsucht, Fanatismus für die Aufgabe des katholischen Königsamtes, den letzten Rest der Ungläubigen zu unterwerfen, das Verlangen nach endlicher Einigung des lange getrennten Spaniens, trieben gleichmäßig alle Kräfte zur Eroberung Granadas aufzubieten. Dazu kam, daß der dermalige König von Granada, Muley Abul Hakem, selbst die bisher bestandenen friedlichen Verhältnisse zu Castilien muthwillig brach und die Bezahlung der jährlichen Abgabe mit der trotzigen Rede abwies, die Münzen Granadas prägten nicht mehr Gold, sondern Stahl. Einige Jahre später machte er sogar auch einen Angriff auf eine spanische Grenzfestung Zahara, nahm sie durch Ueberrumpelung und ließ die ganze Bevölkerung als Sclaven nach Granada abführen. Zur Vergeltung wurde die auf einem Felsen gelegene Stadt Alhama, die zeitweilige Residenz der Könige von Granada, von einem tapfern kastilischen Ritter, der mit einer entschlossenen Schaar auf eigene Faust auszog, erobert. Die versuchte Wiedereroberung mißlang und die Vertheidigung Granadas wurde durch einen Aufstand gelähmt, welchen die Königin aus Eifersucht gegen eine Nebenbuhlerin erregte, in Folge dessen der älteste Sohn Muleys zum Nachfolger ausgerufen und der Vater genöthigt wurde, sich nach Malaga zurückzuziehen. Von dort aus überfiel ein jüngerer Bruder des alten Königs, El Zagal (der Tapfere) genannt, das christliche Heer in einem Engpaß, so daß nur wenige mit dem Leben davon kamen. König Ferdinand bot nun alle Macht gegen Granada auf, er zog 1487 mit einem starken Heere vor die Stadt Malaga, die sich den 18. August nach längerer Belagerung durch Hungersnoth gedrängt bedingungslos ergab und von dem Sieger mit großer Härte behandelt wurde. El Zagal glaubte nun den Fall Malagas als ein Zeichen ansehen zu müssen, daß Allah den Fall Granadas beschlossen habe und sein gutes Schwert es nicht mehr retten könne. Er übergab Almeria, schiffte sich nach Afrika ein, wo er von den rohen Völkern seiner Heimath des mitgebrachten Geldes beraubt den Rest seiner Tage in Dürftigkeit hinbringen mußte. Der junge König Abdallah, gewöhnlich Boabdil genannt, hatte versprochen, sich zu unterwerfen, wenn Almeria gefallen seyn würde, aber die Stimmung der Einwohner von Granada wollte nichts von Uebergabe wissen, sie rafften sich im Vertrauen auf die starke Befestigung Granadas, das von 1030 Thürmen aus vertheidigt werden konnte, zu heldenmüthigem Widerstand auf, aber es nützte ihr nichts mehr. Die Ritterschaft beider Völker führte den Sommer des Jahres 1491 hindurch vor Granada den kleinen Krieg in Einzelkämpfen, welche der romantischen Dichtung reichen Stoff geliefert und eine eigene Glorie um das hinsterbende Granada verbreitet haben, aber der Fall desselben war entschieden, besonders seit aus dem castilianischen Lager gegenüber der Stadt eine eigene feste Stadt, Santa Fe (Glaubensstadt) genannt, entstanden war. Der König, in der Ueberzeugung, daß er Granada nicht mehr auf die Länge würde halten können, knüpfte hinter dem Rücken seines unglücklichen Volkes Unterhand-

lungen an und am 25. Novbr. 1491 waren die Bedingungen der Uebergabe festgestellt. Die Bedingungen waren im Ganzen milde und die Granadiner konnten zufrieden seyn, wenn sie gehalten wurden. Sie sollten im Besitz ihrer Moscheen bleiben und freie Ausübung ihrer Religion haben, nach ihren eigenen Gesetzen von ihren Cadis unter Aufsicht des castilianischen Stadtkommandanten gerichtet, in ihren alten Sitten und Gewohnheiten, bei ihrer Sprache und Kleidung belassen werden, auch sollten sie in dem uneingeschränkten Genuß ihres Eigenthums und der Befugniß, frei damit zu schalten, geschützt werden; wofern sie es vorzögen, auszuwandern, sollten ihnen Schiffe zur Ueberfahrt nach Afrika geliefert werden. Die Abgaben, die sie zu leisten hätten, sollten nicht schwerer seyn, als diejenigen, welche sie an ihre arabische Herrscher bezahlt hatten. Der König Abdallah sollte seine Domänen in den Alpuxarras unter castilianischer Oberhoheit behalten und regieren dürfen. Am 2. Januar 1492 wurde die Stadt den Spaniern übergeben, die mit festlicher Pracht ihren Einzug hielten. Der König von Granada hielt es auf seinen Gütern nicht lange aus, schon im folgenden Jahr verließ er Spanien, siedelte nach Fez über und fiel bald nachher im Dienst eines afrikanischen Fürsten, in einer Schlacht, eine Tapferkeit bewährend, die er in der Vertheidigung des eigenen Landes nicht gezeigt hatte. Wenige Tage nach Vollzug der Capitulation mußten die Mauren eine Verletzung der ihnen gewährten Rechte erfahren; die schönsten Häuser Granadas wurden für die großen Herren des spanischen Heeres in Beschlag genommen, ein getaufter Maure, der nach dem Vertrag keinen Antheil am Regiment haben sollte, zum Großalguazil gemacht und eine der Hauptmoscheen zu einer christlichen Kirche geweiht. Schon damals wurde von kirchlichen Eiferern der Gedanke ausgesprochen, man sollte den Mauren die Wahl lassen zwischen Taufe und Auswanderung. Vorerst aber drangen solche Rathschläge nicht durch, vielmehr wurde die Verwaltung der eroberten Provinz in die Hände zweier humanen verständigen Männer gelegt, welche es sich zur Aufgabe machten, die Mauren durch Duldsamkeit, Schonung und Großmuth mit der spanischen Herrschaft zu versöhnen. Es war der Generalcapitän Graf von Tendilla und der Erzbischof Fernando de Talavera. Der letztere besonders machte durch Wohlwollen, Mildthätigkeit und Sorge für das Wohl der Stadt und Provinz sich so beliebt, daß er Gegenstand einer begeisterten Verehrung wurde und Viele sich von ihm taufen ließen. Dieser Weg der Bekehrung schien aber der fanatischen Partei zu langsam. Der Erzbischof von Toledo, Cardinal Ximenes, ließ sich von dem Großinquisitor mit einem Glaubensgericht über die sogn. Elches (die zu dem Islam übergetretenen Christen, meist früher getaufte Mauren) beauftragen, was ihm eine Handhabe gab, sich überhaupt des Bekehrungswerkes zu bemächtigen. Er griff das Werk nicht nur mit Predigt, sondern auch mit Bestechung an, und hatte anfangs so glänzende Erfolge, daß sich Tausende zur Taufe meldeten, aber die Gegenwirkung glaubenseifriger Mauren blieb nicht aus. Ximenes glaubte den Widerstand durch Gefängniß und andere Mißhandlungen muhamedanischer Gesetzeslehrer brechen zu können und ließ, um die Quelle des Unglaubens zu zerstören, alle Exemplare des Korans und der Schriften, welche sich auf die muhamedanische Theologie bezogen, nach mäßiger Schätzung 80,000 Werke(?), einsammeln und auf einem öffentlichen Platze verbrennen, und zerstörte dadurch die Grundlage der maurischen Gelehrsamkeit. Seine gewaltsamen Bekehrungsmaßregeln brachten, wie er eigentlich beabsichtigt hatte, einen Aufstand zum Ausbruch und die Wuth des Angriffs richtete sich hauptsächlich auf ihn, der ein Märtyrerthum bei dieser Gelegenheit zu suchen schien. Graf Tendilla und der Erzbischof von Talavera suchten zu beschwichtigen und brachten wirklich die Mauren durch die Zusage, daß ihre Beschwerden untersucht und gehoben werden sollten, zur Niederlegung der Waffen. Es kam zu einer Capitulation, die nur noch der Bestätigung des Königspaares bedurfte. Letzteres wußte der anfangs über seinem Bekehrungseifer von Isabella scharf getadelte Ximenes zu seiner Ansicht herüberzuziehen, so daß die Capitulation, für die Graf Tendilla seine Frau und Kinder als Geißeln gegeben hatte, nicht ratificirt und ein königl. Befehl erlassen wurde, der den Mauren

die Wahl stellte zwischen Taufe und der Strafe des Hochverraths. Gegen 50,000 Bewohner Granadas suchten sich durch Uebertritt zum Christenthum Ruhe zu verschaffen. Andere verkauften ihre Güter und wanderten in die Berberei aus. Die zum Christenthum übergegangenen Mauren wurden nun Moriskos genannt. Eine Folge von der den Bewohnern der Stadt Granada widerfahrenen Behandlung war ein Aufstand in den Gebirgsgegenden der Alpuxarras. Die mit Energie unternommene Bekämpfung dieses Aufstandes schien Anfangs rasche Erfolge zu haben, aber ein Angriff auf die Serrena de Ronde, ein fast ausschließlich von Mauren bewohntes Gebirgsland, fiel für die Spanier sehr unglücklich aus, indem einer ihrer besten Heerführer, Alonso de Aguilar, mit einem tapfern Heere dabei umkam (1500 v. Chr.). Doch endigte die Bewegung mit Unterwerfung der Mauren. Viele wanderten nach Afrika aus, Andere ließen sich taufen und bedungen sich nur die Beibehaltung ihrer Nationaltracht und Sprache und Verschonung mit der Inquisition auf die nächsten 40 Jahre aus. Dies wurde ihnen zwar zugesagt, aber dadurch umgangen, daß man zwar in Granada kein Inquisitionstribunal errichtete, aber das in Cordova anwies, seine Wirksamkeit auch auf Granada auszudehnen. Neun Jahre später wurde ein anderer Rest muhamedanisch gebliebener Mauren auf ähnliche Weise mit Waffengewalt christianisirt und im Jahre 1526 in Masse getauft, in demselben Jahre in Granada ein eigener Inquisitionsgerichtshof errichtet, auch erschien am 7. Dezember eine Verordnung, in welcher den neuen Christen der Gebrauch ihrer arabischen Familiennamen, ihrer Muttersprache und ihrer Nationaltracht verboten wurde, was aber schon am folgenden Tag durch eine Summe von 260,000 Dukaten von den Mauren abgekauft wurde und sich später mehreremale wiederholte. Ueberdies wurden die Mauren im Widerspruch mit dem Unterwerfungsvertrag mit verschiedenen außerordentlichen Steuern belastet; so mußten sie neben dem Kirchenzehenten einen besonderen Königszehenten und eine weitere Abgabe wegen des Seidenbaues, der als Regale galt, erlegen. Neben dem äußerlich aufgezwungenen Christenthum, das ihnen durch die Quälereien, die sie beständig von Christen zu erdulden hatten, nicht annehmlicher gemacht wurde, hielten die Moriskos an ihrem alten Glauben um so fester, je mehr sie für denselben zu leiden hatten. Sie behielten neben der Kirche ihre Moschee, neben dem Priester ihren Alfaki; beschnitten ihre Kinder nach der Taufe; schloßen ihre Ehen nach muhamedanischem Gebrauche u. s. w. Zeitenweise wurde dies ignorirt, namentlich in der späteren Periode der Regierung Karls V. ließ man die Moriskos in Ruhe, Philipp II. wies sogar die Inquisition ausdrücklich an, gegen die Moriskos mit der größten Schonung und Milde zu verfahren, auch wurde eine päbstliche Bulle in diesem Sinne erlassen. Als man aber in dem Kriege mit den seeräuberischen Barbareskenstaaten in Afrika die Entdeckung machte, daß die Moriskos immer noch mit ihren Glaubensgenossen jenseits des Meeres in Verbindung stehen, auch geheime Waffenvorräthe bei ihnen vorgefunden wurden, da wurden sie auf's Neue mit Untersuchungen und bedrückenden Maßregeln beläsitigt, namentlich wurde das Recht, Waffen zu tragen, sehr beschränkt, und das unerlaubte Führen einer Waffe mit sechsjähriger Galeerenstrafe bedroht. Dies gab zu einer Menge Untersuchungen und Strafen, Widerspenstigkeit und Aufständen Veranlassung, die sich allmählig zu einem täglichen Raub- und Rachekrieg ausbildeten. Unter diesen Umständen wurde die Regierung zur Wiederaufnahme des früheren strengeren Systems gedrängt. Nach langem Widerstreben erließ endlich König Philipp II. am 13. Novbr. 1556 eine Verordnung, welche den Gebrauch arabischer Schrift und Sprache, der arabischen Namen, der nationalen Tracht und vieler Gebräuche, ja sogar der gewohnten Bäder verbot und für die Erlernung der spanischen Sprache eine Frist von drei Jahren festsetzte, nach deren Ablauf Zwangsstrafen, nach Umständen Verbannung eintreten sollte. Diese Verordnung, welche alsbald energische Gegenvorstellungen von Seiten des Gouverneurs von Granada und anderer Staatsmänner, worunter auch des Herzogs von Alba hervorrief, wurden auf den Rath eines Cardinals und Erzbischofs doch vollzogen. Die nächste Wirkung war ein in großem Geheimniß

unter dem Beistand afrikanischer Glaubensgenossen organisirter Aufstand, der nach mehreren mißlungenen Versuchen des Losschlagens im Frühjahr 1568 zum Ausbruch kam und alsbald den Karakter eines gegenseitigen Vernichtungskampfes annahm, der durch die Zügellosigkeit der spanischen Soldaten immer auf's Neue angefacht wurde, wenn die Moriskos aus Erschöpfung zur Ruhe und Unterwerfung sich anschickten. Der Kampf zog sich, unter vielen Wechselfällen, bei denen die ausdauernden Mauren, wenn man sie eben völlig niedergeworfen glaubte, immer wieder zu einem kühnen Schlag sich aufrafften, mehrere Jahre hin, endlich, nachdem der zweite zur Führung des Aufstandes gewählte König der Mauren Aben-Aboo am 18. März 1571 durch Verrath ermordet worden war, nahm der Widerstand ein Ende. Das Königreich Granada, vor dem Krieg die bestangebaute fruchtbarste Provinz Spaniens, ein üppiger Garten, war nun eine menschenleere Wüste, in der nur hie und da einige Trümmer der alten Bevölkerung als Räuberbanden hausten. Der größte Theil der Mauren wurde in das Innere Spaniens übersiedelt, dort unter strenge Aufsicht gestellt, welche die unschuldigsten Dinge, wie den Gebrauch der arabischen Sprache, einer Badwanne, das Aufführen eines maurischen Tanzes, das Spielen auf einem maurischer Herkunft verdächtigen musikalischen Instrument, zum Verbrechen machte. Nur die alt angesiedelten Mauren in Valencia behielten etwas freiere Bewegung. Ungeachtet des Drucks und der strengen Beaufsichtigung fanden die Moriskos nach einigen Jahrzehnten doch auf's Neue den Muth, an Selbsthülfe und Verschwörung zu denken, besonders als Spanien durch den Krieg in den Niederlanden geschwächt und von der Feindschaft Englands und Frankreichs bedroht war. Die Moriskos unterließen nicht den Versuch zu machen, ob sie nicht aus dieser Lage der Dinge Nutzen ziehen könnten, sie knüpften Verbindungen mit Frankreich an, und es bildete sich unter Aussicht auf französischen Beistand 1605 eine neue Verschwörung, die jedoch durch Verrath zur Kenntniß der spanischen Regierung kam. Nun rieth der Großinquisitor, man solle die Moriskos entweder ganz aus Spanien vertreiben, oder sie mit dem Schwert ausrotten, und obgleich der König Philipp II. Bedenken hatte, diesem Rath Gehör zu geben, auch der Pabst sich weigerte, die angerathene Maßregel gut zu heißen, so erließ er doch den 4. August 1609 eine Verordnung, welche zunächst die Moriskos von Valencia aus Spanien verbannte. Der grundbesitzende Adel, welcher durch diese Verfügung seine fleißigsten und geschicktesten Bauern verlor, protestirte dagegen, auch die Geistlichkeit, welche für die Rentabilität ihrer Güter fürchtete, wurde bedenklich, aber die Regierung blieb bei ihrem Beschluß und machte große Rüstungen zu Land und zur See, um die Vollziehung zu sichern. Man setzte den Mauren einen Termin, bis zu welchem sie ihre Angelegenheiten ordnen mußten. Ihren Grundbesitz sollten sie nicht verkaufen dürfen, sondern ihren Grundherrn zurücklassen, und von ihrem beweglichen Eigenthum nur so viel mitnehmen, als sie selbst tragen konnten. Im ersten Schrecken boten die Moriskos große Geldsummen, um das über sie verhängte Schicksal abzuwenden, aber als sie zur Einsicht gelangten, daß nichts mehr zu ändern sey, verwandelte sich ihre Traurigkeit in muthige Freudigkeit, sie sahen jetzt ihre Auswanderung als eine Befreiung aus der Sclaverei, als einen Auszug in die Freiheit an und jubelten, die ihnen aufgezwungene Maske des Christenthums abwerfen zu dürfen. Der Abzug ging anfangs ganz gut von statten, viele Grundherrn verzichteten großmüthig auf den Anspruch an die Hinterlassenschaft der Fortziehenden und waren ihnen selbst zu gutem Verkauf ihrer Güter und anderer Habseligkeiten behülflich. Aber damit war der Vicekönig nicht zufrieden, sondern verbot den Spaniern den Ankauf der Grundstücke, Feldfrüchte und des Viehs von den Moriskos. Dies und der Verdacht, man wolle sie nur nach Afrika bringen, um ihnen dort den Untergang zu bereiten, brachte die Auswanderung in's Stocken, und drängte die noch nicht abgezogenen Moriskos des südlichen Valencia zum Aufruhr, in Folge dessen Viele umkamen oder auf's Grausamste behandelt wurden. Besser ging die Auswanderung in Murcia und Andalusien von statten, von wo die Meisten sich nach Fez begaben. Die von Aragonien, Castilien und

Estremadura mußten nach der ihnen vorgeschriebenen Weisung ihren Weg durch Navarra nehmen, wo sie von der französischen Grenzbesatzung mit der Erklärung empfangen wurden, sie hätte den strengsten Befehl, keinen der Auswanderer über die französische Grenze zu lassen. Verzweifelnd kämpften sie sich entweder durch, oder erkauften sich den Durchzug mit Geld. Die Catalonier mußten den nächsten Weg nach Afrika nehmen. Ein kleiner Rest, aus etwa 30,000 solchen bestehend, welche auf ein bischöfliches Zeugniß, daß sie gute Christen seyen, geblieben waren, wurde einige Jahre später auch noch fortgetrieben und verließen 1612 und 1613 Spanien. Im Ganzen schätzt man die Zahl der damals zum Auswandern Gezwungenen auf mehr als eine Million Menschen, die großentheils zu den fleißigsten und tüchtigsten Bewohnern Spaniens gehört hatten. Das Loos der Ausgewanderten war verschieden, die, welche in die Städte der nordafrikanischen Küste kamen, fanden anfangs eine gute Aufnahme, sahen sich aber bald neuen Verfolgungen ausgesetzt, da sie ihren Glaubensgenossen durch die europäische Färbung ihrer Sitten anstößig und verdächtig wurden, und auch durch ihre überlegene Tüchtigkeit in Gewerben die Eifersucht erregten, so daß sie von Algier und Fez wieder verjagt wurden. Nur in Tunis, dessen Bewohner selbst zu großem Theil aus Granada stammten, fanden sie dauernd friedliche Behandlung. Einige Reste der Moriskos, etwa 60,000 Seelen, sind in abgelegenen Thälern der Alpuxarras zurückgeblieben, und haben bis auf den heutigen Tag ihre Sprache und Sitte erhalten, sind aber längst gute Christen geworden. Literatur: *Jos. Ant. Conde*, Historia de la dominacion de los Arabes en Espanna. Madrid 1820—21, 3 Bde. Dasselbe aus dem Spanischen übers. von Rutschman, Karlsruhe 1824—25, 3 Bde. Don Fern. Gonzal. *Moron*, Curso de historia de la civilizacion de Espanna. 3. Bde. Madrid 1841—43. Jos. Aschbach, Geschichte der Ommajaden in Spanien. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1829. Jos. Aschbach, Geschichte Spaniens und Portugalls zur Zeit der Herrschaft der Almoraviden und Almohaden. 2 Bde. Frankfurt 1833—37. *W. H. Prescott*, The history of the reign of Ferdinand and Isabella the Catholic of Spain. 3 vol. London 1838. Dasselbe deutsch in 2 Bde. Leipzig 1852. A. L. v. Rochau, die Moriskos in Spanien. Leipzig 1853. **Klüpfel.**

Mauriner, *Congregatio S. Mauri.* Der Benediktiner-Orden bietet das merkwürdige und einzige Beispiel eines Mönchs-Instituts dar, das sich, nach langem und tiefem Verfall, für zwei Jahrhunderte wieder zu erneuter, und in der großartigsten Weise nützlicher Thätigkeit erhoben hat. Dies konnte nur geschehen durch Rückkehr zur alten Regel, welche den Klostergeistlichen wissenschaftliche Beschäftigung gebot, oder vielmehr durch Umbildung dieser Regel nach dem, durch die Reformation auch der katholischen Kirche mitgetheilten Geiste.

Schon in den letzten Zeiten des Mittelalters war der Benediktinerorden tief heruntergekommen; in den allzureichgewordenen Klöstern herrschten, statt Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, weltliche Lust und frivoler Sinn. Selbst im 16. Jahrh. wurde es noch nicht besser; erst zu Anfang des 17. wurde in einem vereinzelten Kloster, dem Stifte von S. Vannes (S. Vitonis) bei Verdun, durch Didier de la Cour, eine Reform eingeführt; er stellte strenge Zucht und Ordnung wieder her, unter deren Schutze auch die Studien wieder allmählig zu blühen begannen. Bald schloßen sich die von Alters her berühmten Klöster von Moyenmoutier und Senones und mehrere andre der Reform an; Clemens VIII. bestätigte diese Congrégation de S. Vannes, aus der einige gelehrte Männer, wie Dom Calmet und Dom Cellier hervorgegangen sind. Im J. 1614 drückte die Versammlung der französischen Geistlichkeit den Wunsch aus, alle Benediktinerklöster des Landes möchten sich S. Vannes anschließen; das Generalcapitel dieser Congregation, die Folgen einer zu großen Macht-Ausdehnung befürchtend, drang jedoch darauf, daß noch eine zweite Einigung gebildet wurde. Dom Bénard, einer der Mönche von S. Vannes, die bereits den Auftrag hatten, einige andre Klöster zu reformiren, erhielt 1618 von Ludwig XIII. die Vollmacht zur Gründung einer Congregation. Diese, sofort gebildet, nahm den Namen des h. Maurus an, aus Furcht Eifersucht zu erregen, wenn

sie den eines Klosters gewählt hätte. 1621 wurde sie von Gregor XV. und 1627 von Urban VIII. bestätigt. Das erste von Bénard reformirte Kloster war das der Blancs-Manteaux zu Paris. Bald traten Andre in Menge bei. Nur die verweltlichten Cluniacenser verweigerten hartnäckig sich anzuschließen. 1652 zählte die Congregation schon 40 Klöster, im Anfang des 18. Jahrh. 180; sie waren in sechs Provinzen getheilt. Das berühmteste war das von S. Germain-des-prés bei Paris; es war der Sitz des Generals mit bischöflichen Rechten und besaß eine kostbare, an alten Handschriften reiche Bibliothek. Zweckmäßige, dem Geiste der neuern Zeit angemessene Statuten sicherten den Bestand des Instituts; die strenge Sittlichkeit, der edle hohe Sinn, die wissenschaftlichen Beschäftigungen der Mönche verschafften ihnen allgemeine Achtung; bei dem zunehmenden Verfall der Sitten der Geistlichkeit in Frankreich gehörten die Mauriner zu den wenigen Erscheinungen, welche damals der römischen Kirche Ehre machten; nach dem Ausdruck eines katholischen Schriftstellers stehn sie in der Klostergeschichte in dieser Beziehung vielleicht einzig da. Auch ist nicht zu vergessen, daß sie, im Bewußtseyn höhern und allgemeinern Interessen zu dienen, dem ketzerverfolgenden Geiste sowohl der Jesuiten als des gallikanischen Klerus fremd geblieben sind.

Die große wissenschaftliche Tendenz der neuen Congregation war indessen von dem Stifter, Dom Bénard, ursprünglich nicht beabsichtigt gewesen. Erst der erste General derselben, Dom Tarisse, legte durch die trefflichen Einrichtungen, die er für die gelehrte Vorbereitung der Mönche traf, den Grund dazu. Diese Tendenz zog begabte, strebsame, aus den angesehensten Familien stammende Jünglinge an. Während des 17. und des 18. Jahrh. gehörte der Congregation eine große Zahl berühmter Männer an, auf welche die katholische Kirche stolz seyn darf, und deren Leistungen ein Gemeingut aller Kirchen geworden sind. „Im Anfange betrafen ihre Arbeiten die Sammlung der Materialien zu der Geschichte der Klöster, welche zur Congregation gehörten, dann des gesammten Ordens, und zur Geschichte der Heiligen. Bald rückte man jedoch dieses Ziel weiter. Die Sammlung und Bearbeitung der genannten historischen Materialien führte zu paläographischen und diplomatischen Ausarbeitungen. Bei dem umfassenden Unterricht, den man in den Noviziathäusern ertheilte, wurde eine große Anzahl neuer Bücher oder doch neuer Ausgaben nothwendig, welche die Obern von Mitgliedern der Congregation ausarbeiten ließen. Auf diese Weise entstanden nach und nach eine Menge Werke," die zu den ausgezeichnetsten Monumenten menschlichen Fleißes gehören (Herbst). Die Thätigkeit der Mauriner hat Alles umfaßt, vorzüglich aber die Geschichte Frankreichs und die der Kirche. Durch unermeßliche Gelehrsamkeit, ruhiges Urtheil, unbefangene Kritik, die meist nur dann, wann es sich um das Interesse und die Traditionen des Benediktiner-Ordens handelt, weniger zuverläßig wird; durch einen Muth, der keine Schwierigkeit scheute, verbunden mit einer Ausdauer, die sprüchwörtlich geworden ist, haben sie Riesenwerke zu Stande gebracht, ohne die noch manche Theile der historischen und theologischen Wissenschaften im Argen lägen. Nur durch das Zusammenwirken vieler, von Einem Geiste beseelter und uneigennütziger Kräfte konnte Solches geschehen. Den ausgezeichnetern Mitgliedern wurde die Leitung der Arbeiten übertragen, deren Vollendung oft die Aufgabe ihres Lebens wurde; Andere brachten das Material herbei, oder behandelten einzelne Theile eines großen, gemeinsamen Werks; starb Einer über einer Arbeit, so trat ein Andrer ein, sie in demselben Sinne, mit derselben Gelehrsamkeit fortführend. Kein Orden hat einen solchen Gebrauch seiner Reichthümer gemacht; die seltensten Bücher und Manuscripte wurden angekauft, Reisen gemacht, um die Bibliotheken zu besuchen, Verbindungen mit fremden Gelehrten angeknüpft, um in jeder Hinsicht das möglichst Vollkommene zu erreichen. Zugleich zeichnen sich die von der Congregation herausgegebenen Werke durch eine äußere Schönheit aus, wie sie noch selten in der Typographie vorgekommen war. Dabei bewiesen die Mauriner ihren frommen freien Sinn dadurch, daß sie Freunde Port-Royals waren und wegen ihrer Weigerung, die Bulle Unigenitus zu unterschreiben, Verfolgung erlitten. Auch das fehlte nicht zu ihrem Ruhme, von den

Jesuiten angefeindet und unablässig angegriffen zu werden. Sie wirkten fort bis zur französischen Revolution. Es soll hier nur in wenigen, allgemeinen Zügen gezeigt werden, was sie für die Wissenschaft und die Kirche geleistet haben. Für das Einzelne verweisen wir auf die den berühmtesten Maurinern gewidmeten Artikel, so wie auf die über die von ihnen herausgegebenen kirchlichen Schriftsteller. Ihre geschichtlichen Arbeiten verbreiten sich über das weiteste Feld. Sie haben ganz eigentlich die Diplomatik gegründet, als deren Vater Dom Mabillon anzusehn ist. Dieser große Gelehrte hat zuerst die immer noch zu befolgenden Regeln über die Prüfung der Urkunden aufgestellt, in seinen sechs Büchern de re diplomatica, 1681. fol., zu welchen er, in Folge eines Angriffs von dem Jesuiten Germon, 1704 ein Supplement herausgab. Da diese Arbeiten vorzugsweise Frankreich betrafen, so gaben später Dom Toustain und Dom Tassin eine allgemeine Diplomatik heraus, unter dem Titel Nouveau traité de diplomatique, 1750—1765, 6 Bde. 4.; trotz einiger Mängel in der Anordnung, die theilweise in einem polemischen Zwecke ihren Grund haben, ist dieses Werk immer noch das vollkommenste in seiner Art, wie schon Gatterer in seiner allgemeinen historischen Bibliothek es genannt hat. Was hier für lateinische Paläographie gethan war, that Montfaucon für die griechische, in seiner Palaeographia graeca, 1708, fol.; seine Resultate sind jedoch durch neuere, ausgedehntere Forschungen theilweise übertroffen worden.

Eben so viel Verdienst haben sich die Mauriner um die Chronologie erworben. Man kann sagen, daß diese Wissenschaft ihnen erst ihr Entstehn verdankt. Jeder Historiker kennt den großen Werth des Art de vérifier les dates, das von Dantine angefangen, von Clémencet vollendet (1750, 2 Bde. 4.), und von Clement in einer zweiten (1770, fol.) und in einer dritten Ausgabe (1783 bis 1792, 3 Bde. fol.) jedesmal bedeutend vermehrt wurde. Eine vierte, abermals vermehrte, noch von Clément begonnene Ausgabe, erschien erst 1818 u. f. (37 Bde. 8.; es gibt auch eine Edition in fol. und eine in 4.). Man hat mit Recht von diesem, auch für den Kirchenhistoriker unentbehrlichen Werke gesagt, es sey das schönste Denkmal der französischen Gelehrsamkeit des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Alterthumskunde gehört Montfaucon's Antiquité expliquée en figures, 1719, 10 Bde. fol. Heutzutage, bei den großen Fortschritten, welche Philologie und Alterthumskunde gemacht haben, denen weit reicheres Material zu Gebot steht und täglich Neues geliefert wird, ist dieses Werk einigermaßen als veraltet zu betrachten. Auf dem Gebiete der Sprachkunde haben sich die Mauriner an einer unübertroffenen Arbeit betheiligt, die zwar nicht zuerst von ihnen ausgegangen ist, aber durch sie eine vollendetere Gestalt erhalten hat; es ist das 1678 von Dufresne Ducange herausgegebene Glossarium mediae et infimae latinitatis, das von Dom Dantine und Dom Carpentier um die Hälfte vermehrt wurde, 1733—1736, 6 Bde fol. nebst einem Supplemente von Charpentier, 1766, 4 Bde. fol.; (abermals vermehrt von Henschel, 1840 u. f., 6 Bde. 4.). Dieses Werk ist nicht nur für die Kenntniß der lateinischen Sprache, sondern auch für Literatur, Gesetzgebung, bürgerliche und kirchliche Sitte des Mittelalters, ein reicher Schatz. Carpentier hat man auch die Erklärung der Tyronischen Noten zu verdanken: Alphabetum tyronianum, 1747, fol. Zu den weitumfassendsten Arbeiten der Mauriner gehört die Herausgabe der Quellen der französischen Geschichte. Was vor ihnen Pithou und Duchesne in diesem Bezuge geleistet hatten, war unzureichend. Der Minister Colbert, und nach ihm Louvois bemühten sich vergebens, Fortsetzer für das National-Unternehmen zu finden. Erst dem Kanzler d'Aguessau gelang es, die Mauriner dafür zu gewinnen; nachdem Dom Martène und der Oratorianer Lelong für das Werk thätig gewesen, kam es in die Hände von Dom Bouquet, der es auf die bewunderswürdigste Weise förderte. Er besorgte die 8 ersten Bände der Scriptores rerum gallicarum et francicarum; Dom J. B. Haudiguier und Ch. Haudiguier lieferten den 9., 10. und 11.; Dom Clément den 12. und 13., und Dom Brial, der letzte der Mauriner, den 14. und den 15. (1738—1818 fol.). Seitdem ist das Werk von der Académie des inscriptions fortgesetzt worden; 1855 erschien der 21. Bd. Hie-

her gehört auch noch die von Dom Ruinart besorgte Ausgabe der Werke Gregors von Tours, 1699 fol.

Die französische Geschichte in ihrem ganzen Umfange haben die Mauriner nicht bearbeitet. Sie haben sich nur mit den Anfängen derselben und mit Provinzial- und Städtegeschichte befaßt. Dom Martin schrieb la religion des Gaulois, 1727, 2 Bde 4., und Dom de Brezillac, Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois. 1752, 2 Bde. 4.; jenes, trotz mancher nicht mehr haltbarer Hypothesen, ein immer noch brauchbares, dieses ein im Ganzes veraltetes Werk. Höher stehn die Provinzialgeschichten; kein andres Land hat noch ähnliche aufzuweisen. Die vorzüglichsten sind die Histoire générale du Languedoc von Vaissette und de Vic, 1730—1745, 5 Bde. fol.; die Histoire de Bretagne, von Beisserie (später Protestant) und Lobineau, 1707, 2 Bde fol., und ganz umgearbeitet, obgleich nicht vollendet durch Morice de Beaubois 1742 u. f. 3 Bde. fol. und 2 Bde 4.; die Histoire de Bourgogne, von Plancher, 1739 u. f., 3 Bde. fol.; die Histoire de la ville de Paris von Félibien und Lobineau, 1725, 5 Bde. Manche ähnliche Arbeiten blieben ungedruckt. Zuletzt gehört hieher die nach dem ausgedehntesten Plane unternommene, von Dom Rivet begonnene und von mehrern Ordensgenossen fortgesetzte Histoire littéraire de la France, 1733 bis 1763, 12 Bde. 4. Seit 1814 wird das Werk durch die Gelehrten der Académie des inscriptions fortgesetzt; der 20. Band erschien 1842. Es ist eine wahre Quellensammlung, die nicht nur für die Literärgeschichte Frankreichs, sondern überhaupt für die des Mittelalters von unschätzbarer Wichtigkeit ist.

Bevor wir zu den die Kirchengeschichte und die Theologie betreffenden Werken der Mauriner übergehn, sind noch ihre Dokumentensammlungen zu erwähnen. Ihre Forschungen in den Bibliotheken ihrer Klöster, so wie ihre Reisen, besonders nach Italien, nach Deutschland und den Niederlanden, verschafften ihnen Gelegenheit, neben dem Material für ihre großen Unternehmungen, vieles Ungedruckte zusammenzubringen, das sowohl für die politische als für die Kirchengeschichte wichtig ist. So entstanden mehrere große Sammelwerke und Beschreibungen der in den Bibliotheken aufbewahrten Schätze. Die berühmtesten sind: das Spicilegium veterum aliquot scriptorum, von d'Achéry, 1553—1677, 13 Bde. 4. (neue Ausg. von de la Barre, 1723, 3 Bde. fol.); die Vetera analecta, von Mabillon, 1675—1685, 4 Bde 4.; die Collectio nova veterum scriptorum, von Martène, 1700, 4.; der Thesaurus novus anecdotorum, von Martène u. Durand, 1717, 5 Bde. fol.; das Voyage littéraire de deux religieux Bénedictins, von denselben, 1724, 4. das Diarium italicum (1702, 4.) und die Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova (1739, 2 Bde. fol.), beide von Montfaucon.

Was die Kirchengeschichte betrifft, so stellen wir voran ein auf kirchliche Geographie und Statistik sich beziehendes Werk; auch diese Wissenschaften haben die Mauriner gewissermaßen gegründet, durch ihre neue Bearbeitung der 1656 (4 Bde. fol.) erschienenen, noch sehr unvollkommenen Gallia christiana der Brüder de Sainte-Marthe. Das neue Werk wurde von einem andern Gliede dieser gelehrten Familie, Dom Denis de Sainte-Marthe begonnen; es sollte eine Vorarbeit seyn zu einem vollständigen Orbis christianus, zu dem viel Material gesammelt wurde, der aber nicht zur Ausführung kam. Der 1. Band der Gallia erschien 1715; nach dem dritten, 1725, starb Sainte-Marthe. Der Orden setzte die Arbeit fort bis zum 13. Band, der 1785 gedruckt wurde. Das Unternehmen blieb unterbrochen, bis vor wenigen Jahren Hauréau, der Verfasser der Histoire de la philosophie scolastique (2 Bde. 1850) es mit dem Fleiße eines ächten Benediktiners wieder aufnahm; 1856 sind die ersten Lieferungen der Fortsetzung erschienen. Die Gallia christiana ward das klassische Muster für ähnliche Arbeiten; sie rief die Italia sacra, die España sagrada, die Illyria sacra hervor; zugleich veranlaßte sie von Seiten der Mauriner selbst zahlreiche Spezialgeschichten der Benediktiner-Abteien, von denen indessen die meisten ungedruckt geblieben sind. Nur zwei sind veröffentlicht worden, die Histoire de l'abbaye de S. Denis von Félibien, die sogar schon vor dem

ersten Bande der Gallia christiana erschien, 1706, fol.; und die Histoire de l'abbaye de S. Germain-des-près, von Bouillart, 1724, fol. An die Gallia christiana sollte sich die Sammlung der französischen Concilien anschließen, die zuerst Dom de Coniac und nach ihm Dom Labat anvertraut wurde. Des ersten Bandes Erscheinen, 1789, traf mit dem Ausbruch der Revolution zusammen; als die Hälfte des zweiten gedruckt war, wurde die Congregation aufgehoben, und das Werk unterblieb. — Die Geschichte der Märtyrer behandelte Dom Ruinart, Acta primorum martyrum, 1689, 4. Noch wichtiger sind die Arbeiten über die alten Liturgien und die Klostergebräuche; sie gehören theilweise zu den ersten, welche die Glieder der Congregation unternahmen; Ménard gab das Sacramentarium Gregors des Großen heraus 1642, 4.; Mabillon schrieb sein treffliches Werk de liturgia gallicana, 1685, 4.; Martène seine Libri V de antiquis monachorum ritibus, 1690, 2 Bde. 4., und seine 4 Bände de antiquis Ecclesiae ritibus, 1700 u. f., 4. (2. Ausg. 1736, 4 Bde. fol.). Endlich sind noch die auf die Geschichte des Benediktinerordens bezüglichen Werke anzuführen: die Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, von d'Achéry angefangen und von Mabillon und Ruinart fortgesetzt, 1668 u. f., 9 Bde. fol.; ein zehnter Band blieb ungedruckt; — die Annales Ordinis S. Benedicti, Mabillon's berühmtestes Werk, das Massuet vollendete, 1703 u. f., 6 Bde. fol. — Die Geschichte der Congregation des h. Maurus selber wurde von Mehrern gemeinsam verfaßt; sie bildete im Manuscript 3 Bände fol.; die Obern verweigerten jedoch die Erlaubniß zum Druck. Dom Tassin veröffentlichte einen Auszug daraus, bis 1766. Dom Clémencet schrieb die Geschichte von Port-Royal, von der aber nur die erste Abtheilung gedruckt worden ist, 1755, 10 Bde. 12.; der zweiten, weil zu sehr dem Jansenismus günstig, wurde die Veröffentlichung verweigert.

Das größte und bleibendste Verdienst der Mauriner um Kirche und Theologie, gründet sich auf ihre Ausgaben kirchlicher Schriftsteller, sowohl der ersten Jahrhunderte als des Mittelalters. Die erstaunliche Thätigkeit, die sie in diesem Bezuge entwickelten, lag zwar nicht in dem ursprünglichen Plane der wissenschaftlichen Bestrebungen ihres Instituts; zuerst wollten sie bloß die Schriftsteller des Benediktinerordens herausgeben; bald aber wurden sie durch die allgemeine Gunst, mit der diese ersten Arbeiten aufgenommen wurden, durch das Bedürfniß, ihren Novizen bessere Ausgaben, als die vorhandenen, in die Hände zu geben, so wie durch den Reichthum der in ihren Klöstern aufbewahrten und auf ihren Reisen untersuchten Handschriften veranlaßt weiter zu gehen; sie unternahmen die Bearbeitung der lateinischen Kirchenväter, und nicht lange nachher auch die der griechischen. Ihre Ausgaben verdunkelten alle vorangegangenen, unter denen manche treffliche waren. Es genügt auch jetzt noch zu sagen: es ist eine Benediktiner-Edition, um sie fast unbedingt zu empfehlen. Diese Arbeiten werden für immer den theologischen Ruhm der französischen Mauriner bilden. Sie haben freilich auch Einzelnes geliefert, das von Spätern übertroffen worden ist; was aber gerade die wichtigsten der Kirchenväter betrifft, so ist noch nichts Vorzüglicheres geleistet worden. Ihr Hauptverdienst dabei besteht in der Herstellung eines reinen Textes, durch Vergleichung aller Handschriften, die sie in Frankreich, Italien, England, Holland, Deutschland auftreiben konnten; in der sichern und unbefangenen Kritik, mit der sie, mehr als ihre Vorgänger, ächte Schriften von unächten geschieden haben. Dazu kommen die trefflichen lateinischen Uebersetzungen der griechischen Kirchenväter, die ausführlichen jedem Schriftsteller beigegebenen biographischen, kirchen- und literärhistorischen Einleitungen und Abhandlungen, die, wenn sie auch, vom Standpunkte heutiger Wissenschaft aus, in einzelnen Punkten berichtigt oder vervollständigt werden können, dennoch unentbehrliche Quellen bleiben. Selbst die musterhaften Indices dürfen nicht vergessen werden, die für den Forscher von so unschätzbarem Nutzen sind.

Unter den lateinischen Kirchenvätern machte die Congregation den Anfang mit Augustin. Inmitten der jansenistischen Streitigkeiten war dies für die Stellung der Mauriner bedeutsam genug. Die Ausgabe wurde von Dom Delfau begonnen, von Blam-

pin und Constant, unter Mitwirkung mehrerer Andrer vollendet, 1679—1700, 11 Bde. fol.; 1679 erschien Cassiodor von Garet besorgt, 2 Bde. fol.; 1686—1690, Ambrosius, von Du Frische und Le Nourri, 2 Bde. fol.; 1693, Hilarius von Poitiers, von Constant, fol.; 1693—1706, Hieronymus, von Martianay, 5 Bde. fol.; 1726, Cyprian, von Baluze, der bekanntlich nicht Mauriner war, angefangen, aber von Dom Maran vollendet, fol.

Von griechischen Schriftstellern war schon 1645 der Brief des Barnabas von Ménard herausgegeben worden, 4. Indessen erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts setzte sich die Congregation die Bearbeitung dieses Theiles der altkirchlichen Literatur zum Zweck. Montfaucon gab 1698 den Athanasius heraus, 3 Bde. fol., worauf er 1706 die Collectio nova patrum folgen ließ, 2 Bde. fol., Nachträge zu Athanasius, die Schriften des Eusebius von Cäsarea und die Kosmographie des Kosmas enthaltend. 1710 folgte Irenäus, von Massuet, fol.; 1718—1738 Chrysostomus, von Montfaucon, 13 Bde. fol.; 1720 Cyrill von Jerusalem, von Touttée, fol.; 1721—1730 Basil der Große, von Garnier, 3 Bde. fol.; 1733—1759 Origenes, von Karl de la Rue und seinem Neffen Vincenz de la Rue, 4 Bde. fol.; 1742, Justin und die übrigen Apologeten, von Maran, fol.; 1788, Gregor von Nazianz, von Maran begonnen und von Clémencet vollendet; es erschien jedoch nur der erste Band, fol.; die Revolution hinderte die Fortsetzung.

Mit den Schriftstellern des Mittelalters, und zumal ihres Ordens, hatten die Mauriner, wie schon bemerkt worden, den Anfang gemacht. Zuerst gab Ménard die Regel des hl. Benedikt von Aniane, Concordia regularum heraus, 1628, 4.; d'Achéry gab 1648 Lanfrank, und 1651 Guibertus von Nogent, fol.; Mathoud, die Scholastiker Robert Pulleyn und Peter von Poitiers, 1665 fol.; Mabillon den hl. Bernhard, 1667, fol. (2. Ausg, 1690, 2 Bde. fol.; 3., 1719, 2 Bde. fol.); Gerberon, Anselm von Canterbury, 1675, fol. (2. Ausg. 1721); Denis de Sainte-Marthe, Gregor den Großen, 1705, 4 Bde. fol.; Beaugendre, Hildebert von Mans, 1708, fol. Dom Constant sammelte die Briefe und Dekretalen der Päbste, auf drei Bände berechnet, wovon jedoch nur der erste erschien, 1721, fol. Zum bessern Gebrauch der Lyoner Bibliotheca patrum maxima schrieb Le Nourri seinen Apparatus, 1703, fol., der jedoch nicht über das 4. Jahrh. hinausgeht; es sind biographische und literär-historische Abhandlungen über die einzelnen in der Bibliotheca enthaltenen Schriftsteller.

Von großem Werthe sind endlich noch die den alten Bibelübersetzungen gewidmeten Werke der Mauriner; die Hexapla des Origenes, von Montfaucon (1713, 2 Bde. fol.), die Bibliotheca divina des Hieronymus, von Martianay (1693, 1. Band der Werke des Hieronymus), die von Sabatier, Baillard und Vincenz de la Rue besorgte Ausgabe der Latinae versiones antiquae (1743—1749, 3 Bde. fol.), gehören zu den schönsten Denkmälern des maurinischen Fleißes und Scharfsinns.

Andere kleinere Schriften über biblische Fragen dürfen wir hier übergehen; ebenso die sonstigen Arbeiten der Mitglieder der Congregation, die theils erbaulicher Art sind, theils Gegenstände aus der klassischen Literatur, der hebräischen Sprache, den Künsten, der Geographie, selbst aus den Naturwissenschaften, betreffen; sogar in der Poesie haben sich einzelne Mauriner versucht. Daß sie auch oft in Streitigkeiten verwickelt wurden, war unvermeidlich; je höher sie in der Achtung der Bessern standen, desto mehr erregten sie Eifersucht; sie bewiesen aber auch in der Polemik ihre gewohnte ruhige Mäßigung und ihre gelehrte Ueberlegenheit, wenn auch, in einigen wenigen Fällen, eine nicht ganz unabhängige Kritik. So stritten sie gegen die regulirten Augustiner-Chorherren für den Benediktiner-Abt Gersen, als Verfasser der Imitatio Christi. Mit mehr Erfolg traten sie dem Trapisten-Stifter de Rancé entgegen, der ihnen ihre wissenschaftlichen Arbeiten als Werke weltlicher Eitelkeit vorwarf und Mabillon veranlaßte, sein treffliches Traité des études monastiques zu schreiben (1691, 4., u. 1692, 2 Bde., 12.; auch lateinisch und italienisch übersetzt). Ferner lagen sie in stetem Kampfe mit den Jesuiten, die ihre

Ausgabe Augustins, als des Jansenismus verdächtig, angriffen und überhaupt in dem Journal von Trévoux häufige Ausfälle gegen sie machten. In den jansenistischen Streitigkeiten endlich schrieben sie manche gründliche Schrift gegen die Bulle Unigenitus; Gerberon gab selbst die Histoire générale du Jansénisme heraus (1700, 3 Bde., 12.), und Le Cerf die Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la congrégation de S. Maur (1736, 12.).

Als die Revolution die Mönchsorden aufhob, mußte auch die Congregation von S. Maur sich zerstreuen. Mehrere angefangene Werke wurden unterbrochen; erst später übernahm die Académie des inscriptions die Fortsetzung derer, die sich auf die französische Geschichte beziehen. Der letzte Mauriner, Dom Brial, starb 1833 als Mitglied der genannten Akademie; sein Name ist wegen seiner Gelehrsamkeit und Wohlthätigkeit in ehrenvollem Andenken geblieben; er hat unter dem neuen Geschlechte den Ruhm des untergegangenen Instituts würdig bewahrt. Man hat versucht, dieses letztere neu zu beleben. Nach Brial's Tod erkauften einige Freunde von La Mennais, unter dem Schutze des Bischofs von Mons, die Abtei Solesmes, wo die Congregation von S. Maur ihre Auferstehung feiern sollte. Den 1. September 1837 wurde dieses Haus durch den Pabst zur Regularabtei des gesammten, wiederhergestellten Benediktinerordens erhoben; der Abt von Solesmes soll General-Superior desselben seyn. Es sammelten sich auch bald einige, ziemlich ungelehrte Brüder. Um die Studien unter ihnen zu heben, gab man ihnen als Superior einen ehemaligen deutschen Protestanten, Geranger, seither Dom Guéranger genannt. Unter ihm setzten sich die neuen Mauriner vor, dem preiswürdiden Beispiel ihrer Vorfahren zu folgen und Erben ihres wissenschaftlichen Ruhmes zu werden. Trotz des besten Eifers will es jedoch nicht recht gelingen; die Zeiten sind eben anders geworden, die der Mönchsorden sind vorbei; das neue Institut ist bis jetzt nur ein schwacher Schatten des alten. Der ultramontane Geist des französischen Klerus ist freiern gelehrten Forschungen nicht geneigt. Schon das erste von der Congregation von Solesmes herausgegebene Werk zeugte von dem Geiste, der sie beseelt: Origines catholiques; origines de l'Eglise romaine (Paris, 1836, 4., bis jetzt nur der 1. Band). Durch seine Institutions liturgiques (Paris, 1846) trug Dom Guéranger das Meiste dazu bei, trotz manchen Widerspruchs von Seiten der Gallikaner, die allgemeine Herrschaft der römischen Liturgie in den französischen Diöcesen zu begründen. Der thätigste der neuen Mauriner ist bis jetzt Dom Pitra; allein auch er hat den höhern Standpunkt der Vorgänger verlassen; seine historische Kritik soll dem Pabstthum mehr als der Wissenschaft dienen. In einem Artikel (im Correspondant, 1852) über die von Jaffé herausgegebenen Regesta pontificum, tadelt er diesen, daß er Lücken in der Reihe der päbstlichen Akten annehme, und behauptet, die Fabrikation der falschen Decretalen sey an sich schon ein Beweis, daß man allgemein an das Primat des römischen Stuhles glaubte. Außer einer Histoire de S. Léger et de l'Eglise de France au septième siècle (Paris, 1846), hat Pitra eine schätzbare Schrift herausgegeben unter dem Titel: Etudes sur la collection des actes des Saints par les Bollandistes, précédées d'une dissertation sur les anciennes collections hagiographiques et suivies d'un recueil de pièces inédites (Paris, 1850). Seit 1852 hat er ein Spicilegium Solesmense begonnen, complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, wovon bis jetzt drei Bände erschienen sind (Paris, groß 8.). Es enthält größere und kleinere aus orientalischen, griechischen und lateinischen Handschriften gezogene Stücke. Da die Bibliotheken bereits schon so viel durchforscht worden sind, so kann nur noch eine Nachlese gehalten werden; wobei neben wirklich Wichtigem, wie besonders im 3. Bande die merkwürdige Clavis des Melito von Sardes, auch manches Unbedeutende in das Spicilegium Eingang findet. An der Fortsetzung der großartigen, unvollendet gebliebenen Werke der alten Mauriner haben die Herren von Solesmes keinen Theil; nicht einmal die durch die Revolution unterbrochenen Ausgaben von Kirchenvätern haben sie wieder aufgenommen. Die geschichtlichen Arbeiten werden, wie bemerkt, von den Laien der académie des in-

scriptions fortgesetzt; selbst Hauréau, der Fortsetzer der Gallia christiana, ist kein Geistlicher.

S. *Petz*, Bibliotheca benedicto-mauriana, seu de ortu, vita et scriptis patrum e congreg. S. Mauri in Francia. Wien, 1716, 8. Dom *Le Cerf*, Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de S. Maur. Haag, 1726, 12. Dom *Tassin*, Histoire littéraire de la congrégation de S. Maur. Paris, 1726, 4. Brüssel, 1770, 4. Deutsch von Rudolph, mit Anmerk. von Meusel. Frankf., 1773, 2 Bde., 8. Herbst, die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften; in der Tübinger theologischen Quartalschrift, 1833, Heft 1., 2., 3., und 1834, Heft 1. C. Schmidt.

Mauritius und die thebäische Legion. Quelle der Legende: die passio S. Mauritii ac sociorum ejus von Eucherius, Bischof von Lyon. Sie hat zuerst der Jesuit Franziskus Chifflet in seinen Erläuterungen zum Leben des hl. Paulinus, Dijon 1662 nach einem alten Martyrolog. der jurassischen Abtei S. Claude bekannt gemacht (abgedruckt bei Ruinart in seinen Actis primor. Martyr. noch nach mehreren andern guten Handschriften). Als Verfasser derselben gibt sich in dem Prologe unverkennbar der berühmte Bischof von Lyon dieses Namens zu erkennen; auch stehen in einem Pariser Manuscripte ausdrücklich die Worte: „Incipit prologus B. Eucherii Lugdunensis episcopi." Dieser mußte sich veranlaßt fühlen, für die treue Fortpflanzung des ruhmvollen Martyriums auf dem berühmten Wallfahrtsorte seiner Diöcese zu sorgen. Durch sorgfältige Nachfrage bei tauglichen Zeugen, bei Isaak, Bischof von Genf, der seine Notizen weiter zurück nach Eucherius Dafürhalten von Theodor, Bischof in Wallis, erhalten, hatte er sich in Besitz des nöthigen Wissens gesetzt und theilte dieses dem Bischof von Wallis Salvius oder Silvius mit. Dieser hatte ihm früher Schriften von sich zur Prüfung und Billigung vorgelegt, wie wir dies aus einem noch vorhandenen Fragmente einer Schrift desselben vom Jahre 448 (Posthumiano et Zenone 448 Css.) sehen; eben so sandte ihm jetzt Eucherius die von ihm aufgesetzte Märtyrergeschichte zu. Eben deshalb kann nicht an einen jüngern Eucherius von Lyon gedacht werden, der 530 gelebt haben soll (Gieseler, Rettberg.) Es beruht übrigens der Hauptbeweis für die Existenz desselben auf der gleich zu erwähnenden zweiten, mißverständlich ebenfalls Eucherius von Lyon beigelegten Recension unsrer Legende und dem Leben einer heiligen Consortia, Tochter des Eucherius, dessen Beweisfähigkeit aber die Kritik in Anspruch genommen hat. Keine brauchbare historische Quelle weiß etwas von ihm (cfr. besonders *Tillemont*, mémoires XV, 581.) Eucherius schrieb somit diese Legende um die Jahre 430—440 nieder, wohl kurze Zeit darauf, nachdem er die Bischofswürde übernommen hatte. Noch findet sich außer dieser Recension eine andere in den späteren Martyrologieen, aus denen sie Surius in seine Heiligenbiographieen 1569 aufgenommen hat. Er schrieb sie ebenfalls irrthümlich dem Eucherius zu. Der Brief des Eucherius an Silvius war nämlich auch ihr vorausgestellt worden. Schon aber Baronius stieß sich an dem in ihr erwähnten, lange nach Eucherius lebenden Burgunderkönig Sigmund, dann spricht der Verfasser ausdrücklich von der Erweiterung des Klosters S. Moriz unter dem zu seiner Zeit fungirenden Abt Ambrosius. Er scheidet sich also bestimmt von dem Bischof Eucherius, war Mönch des Klosters und machte die alte einfache, für eine stärkere Reize bedürfende Zeit ungenießbar gewordene Legende wohl gerade bei dieser Gelegenheit (523) mundrechter.

Inhalt der Legende. Nach der Recension des Eucherius gab es unter Maximian eine Legion, Thebäi genannt; jede habe aber damals 6600 Mann gezählt. Diese sey vom Orient Maximian zu Hülfe gekommen und habe, mit den übrigen Soldaten zur Verfolgung der Christen aufgefordert, sich allein geweigert, den Befehl zu vollziehen. Maximian sey in der Nähe gewesen; ermüdet habe er sich zu Octodurum (Martinach am Fuße des großen St. Bernhard) aufgehalten. Im Zorne habe er erst eine zweimalige Decimirung der sich fortweigernden und endlich, da das nichts fruchtete, die Niedermetzelung der ganzen von Mauritius geführten und in ihrer Glaubenstreue bestärkten Legion durch die übrige Armee befohlen. Der Kern der Erzählung bleibt auch in der

zweiten Recension der gleiche; nur glaubte der Anonymus derselben durch Zusätze verschiedener Art mehr Klang und Farbe geben zu müssen. So schickt er gleich eine historische Einleitung voraus, welche das Martyrium der Legion mit dem ihm bekannt gewordenen Zuge des Maximian gegen die Bakauden (freiheitslüsternes Landvolk der Nachbarschaft), die er zu Christen zu machen geneigt ist, in Verbindung setzt. Hiernach würde das Martyrium in's Jahr 286 fallen. Zu demselben schien aber eine ganz besondere Glaubensstärkung nöthig. Diese war am besten zu Rom zu gewinnen. Dem Pabst Marcellinus, der aber erst 10 Jahre später Bischof zu Rom wurde, soll deshalb die Legion, gleichsam das Kommende schon voraussehend, gelobt haben, eher durch das Schwert umzukommen, als dem Christenglauben untreu zu werden und zu handeln. Noch nach späterer Umgestaltung ließ man wohl auch diese aus dem Orient kommende Legion in dem geweihten Jerusalem die so doppelt kräftige Taufe empfangen. Nicht bloß Mauritius, sondern auch Exuperius, angeblicher Fahnenträger, spricht dann der Legion im Momente der Bedrängniß Trost und Kraft zu. Der Erste spricht als Führer der Schaar, der Zweite als Fahnenträger; er will die irdische Fahne hinwerfen, um der himmlischen zu folgen. Nach allem diesem ist die zweite Recension nichts anderes als eine nach gewissen religiösen Vorstellungen und geschichtlichen Reminiscenzen vorgenommene freie Ueberarbeitung der Legende des Eucherius, die übrigens bis in die Reformationszeit hinein (Petrus Canisius, Guilelmus Baldesanus) noch manche Zusätze gewonnen hat.

Kritische Würdigungen der Legende. Nachdem schon die Magdeburger Centurienschreiber den Schutzpatron ihrer Stadt, den hl. Mauritius, zum furchtbaren Aergerniß der Katholiken einen Götzen genannt und die Legende angegriffen hatten, war es zuerst Jean Armand Dubourdieu, französisch reformirter Prediger zu London, der bei einer Durchreise durch Turin, sich über den dortigen Cultus der verfaulten Soldatenkörper ärgernd, den Entschluß faßte, dieser Abgötterei den Todesstreich zu versetzen und im Bewußtseyn der mit starker Hand geführten Schläge sich rühmen konnte, die katholische Kirche zu ihrem Heile um 6666 (so lautete die Zahl in der zweiten Recension) Märtyrer ärmer gemacht zu haben (1696). Er weist zuerst nach, daß die von Surius mitgetheilte Legende Eucherius nicht zum Verfasser haben könne, greift dann auch die von Chifflet bekannt gemachte an, und sucht endlich die unter die bezeichneten Orts- und Zeitverhältnisse sich nicht fügende, von keinem gleichzeitigen Schriftsteller erzählte, an sich widersinnige großartige Schlachterei in's Reich der Fabel zu verweisen. Der Pater Sollier, der die Riesenarbeit des Bollandus fortsetzte, versprach vorläufig, unter dem 22. Sept., dem Jahrestag der Märtyrer, den Sophismen des kühnen Kritikers allseitig zu begegnen; bis dahin war aber noch ein langer Weg. Unter der Zeit hörten die canonici zu St. Moriz die Hiobspost. Sie ersuchten sogleich den Benediktinerabt von S. Leopold zu Nancy de l'Isle, früher Leiter des Novizenunterrichtes in S. Moriz, die Arbeit zu übernehmen. Vorzüglich gelang es ihm in seiner défense de la verité du Martyr. etc. 1737, das hohe Alter der Legende durch Aufweisung mehrerer von Dubourdieu nicht berücksichtigter alter Zeugnisse für das Martyrium sicher zu stellen. Dagegen hat er es noch nicht unternommen, dasselbe durch eine umfassende Geschichtsanschauung in den Rahmen der Zeitgeschichte einzuspannen. Die Forschung wirft sich deshalb von nun an vorzüglich auf diesen noch nicht gehörig beleuchteten Gegenstand. Gegen die Legende traten auf der Genfer Bibliothekar Baulacre im Journal helvetique 1746, de Bochat in seinen mémoires critiques zur Aufhellung der ältesten Schweizergeschichte 1747, Professor Spreng in seinen Abhandlungen von dem Ursprunge und Alterthume der raurachischen Kirche 1756, der mit seiner verletzenden Sprache die katholische Kirche der Schweiz so in Harnisch brachte, daß die löblichen Orte sich auf der Tagsatzung über die Lästerschrift beschwerten, Konrad Füßlin in der Schrift: der Christe, ein Soldat unter den heidnischen Kaisern, in der Geschichte der Thebäischen Legion beleuchtet 1765; für sie Joseph Anton Felix v. Balthaser in seiner „Schutzschrift für

die thebäische Legion 1760," vorzüglich aber Pierre Joseph de Rivaz aus Wallis, der in seinen nach seinem Tode erschienenen „Eclaircissemens sur le Martyre de la legion Thebéenne 1779" die Zeitgeschichte so lichtete, daß er bestimmt und sicher die Thatsache in das Jahr 302, das Jahr vor der beginnenden großen Christenverfolgung, versetzen konnte, die endlich erschienene Arbeit der Bollandisten (Acta SS. zum 22. September), die sich der Annahme von Rivaz nähert, jedoch seine Gründe noch nicht kennt und die Gallia Christiana Tom. XII, p. 770, die sich durchweg an sie anschließt. Aus der neuesten Literatur ist hervorzuheben Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 1. Bd., §. 16 (dagegen), Ph. Schmitt zu Trier, die Kirche des hl. Paulinus bei Trier 1852, und J. Braun, zur Geschichte der thebäischen Legion 1855 (dafür). Der letztere behandelt den Gegenstand speciell unter Rücksicht auf 67 zu Köln gefundene Schädel, von denen 19 mit Nägeln durchbohrt waren, welche für die nach Köln versprengten Thebäer (cfr. Gregor. Tur. de gloria martyr. I, 62) Zeugniß ablegen sollen. Der einzige nicht zerstörte, leider ein weiblicher, trägt nämlich einen ägyptischen oder annähernden Neger-Typus.

Kritisches Resultat. Das Stillschweigen des Eusebius, Lactantius, Sulpicius Severus, Orosius über die Thatsache kann nichts gegen sie beweisen. Eusebius erzählt wenig von den Begebenheiten und Märtyrern des Occidents, kennt aber einen Heerführer, der schon vor dem Anfang der großen Christenverfolgung die Christen im Heere von den übrigen Soldaten gesondert und ihnen die Wahl gelassen habe, den Göttern zu opfern oder das Heer zu verlassen. Durch ihn seyen anfangs nur einzelne, dann bei entschiedenerem Hervortreten sehr viele Christen getödtet worden (Galerius oder Maximianus?). Sulpicius Severus sagt ausdrücklich, daß er die Leidensgeschichten der Märtyrer der damaligen Zeit von seiner Schrift ausgeschlossen. Lactantius verfolgt in seiner Schrift: de mortibus persecutorum einen apologetischen, nicht rein historischen Zweck; es ist eine Tendenzschrift gegen die antichristlichen Kaiser, vorzüglich gegen Diocletian und Galerius. Er spricht zwar von den drei acerbissimae belluae, weiß aber, damals im Orient sich aufhaltend, nicht viel von Maximian zu sagen, gibt nur Aufschluß über die Veranlassung zur Diocletianischen Verfolgung und hält sich sonst in seinen persönlichen Schilderungen, die nicht bloß die Verfolgungen betreffen, ganz allgemein. Orosius erwähnt nur nebenbei mit ein paar Worten den Bagaudenaufstand; die Erwähnung der thebäischen Legion, die auch erst der Anonymus mit demselben in Verbindung bringt, lag ganz außer seinem Zwecke. Der großen Verfolgung unter Diocletian und Maximian wird mit etwa fünf Zeilen gedacht (cfr. Rivaz und Braun). — Es sprechen dagegen gute Zeugnisse für die Thatsache bis in's 5., ja 4. Jahrhundert zurück. Zu diesen gehören erstlich Ambrosius, † 397, der in der Rede zur Ehre des hl. Nazarius sagt: „Jede Stadt rühme sich, wenn sie einen Märtyrer den ihrigen nenne, Mailand dürfe sich deshalb vielmehr mit Recht rühmen, daß es eine ganze Armee himmlischer Soldaten die seinige nenne." Eucherius nimmt diesen Satz gleich von vornherein in seine passio auf, bezieht ihn also auf die thebäische Legion. Hiermit tritt in Verbindung ein zweites Zeugniß, das des hl. Victricius in seiner Schrift de laudibus martyrum (390). Es nahm gegen Ende des 4. Jahrh. der mailändische Priester Cario zwei Phiolen des geheiligten Blutes von Agaunum für den heil. Victricius, Bischof von Rouen und den hl. Martin von Tours mit. Ambrosius hatte auf seiner Reise zum Maximus nach Trier (387) ihre Bekanntschaft gemacht und sandte ihnen durch den genannten Priester Reliquien zu, denen unterwegs Theodorus von Octodurum ähnliche beifügte. Victricius dankt nun dem letztern; Ambrosius mußte also auch nach diesem Zeugniß von diesen Märtyrern Kunde haben. Ein drittes Zeugniß ist ein in dem Bette der Arve bei Genf aufgefundener Schild, die Thebäer darstellend, mit der Unterschrift: Largitas D. M. Valentiniani Augusti. Ein viertes findet sich in dem Leben des hl. Romanus (520), das unter Anderem seiner Reise nach Agaunum (castra martyrum) gedenkt, die wir vor das Jahr 460—70 stellen müssen. Wir haben hier übrigens nicht nur ein Zeugniß

für die bestimmte Zahl des Eucherius (6600), sondern auch die Berufung auf eine schon vorhandene Passionsgeschichte vor uns, die kaum eine andere ist, als die des Eucherius. Ein fünftes ist das des Avitus, Erzbischofs von Vienne, von dessen bei der Einweihung des erweiterten Klosters gehaltener Homilie noch ein Bruchstück vorhanden ist. Diese fällt auf das Jahr 517. Ein sechstes bietet die vita des Victor von Marseille.

Es sprechen somit gute Zeugen bis in's 4. Jahrh. hinauf für dieses Martyrium; immerhin bleibt aber im besten Fall ein Zeitraum von etwa 60—70 Jahren zwischen der Thatsache und ihrer Bezeugung zurück. Während derselben war aber in einer märtyrersüchtigen Zeit der Phantasie ein weiter Spielraum eröffnet. Die innere Kritik behält so ihre volle Berechtigung; es müssen deshalb nichtsdestoweniger die Fragen: widerspricht die Erzählung nicht der Zeitgeschichte? läßt sich die Existenz einer thebäischen Legion zu Maximians Zeit nachweisen? befand sich diese Legion in der bezeichneten Zeit an dem angegebenen Orte? oder konnte sie sich dazumal dort befinden? widerspricht sich die Erzählung nicht selbst? aufgeworfen und mit aller Genauigkeit beantwortet werden. Es ist das geschehen; die sorgfältigsten historischen Forschungen sind nicht zu Ungunsten der Erzählung ausgefallen, jedoch ist man immer geneigt geblieben, der multiplicirenden Einbildungskraft in Bezug auf diese großartige Metzelei einer ganzen Legion, die man damals sehr nöthig hatte, Zugeständnisse zu machen. Hierfür spricht denn nun auch die Zahlengröße des Eucherius, die sehr rund klingt (6600) und ihre volle Abrundung in der Erzählung des agaunensischen Mönches (6666) erhalten hat; dann aber auch dies, daß die Vorstellungen von einer ganz christlichen Legion neben einer ihr gegenüberstehenden ganz nichtchristlichen oder nicht christlich gesinnten Armee, von der hier bewiesenen unwandelbaren Treue Aller, dem bloß passiven Widerstande ohne alle Rettungsversuche und der dort hervortretenden Blut- und Raubbegierde doch zu sehr als bloße Abstraktionen und Phantasiegebilde ohne kernvollen Inhalt aussehen, als daß man ihnen ohne Bedenken trauen könnte. Auch kommt die Sage mit sich selbst dadurch in Widerspruch, daß sie uns überall flüchtige Thebäer aufzeigt. Es läßt sich übrigens nicht nachweisen, wie die Multiplikation zu Stande gekommen ist; die Legende liegt hierzu in einer gleich zu ausgeprägten Gestalt vor. Doch richtete sich die Zahlengröße offenbar nach der Zahl der hier aufgefundenen Gebeine. Diese mag aber an dem alten beliebten Begräbniß- und Schauplatze wilder Kämpfe eine ziemlich große gewesen seyn. Diejenigen, welche die Thatsache schlechthin in's Reich der Dichtung verweisen, berufen sich auf die Aehnlichkeit unserer Erzählung mit einer bei dem sogenannten Simeon Metaphrastes. Hier ist nämlich von einem Mauritius die Rede, der unter dem gleichen Kaiser mit 70 Soldaten, dem Photinus, Theodorus, Philippus und 67 anderen den Märtyrertod erlitten haben soll. Die Namen sind aber außer dem des Mauritius ganz verschiedene, der Verlauf der Handlung selbst ein anderer. Rettberg will die Originalität der griechischen Erzählung aus der Nennung eines Mauritius bei Theodoret. graec. affect. curat. disput. VIII und einer Zusammenstellung desselben sogar mit apostolischen Namen erweisen. Dort finden sich aber in einem Märtyrerlobe nur die Worte: „Für die alten Götterfeste werden jetzt die eines Petrus, Paulus, Thomas, Sergius, Marcellus, Leontius, Panteleemon, Antoninus und Mauritius gefeiert.“ Man sieht, Theodoret hebt nur einige Beispiele hervor und zählt Mauritius auch neben den Namen ziemlich spät lebender Märtyrer auf, ohne sonst ein Wort über ihn zu sagen. Die Behauptung ist also eine unbegründete; eher ließe sich mit Gieseler sagen, daß die lateinischen Akta wohl von Simeon Metaphrastes mit willkürlichen Aenderungen auf einen griechischen Märtyrer Mauritius übertragen worden, der nun als tribunus militum mit 70 Soldaten auf Befehl Maximians hingerichtet worden seyn solle. Gesetzt aber auch, daß die ganze Erzählung in's Reich der Fabel verwiesen werden müßte, so würde doch in ihr sicher eine Andeutung liegen, daß römische Legionssoldaten, die bedeutendste Propaganda jener Zeit, auch die vorzüglichsten Glaubensprediger in der Schweiz waren, eine Annahme, die auch noch andere gute Gründe für sich hat. Zugleich gibt sie einen höchst wichtigen Beitrag

zu einem Lebensbilde des alten Helvetiens und seiner mit ihr verbundenen geistigen Entwicklung. In dem Thebäercultus verklärte sich nämlich der alte Freiheitssinn und die alte Tapferkeit der Helvetier, man freute sich des mit unerschütterlicher Treue und Hingebung erduldeten Martyriums und des sittlichen tyrannischer Gewalt trotzenden Muthes; es war dies eine Freude über die christlich verklärte Nationaltugend, die fort und fort die Schweizer vor feiger Kriecherei bewahrt und ihre sittliche Kraft gestählt hat (vergl. Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz I, S. 50—86). **Gelpke.**

Maurus. Von diesem Schüler Benedikts von Nursia, dessen Name eigentlich erst durch die Congrégation de S. Maur berühmt geworden ist, weiß die Sage mehr als die Geschichte. Er soll der erste gewesen seyn, der die Benediktiner-Regel in Frankreich eingeführt hat, soll das erste französische Kloster des Ordens, zu Glanfeuil in der Provinz Anjou, gestiftet haben, und 584 nach vielen Wundern gestorben seyn: dies berichtet seine, erst aus dem 9. Jahrh. stammende, in Bezug auf Chronologie äußerst verworrene Lebensbeschreibung. Gregor von Tours kennt dagegen Maurus nicht. Nur so viel scheint gewiß, daß er in Frankreich gewirkt hat; sein Name war bekannt, ehe seine Biographie erschien. Doch weisen nicht alle Maurimonasterium genannten Klöster auf ihn hin; dasjenige am Fuße der Vogesen z. B. heißt so von einem Abte aus dem 8. Jahrh. Mabillon und Ruinart haben sich vergebene Mühe gegeben, die Wahrheit der alten Lebensbeschreibung zu retten (Acta Sanctorum ord. S. Bened., saec. 1, S. 274 u. f., und Annales ord. S. Bened., saec. 1, S. 107 u. f., und 629 u. f.), während sie nicht nur von Protestanten, sondern selbst von katholischen Gelehrten mit den triftigsten Gründen bezweifelt worden ist. **C. Schmidt.**

Maurus Rabanus, s. Rabanus Maurus.

Maury (Jean-Siffrein), Cardinal, wurde am 26. Juni 1746 zu Vauréas in der Grafschaft Vénaissin geboren und stammte aus einer armen Handwerkerfamilie ab. Zum geistlichen Stande bestimmt, wurde er zuerst im Seminar von Saint-Charles, dann in dem von Sainte-Garde in Avignon gebildet und kam im 20. Lebensalter nach Paris, wo er sich mit Privatstunden und als Hauslehrer sein Brod verdiente, daneben aber unausgesetzt das Ziel verfolgte, in eine seinem brennenden Ehrgeiz entsprechende Laufbahn einzutreten. Es galt vor Allem, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen: zu diesem Zweck veröffentlichte Maury schon 1766 eine Trauerrede auf den Dauphin und eine Lobrede auf Stanislaus. Beide Reden scheinen nie mündlich vorgetragen worden zu seyn und verdienen nur mit Rücksicht auf das jugendliche Alter ihres Verfassers eine Erwähnung. Im folgenden Jahre concurrirte er um zwei von der Akademie ausgeschriebene Preise „Lobrede auf Karl V.“ und „die Vortheile des Friedens.“ Die Anerkennung, welche diesen jugendlichen Versuchen zu Theil wurde, entflammte Maury nur noch mehr, und nach Empfang der Ordinationsstufen entschloß er sich, die kirchliche Beredtsamkeit als das Gebiet zu erwählen, welches seinem Ehrgeiz die sicherste Befriedigung in Aussicht stelle. Bourdaloue und Masillon wurden seine Lehrmeister. Die von der Akademie 1770 aufgestellte Preisaufgabe einer Lobrede auf Fenelon entsprach der Richtung, welche seine Studien genommen hatten, und so bewarb sich Maury um den Preis mit einer Abhandlung, welche das Motto trug: Antiqua homo virtute ac fide;“ er trug den Accessit, Laharpe den Preis selber davon. Aus den Vorstudien zu dieser Preisschrift erwuchs auch die Schrift: Essai sur l'éloquence de la Chaire, die zuerst ohne Wissen des Verfassers öfter aufgelegt, später (Paris, 1810) bedeutend erweitert und wesentlich umgearbeitet von ihm selbst herausgegeben wurde. Auch diese Schrift zeichnet sich mehr durch geistreiche Gedanken als durch logischen Zusammenhang und systematische Abrundung aus, so daß ihr höchstens ein literarhistorischer Werth beigemessen werden darf. Als ein Erbe des Namens Fenelons um diese Zeit zum Bischof von Lombez ernannt wurde, bot derselbe dem jungen Maury die Stelle seines Großvikars und Kanonikus seiner Kathedrale an. Diesem aber behagte der Aufenthalt in Paris mehr, als das Leben der Provinz, und er lehnte ab. Im Jahre

1772 wurde er zum Lobredner des hl. Ludwig von der französischen Akademie ausersehen; seine Rede fand Beifall, und der Redner wurde vom König mit der Abtei Frénade belohnt. Drei Jahre später hielt er vor der Versammlung des Klerus eine Lobrede auf den hl. Augustin, welche für seine beste Rede gehalten wird. Sein Ruhm als Kanzelredner war in stetigem Steigen; er wurde gebeten, sich vor dem Hof hören zu lassen und hielt in Versailles die Advents- und Fastenreden. Daneben war Maury ein wohlgelittener Gast in den Salons der vornehmen Welt, wobei freilich sein Auftreten mit seinem Priesterstande nicht immer im Einklang war. In ein sehr genaues Verhältniß trat er mit dem Abt von Boismont, und man vermuthet, daß sie beide die höchst leichtfertige Satire: „Lettres secrètes sur l'etat actuel de la religion et du clergé en France" (Paris, 1781) verfaßt haben. Sein Freund bestimmte Maury zum Nachfolger im Priorat von Lions, das ein Einkommen von 20,000 Livres abwarf. Als Maury am 27. Januar 1785 als Nachfolger von Lefranc von Pompignan in die französische Akademie aufgenommen wurde, stand er auf dem Gipfel des Glücks und der Ehre. Der Ausbruch der französischen Revolution gab seinem Leben eine andere Wendung und berief ihn von der Kanzel auf die politische Rednerbühne, vom Salonleben auf die Arena der Politik. Schon vor der genannten Epoche war er von dem Siegelbewahrer Lamoignon in die Politik eingeweiht worden, und nun wurde er vom Klerus von Lions zum Abgeordneten in die Versammlung der Generalstaaten gewählt. In dieser neuen Stellung entwickelte Maury sein ganzes Talent, indem er sich von Anfang mit aller Energie auf Seite der Monarchie gegen die Revolution stellte. Seine erste Rede hielt er in der Versammlung über das Veto des Königs im September 1789, und von nun an wurde nicht leicht ein wichtiger Gegenstand der Berathung unterbreitet, über den er sich nicht hätte hören lassen. Er stellte seinen Mann, ob es sich um Finanzen oder Kirchenfragen handelte; seine Gutachten über Pensionen, Abgaben, indische Compagnie, Papiergeld u. s. w. zeugten von seltnen umfassenden Kenntnissen und großer Gewandtheit der Rede. Am 18. März 1790 griff er Necker an, und seine Reden gegen diesen Minister, gegen die Attentate vom 5. und 6. Oktober, über das Recht des Königs Krieg zu erklären und Frieden zu schließen, über die Versammlung in Avignon zeichneten sich zumeist aus. Mit unerschrockenster Beharrlichkeit verfocht er die Rechte der Kirche und des Klerus, und war insbesondere ein erbitterter Gegner seines Landsmanns Mirabeau. Zwischen Letzterem und ihm wurden des Oeftern Vergleichungen angestellt, die nicht zu Jenes Ungunsten ausfielen. Er unterzeichnete mit die Protestationen der rechten Seite des Hauses zu Gunsten der Religion und Monarchie; namentlich die vom 13. April 1790, als die Versammlung der katholischen Religion den Namen Staatsreligion verweigerte, und die vom 29. Juni 1791 bezüglich der Beschlüsse, welche den König und die königliche Familie für Gefangene erklärten. Die Unterschreiber letzteren Protestes erklärten, daß sie an den ferneren Verhandlungen der Versammlung sich nur insoweit noch betheiligen würden, als es die Interessen des Königs und seiner Familie erheischten; und wirklich sprach Maury von nun an nur selten. Auf der Tribüne der constituirenden Versammlung feierte seine Beredtsamkeit die herrlichsten Triumphe; hauptsächlich zeigte er die ganze Gewalt seiner Rede, als die Angriffe der Revolutionsmänner gegen das Kirchenvermögen sich richteten. Er hatte eine gewaltige helltönende Stimme und die größte Leichtigkeit im Improvisiren; seine kaltblütige Ruhe erwarb ihm die wärmsten Verehrer. Nicht minder beherzt und unerschrocken, als auf der Rednerbühne, zeigte er sich auch dem Publikum gegenüber. Oft stellte ihn seine energische Opposition gegen alle Unternehmungen der Revolutionsmänner der Wuth der aufgehetzten Volksmenge bloß. Als er nach den Verhandlungen über die Assignaten beim Herausgehen den Ruf hörte: „An die Laterne den Abt Maury!" ging er in aller Ruhe auf die Schreier zu und sagte: „Nun ja, da ist der Abt Maury, wenn Ihr ihn an die Laterne aufknüpftet, würdet Ihr dann heller sehen?" Alles brach in ein Gelächter aus und klatschte ihm Beifall. — Mit der Revolution schließt sich die erste Hälfte des Lebens von Maury; sie ist mit

Ruhm und Ehre bedeckt; aber ein Anderer ist der Abt, ein Anderer der Cardinal Maury! Als der Abt Frankreich verlassen mußte, wurde er überall mit Auszeichnung empfangen. Bei seinem Aufenthalt in Chamberi, Brüssel, Lüttich und Koblenz erndtete er das verdiente Lob seines karakterfesten, treuen Auftretens. Als er von Pius VI. nach Rom berufen dort ankam, glich sein Einzug einem Triumph. Der Pabst ernannte ihn zum Erzbischof von Nicäa in partibus, sandte ihn als seinen Nuntius zur Krönung des Kaisers Franz II. nach Frankfurt, und obgleich er dort keine Probe diplomatischer Gewandtheit ablegte, wurde er gleichwohl am 21. Februar 1794 zum Cardinal und Bischof von Montefiascone und Corneto erwählt. Als die Franzosen 1798 in Rom einzogen, flüchtete Maury nach Toskana und verweilte einige Zeit in Siena. Auch hier nicht mehr sicher, begab er sich nach Venedig und später nach Rußland. Er verließ Petersburg nach dem Siege der russischen Armee in Italien und eilte 1799 zum Conclave nach Venedig. Mit Pius VII. zog er wieder nach Rom und Ludwig XVIII. ernannte ihn zu seinem Gesandten am päbstlichen Hofe. Maury ergriff anfänglich die Partei des Königs mit aller Wärme, sprach sich auf's Heftigste gegen den Usurpator aus und schrieb Briefe an die französischen Bischöfe, in welchen er auf's Bestimmteste jede Nachgiebigkeit und jede Annäherung zwischen dem Pabste und Buonaparte rügte. Aber bald begann Maury zu wanken und erst gegen seinen König, dann gegen den Pabst eine mehr als zweideutige Rolle zu spielen. Der ehrgeizige Cardinal, der sich mehr für das Salonleben als die Kirchenangelegenheiten interessirte, langweilte sich in Montefiascone und sehnte sich nach dem Weihrauch von Paris zurück. Am 22. August 1804 schrieb der Gesandte von Ludwig XVIII., vielleicht nicht ohne Vorwissen des Pabstes, an Buonaparte einen Brief, in welchem er den neuen Kaiser seiner Bewunderung und Unterwürfigkeit in den pompösesten Ausdrücken versicherte. Dieser ließ den Brief veröffentlichen. Der Cardinal reiste nach Genua, um Napoleon vorgestellt zu werden, und erhielt die Erlaubniß zur Rückkehr nach Paris, wo er 1806 ankam, aber sehr kalt und mit verdienter Zurückhaltung empfangen wurde. Gleichwohl erhielt er den Titel französischer Cardinal und wurde zum ersten Almosenier des Königs Jérôme ernannt. Auch in die französische Akademie wurde er wieder aufgenommen und hielt am 6. Mai 1807 seine Eintrittsrede mit wenig Erfolg. Gegen Ende des Jahres 1809 wurde er Mitglied der Commission, von welcher sich Napoleon über verschiedene kirchliche Fragen Gutachten ertheilen ließ. Am 14. Oktober 1810 wurde Maury, als der Cardinal Fesch sich mit Napoleon überworfen hatte, zum Erzbischof von Paris ernannt und er trat das Amt ohne Bedenken an. Der Pabst aber untersagte ihm durch ein Breve die Uebernahme des Erzbisthums strenge, und der Generalvikar von Paris, Abbé Dastros, hatte nicht nur das päbstliche Breve dem Cardinal überreicht, sondern sogar auch die gegen den Kaiser erlassene Bannbulle an die Thüre der Notre-Dame-Kirche anschlagen lassen. Einige Tage später setzte Maury im Namen des Capitels von Paris eine Adresse auf, die voll Anhänglichkeitsbezeugungen an die Freiheiten der gallikanischen Kirche war; er verwaltete das Erzbisthum nach wie vor und zeigte sich Buonaparte überaus ergeben. Unter der Betheiligung von Maury veranstaltete der Kaiser zum Zweck der Emanzipirung der Reichskirche vom Pabste 1811 zu Paris jene Synode der französischen, italienischen und deutschen Bischöfe, welche, ohne ihren Zweck erreicht zu haben, wieder aufgelöst wurde. Als der Pabst 1812 nach Fontainebleau abgeführt wurde, besuchte ihn Maury mehrmals, wurde aber immer kalt empfangen. Bei der Restauration konnte Maury den mit Gewalt erlangten Titel nicht behaupten; das Capitel kündigte ihm den Gehorsam auf und es ward ihm befohlen, den erzbischöflichen Stuhl zu verlassen, was er erst am 18. Mai that. Zur Rechtfertigung seines Benehmens veröffentlichte er ein Memoire. Langsam reiste er nach Italien und wurde bei seiner Ankunft in Rom in die Engelsburg gebracht, wo er sechs Monate saß. Dann wurde er in das Lazaristenhaus in Rom consinirt und ihm verboten, sich vor dem Pabste zu zeigen oder irgend einer öffentlichen Feier anzuwohnen. Gleichfalls ward ihm die Rückkehr zu seinem Bisthum Montefias-

cone versagt, wohin der Pabst einen apostolischen Vikar absandte. Nach sechs weiteren Monaten erhielt er volle Freiheit, aber unter der Bedingung, daß er auf sein Bisthum verzichte. Er lebte von nun an in tiefer Zurückgezogenheit; Gram und Bitterkeit zehrten an seinem Leben, das sich für ihn am 11. Mai 1817 schloß. Er war ein bedeutendes Talent, aber kein Karakter; Ehrgeiz war das einzige Triebrad seines vielbewegten Lebens. Vergl. Vie du Cardinal Maury, Paris 1827. Biographie universelle, t. 27. Seine Werke erschienen in 2 Bänden zu Paris 1810 unter dem Titel: Essai sur l'éloquence de la chaire; Panégyriques, éloges et discours par S. Em. Mgr. le Cardinal Maury. **Th. Preßel.**

Maxentius, s. Constantin.

Maximian, s. Diocletian.

Maximilian II., deutscher Kaiser von 1564—1576, Sohn und Nachfolger Ferdinands I. und Neffe Karls V., war den 1. August 1527 zu Wien geboren. Er zeigte in seiner Jugend starke Hinneigung zum Protestantismus und Viele hofften, er werde wirklich zu demselben übertreten, aber die politischen Verhältnisse, stärker als seine persönlichen Neigungen, hielten ihn bei dem Katholicismus zurück. Ursprünglich zum Regenten von Spanien bestimmt, brachte er einen großen Theil seiner Jugend in diesem Lande zu, war auch von 1549—1551 Statthalter in Spanien, wurde 1552 Gubernator in Ungarn, 1562 römischer und böhmischer, 1563 auch ungarischer König, und kam 1564 nach dem Tode seines Vaters in den Besitz des Erzherzogthums Oesterreich und der römisch-deutschen Kaiserkrone. Sein Aufenthalt in Spanien trug gerade viel dazu bei, ihm Deutschland und deutsche Bildung lieb und werth zu machen. Der deutschen Sprache war er in Schrift und Rede in hohem Grade mächtig und besaß in derselben eine herzgewinnende Beredtsamkeit. Durch seine persönliche Erscheinung, durch Geist und Anmuth übte er auf Reichsversammlungen großen Einfluß und wußte mit den Fürsten und ihren Gesandten trefflich zu verkehren. Mit den ersten protestantischen Reichsfürsten stand er auf freundschaftlichem vertrautem Fuß, mit dem Kurfürsten August von Sachsen, Friedrich III. von der Pfalz, dem Landgrafen Philipp von Hessen, besonders aber mit dem Herzog Christoph von Württemberg war er durch innige Freundschaft verbunden. Mit Letzterem unterhielt er fleißigen Briefwechsel über politische und kirchliche Angelegenheiten. Wir sehen daraus, daß er mit den Schriften Luthers wohl vertraut war, auch die von Melanchthon und Brenz sich schicken ließ. Die protestantische Lehre hatte er durch seinen Jugendlehrer, Wolfgang Stiefel, kennen gelernt, und war nachher durch einen evangelisch-gesinnten Hofprediger seines Vaters, Joh. Sebastian Pfauser (Phauser) von Konstanz, den er sehr hoch hielt, darin bestärkt worden. Als Pfauser von Ferdinand entlassen wurde, nahm ihn Maximilian als Geheimschreiber in seine Dienste und hielt ihn als seinen Beichtvater. Durch ihn trat er auch mit Melanchthon in Verbindung, dem er durch einen Doktor Richter elf Fragen vorlegen ließ, von denen die drei ersten sich auf die Möglichkeit einer Schlichtung der Glaubensstreitigkeiten beziehen. An katholischen Gegenwirkungen fehlte es nicht. Kaiser Ferdinand nahm an den protestantischen Neigungen seines Sohnes großen Anstoß und schien ihn eine Zeitlang ganz aufgeben zu wollen, doch kam er auf andere Gedanken und bewarb sich für ihn um die römische Königskrone. Um so ernstlicher aber verlangte er von ihm nun, daß er zu den Lehren und Gebräuchen der alten Kirche zurückkehre. Noch mehr bemühte sich seine Gemahlin Marie, die Tochter Karls V., eine eifrige Katholikin, um seine Bekehrung. Ihre Schwester Johanna, die Prinzessin von Portugal, schickte ihr den Jesuiten Roderich zu, um bei Maximilian für den katholischen Glauben zu wirken. Dieser hatte mit ihm mehrere Unterredungen und rühmte, daß Maximilian ihn gerne gehört habe, aber doch verließ er den Wiener Hof, ohne etwas ausgerichtet zu haben. Statt seiner wurde 1559 von Rom aus der berühmte Bischof Hosius von Ermeland an Maximilian gesandt, der ihn auf die Glaubensstreitigkeiten und Widersprüche hinwies, in welche die Protestanten selbst zerfallen seyen, und damit wirklich einigen Eindruck

gemacht zu haben scheint. Doch erlangte er keine Zugeständnisse von ihm, er mußte sich begnügen, geduldig und ohne Widerspruch von ihm angehört zu werden. Pfausern schrieb Maximilian gleichzeitig, es solle ihn kein Mensch verführen, und an den Kurfürsten von der Pfalz, er komme vielleicht noch als Vertriebener zu ihm, und bitte, wenn es geschehe, um offenes Haus und Herberge. Ein andermal ließ er bei dem Landgrafen Philipp anfragen, was für Mittel anzuwenden seyen, wenn sein Vater ihm keinen evangelischen Prediger mehr gestatte, und was für Freundschaft, Hülfe und Beistand er sich vom Landgrafen zu trösten haben würde, wenn er vom Vater und Pabst weiter verfolgt werden sollte. Philipp scheint ihm gerathen zu haben, doch seinem Vater nachzugeben und Pfauser zu entlassen. Er bequemte sich wirklich, einen katholischen Hofprediger anzunehmen, Zitthard von Aachen, und wohnte nun alle Sonntage der Messe bei, auch stellte er seinen Vater durch beruhigende Erklärungen zufrieden. Dieser ließ jetzt den geistlichen Kurfürsten schreiben, daß sie in Absicht der Religion nichts von seinem Sohne zu besorgen haben würden. Seine Wahl zum römischen König und Krönung zum böhmischen fand nun kein Hinderniß, und er beschwur bei dieser Gelegenheit, den katholischen Glauben beizubehalten und der römischen Kirche Unterwerfung und Treue zu leisten. Dies war die Bedingung der Anerkennung seiner Wahl von Seiten des Pabstes. Als nun 1564 Kaiser Ferdinand starb und Maximilian ihm in der Reichsregierung folgte, hofften viele Protestanten, daß der neue Kaiser offen zu ihnen übertreten oder wenigstens die der neuen Kirche nachtheiligen Beschränkungen aufheben würde. Kurfürst Friederich von der Pfalz und Herzog Christoph von Württemberg ermangelten nicht, ihn an diese Aufgabe zu mahnen. Allein der Türkenkrieg hinderte zunächst die Erledigung der Religionsangelegenheiten, und dann waren sie auch durch den immer mehr hervortretenden Gegensatz von Lutheranern und Calvinisten schwieriger geworden. Auf dem Reichstag zu Augsburg im J. 1566, auf demselben, auf dem die Mehrzahl der protestantischen Fürsten sich gegen den zum Calvinismus hinneigenden Kurfürsten Friederich III. erklärt und Abstellung der Calvinischen Lehre gefordert hatten, erklärte Maximilian, er könne die von den Protestanten geforderte Freistellung der Religion nicht gewähren, da die Majorität der Reichsstände entschieden dagegen und die fordernde Minorität in sich zwiespältig sey. Dagegen machte er im Erzherzogthum Oesterreich, wo die protestantische Lehre besonders unter dem Adel große Verbreitung gefunden hatte, derselben eine Reihe von Zugeständnissen. Bald nach seinem Regierungsantritte beschränkte er den Eid, welcher bei der Universität Wien der römisch-katholischen Kirche geleistet werden mußte, um den Doktorgrad oder eine Professur zu erlangen, auf eine Verpflichtung gegen die katholische Kirche. Hiedurch wurde den Protestanten der Zutritt zu den Lehrstellen offen erhalten. Einige Jahre später, den 8. August 1568, ertheilte Maximilian den Mitgliedern des niederösterreichischen Herren- und Ritterstandes im Lande unter der Ens und am 7. December denen ob der Ens die Erlaubniß, in ihren Schlössern, Häusern und Gebieten auf dem Lande ihre Religion auszuüben, jedoch unter der Bedingung, daß sie und ihre Kirchendiener und Seelsorger die alte katholische Religion nicht verachten, noch mit lästerlichen Scheltworten antasten, noch auch der alten Kirche an Gütern, Renten, Zinsen, Zehnten und andern Einkünften etwas entziehen sollten. Zugleich wurde den Ständen aufgegeben, sich nur an die augsburgische Confession zu halten und für die äußeren Kirchengebräuche durch zwölf fromme sachverständige Theologen eine Agende abfassen zu lassen. Er selbst behielt sich vor, 6 Mitglieder dazu zu ernennen, und berief dazu zuerst den Freund Melanchthons, Joachim Camerarius (s. d. Art.). Da er sich aber überzeugte, daß dieser für die strengen Lutheraner in Oesterreich nicht der geeignete Mann sey, ließ er statt seiner den Rostocker Theologen David Chyträus (s. d. A.) kommen. Bis dieser aber in Oesterreich eintraf, hatte der Pabst Pius V. ein abmahnendes Breve an den Kaiser erlassen und auch den Cardinal Commendone nach Wien gesandt, um die den Protestanten zugedachte Bewilligung durch persönliche Vorstellungen zu hintertreiben. Wirklich gelang es dem Legaten, mit Hülfe der

spanischen Gesandtschaft und der einheimischen katholischen Geistlichkeit in Wien den Kaiser zu der Zusage zu bewegen, er wolle den Protestanten keine neue Zugeständnisse bewilligen. Dazu kam noch, daß die Wuth, mit der die Flacianer und Melanchthonianer einander verfolgten, in dem Kaiser ängstliche Bedenken erregten, ob die Religionsform, die er seinem Vaterlande zusichern wollte, gedeihlich und lebensfähig wäre. Er konnte sich nicht entschließen, dem Entwurf einer Agende, welche Chyträus indessen ausgearbeitet hatte, seine Genehmigung zu ertheilen, und dieser mußte unverrichteter Dinge wieder abreisen. Erst im Januar 1571 ließ Maximilian eine die Religionsangelegenheiten ordnende Erklärung ausfertigen, welche aber den früheren Verheißungen nicht ganz entsprach. Er bewilligte darin nur den zwei Ständen der Herren und Ritter des Erzherzogthums Oesterreich unter der Ens die Erlaubniß, auf und in allen ihren Schlössern, Häusern und Gütern (aber nicht in Städten und Märkten) für sich und ihr Gesinde und ihre Zugehörigen die augsburgische Confession und die neuerlich verfaßte Agende, die aber nicht ganz die von Chyträus verfaßte, sondern eine vielfach veränderte und katholisch modificirte war, frei zu gebrauchen und derselben gemäß sowohl die Lehre als die Ceremonien festzusetzen bis zu einer allgemeinen christlichen Reformation und gottseligen Vergleichung der Religion deutscher Nation. Die Stände mußten eigene Reverse ausstellen, daß sie sich keines anderen Brauches weder in Lehre noch Ceremonien anmaßen wollten, als die Confession und die Agende mit sich bringe. Dies konnte jedoch nicht hindern, daß auch in der protestantischen Kirche Oesterreichs der Sektengeist und die Unduldsamkeit um sich griff, und Maximilian erlebte Manches, was seine Vorliebe für die Protestanten schwächen mußte. Doch schützte er sie in den ihnen gewährten Rechten und Freiheiten, so viel auch die Katholiken sich bemühten, dieselben zu schmälern und zu vernichten. Im Reiche aber leistete er der beginnenden katholischen Reaction, die sowohl in gräflichen Gebieten, als in gemischten Reichsstädten versucht wurde, nicht den Widerstand, den man früher erwartet hatte. Ueberhaupt wollte man seit 1571 eine wesentliche Veränderung in der kirchlichen Politik des Kaisers bemerken. Diese Wendung scheint hauptsächlich durch den Tod des Erbprinzen von Spanien, Don Carlos, und die dadurch eröffnete Aussicht auf das Erbe der spanischen Monarchie herbeigeführt worden zu seyn. König Philipp machte den Antrag, sich mit einer Tochter Maximilians und dagegen seine Tochter mit einem Sohn desselben zu verheirathen, freilich unter der Bedingung, daß Maximilian seine Opposition gegen die katholische Richtung und seine Begünstigung des Protestantismus aufgebe. Maximilian, durch die Streitigkeiten und Sekten innerhalb der evangelischen Kirche verstimmt, von Natur nicht mit großer Widerstandskraft begabt, kränklich und ein baldiges Ende fürchtend, mit der Sorge für eine zahlreiche Familie beladen, ging auf die Vorschläge seines Vetters ein, um das spanische Erbe sich zu sichern, suchte und befolgte von nun an den Rath der Spanier und näherte sich auch im deutschen Reiche mehr den katholischen Ständen. Welche Geltung diese wieder gewonnen hatten, zeigte sich auf dem Kurfürstentage, welchen Maximilian 1575 nach Regensburg berief, um seinem ältesten Sohn Rudolph die Nachfolge im Reich zu verschaffen. Die protestantischen Reichsstände verlangten, daß die Declaration König Ferdinands vom 24. Sept. 1555, wornach diejenigen vom Adel, Städten und Communen und Unterthanen der geistlichen Stände, welche seit Jahren her der augsburgischen Confession anhängig gewesen und noch desselben Glaubens waren, durch ihre Obrigkeiten und im Namen derselben nicht bedrängt, sondern bis zu christlicher Vergleichung der Religion dabei gelassen werden sollen, in die Wahlcapitulation aufgenommen würde. Die protestantischen Kurfürsten würden diese Forderung wohl auch durchgesetzt haben, wenn sie einig gewesen wären, aber der confessionelle Gegensatz lähmte die kräftige Zusammenwirkung, der calvinisch-gesinnte Kurfürst Friederich von der Pfalz wurde von den Andern im Stiche gelassen, Maximilian bearbeitete den Kurfürsten August von Sachsen, der dann auch seinen Collegen zusprach, die Forderung wegen Aufnahme der Declaration in die Wahlcapitulation fallen zu lassen. Dies geschah, man vollzog die

Wahl Rudolfs zum römischen König, ohne daß die Declaration bestätigt werden wäre, und die begonnenen Gegenreformationen konnten ihren Fortgang nehmen.

Auf dem nächsten Reichstag zu Regensburg 1576 kam die Freistellung der Religion wieder ernsthaft zur Sprache und der Kurfürst von der Pfalz verlangte von dem Kaiser eine runde Erklärung darüber, was er zu thun gedenke, wenn etwa ein geistlicher Kurfürst zum Protestantismus übergehe. Aber auch diesmal wurde das kräftige Auftreten des Pfälzers durch die Eifersucht des anticalvinischen Kurfürsten von Sachsen gelähmt, die protestantische Partei, in sich uneinig, versäumte die Bewilligungen für den Türkenkrieg von den Erledigungen ihrer Beschwerden abhängig zu machen, und so geschah es, daß Maximilian, der schwankte und nicht unbedingt abgeneigt gewesen wäre, die Freistellung der Religion zu gewähren, dem Andringen der katholischen Reichsstände nachgab. Dazu kam auch noch, daß der Adel über die Erhaltung der Stifte besorgt geworden, zu der Ansicht gelangte, sie würden in den Händen der katholischen Kirche doch mehr gesichert seyn, als wenn sie an protestantische Fürsten kämen, wo sie leicht von dem territorialen Erbrecht verschlungen werden könnten. So vereinigten sich verschiedene Momente, den Katholiken das Uebergewicht zu verschaffen. Maximilian durchschaute wohl die Lage der Dinge und sah mit Wehmuth, wie es kommen würde, aber er fühlte sich nicht stark genug, etwas dagegen zu thun; die Verhältnisse überwältigten ihn. Seine ohnehin sehr angegriffene Gesundheit unterlag den Verdrießlichkeiten des Reichstags, und er starb am 12. Oktober 1576 unerwartet schnell einige Monate nach vollendetem 49. Jahre.

Vgl. Ranke's Aufsatz über die Zeiten Ferdinands I. und Maximilians II. in dessen historisch-politischer Zeitschrift Jahrg. 1832. S. 278 ff. Bernhard Raupach, evang. Oesterreich. Bd. 1 u. 2. Briefwechsel zwischen Herzog Christoph von Württemberg und Maximilian II. in Lebrets Magazin zum Gebrauch der Staaten- und Kirchengeschichte. Th. IX. Ulm 1785. Neuerdings ist noch ein Werk über diesen Kaiser erschienen: Koch, Quellen zur Geschichte Max. II. Leipzig 1857; die Quellen sind aus den Staatsarchiven von Wien und Stuttgart gezogen und mit kurzen Commentaren begleitet. **Klüpfel.**

Maximinus, Julius Verus, ward in Thrakien von einem gothischen Vater und einer alanischen Mutter geboren und zog als Schäfer durch seine außerordentliche Größe (über 8 Fuß), Stärke und schönen Wuchs die Augen des Kaisers Severus auf sich, der ihn in seine Garde nahm. Er rückte schnell vor, hielt sich aber unter Makrin und Heliogabalus vom Dienste fern. Unter Alexander Severus kam er nach Rom, wurde Senator und Anführer einer neugeworbenen Legion, befehligte gegen die Perser und Allemannen, und gewann die Liebe der Soldaten in demselben Grade, in welchem Alexander sie immer mehr verscherzte. Letzterer wurde am 19. März 235 bei Mainz erschlagen und Maximin alsbald von den meuterischen Truppen zu seinem Nachfolger ausgerufen. Aus Furcht bestätigte der Senat die neue Wahl, durch welche der erste Barbar, nicht bloß nach Abstammung, sondern auch nach Sitte, den römischen Thron bestieg. Maximin blieb bei'm Heere und kam während seiner dreijährigen Regierung nicht ein einziges Mal nach Rom. Er entwarf große Eroberungsplane, machte Kriegszüge in das Innere von Deutschland, überall selbst das Beispiel der aufopferndsten Tapferkeit gebend. In der Verwaltung zeigte er furchtbare Härte, und zwei gegen ihn versuchte Empörungen gaben ihm erwünschten Anlaß zu den grausamsten Hinrichtungen; bei der einen derselben ließ er nicht weniger als viertausend Menschen umbringen, wie denn überhaupt sein oberster politischer Grundsatz war, daß sich das Reich ohne Grausamkeit nicht behaupten lasse. Er entließ oder tödtete alle ehemaligen Diener des Alexander, mordete diejenigen, welche um seine Familienverhältnisse wußten, und verfolgte Alle, welche Bildung und Verdienst besaßen. Schon aus Gegensatz gegen seinen Vorgänger mußte er auch ein Christenfeind seyn, und so verfolgte er nun insbesondere diejenigen Bischöfe, welche mit Alexander enger verbunden gewesen waren. Dazu kamen in manchen Gegenden, wie in Kappadocien und in Pontus, verheerende Erdbeben, durch

welche die Volkswuth gegen die Christen wieder neuen Anlaß fand, und dieser ließ ein solcher Kaiser freien Lauf. Zwar beschränkte sich die Verfolgung auf einzelne Gegenden, so daß sich die Verfolgten durch die Flucht retten konnten; doch machte sie, wenn gleich nicht so heftig als in anderen Zeiten, desto größeren Eindruck auf die des Kampfes durch die lange Friedenszeit Entwöhnten. Vgl. hierüber Euseb. 6, 28. Firmilian. in Cypr. cp. 75. Orig. comment. in Matth. 24, 9. Maximin hatte die Absicht, die Grenzen des Reichs bis an das Eismeer auszudehnen, aber durch seine rücksichtslose Grausamkeit und Habgier hatte er sich so verhaßt gemacht, daß bei'm Ausbruch des Aufstandes der Gordiane der Senat diese freudigst anerkannte, den Maximin für einen Feind des Vaterlandes erklärte und das Gerücht von seinem Tode verbreitete, worauf das Volk dem Hasse gegen ihn und seine Gehülfen freien Lauf ließ. Zum Unglück wurden die beiden Gordiane durch den Statthalter von Mauritanien sehr bald besiegt und um's Leben gebracht. Maximin, der sich anfangs vor Zorn rasend gestellt, dann aber dem Senat Verzeihung angeboten hatte, setzte sich, als diese zurückgewiesen wurde, mit seinem Heer gegen Italien in Bewegung. Der Senat wählte bestürzt zwei neue Kaiser, Maximus und Balbinus und fügte ihnen auf Andringen des Volks Gordian III. bei. Maximin verzögerte seinen Marsch nach Italien so lange, bis alle Provinzen sich gegen ihn erklärt hatten. Als er endlich in Ober-Italien erschien, fand er überall den hartnäckigsten Widerstand; seinen Zorn darüber ließ er mit der unsinnigsten Härte an seinen eigenen Soldaten aus. Sie erschlugen ihn daher sammt seinem Sohne bei der Stadt Aquileja am Ende März 238. Nur in Thrakien und Pannonien bedauerte man seinen Tod; im übrigen Reich wünschte man sich zu seinem Tode Glück. **Th. Preffel.**

Maximus, Bischof von Turin, lebte bis über die Mitte des 5. Jahrh. Er hat das Synodalschreiben, welches Eusebius von Mailand an Leo d. Gr. sandte, um die Zustimmung der norditalischen Bischöfe zu Leo's Brief an Flavian in der eutychianischen Sache auszudrücken, mit unterzeichnet (Leon. opp. ed Quesn. p. 291). Ebenso steht seine Unterschrift und zwar als die erste nach der des röm. Bischofs Hilarius unter den Schlüssen der römischen Synode von 465. Seine zahlreichen Schriften, meist Homilien, sind reich an interessanten Beiträgen zur Geschichte des christlichen Lebens jener Gegenden unter den Resten des auf dem Lande besonders noch mächtigen Heidenthums und den Stürmen der Völkerwanderung. Die Homilie in reparat. eccles. Mediol. (p. 313 sq.) bezieht sich auf die Verwüstung Mailands durch Attila 452. Eine andre blickt noch zurück auf die Märtyrer, welche 397 zu Anaunia in den rhätischen Alpen während des heidnischen Festes der Ambarvalia der Wuth der Heiden zum Opfer gefallen waren. Mehrfach gerügt wird die noch bestehende Idololatrie, besonders der cultus Dianae arvorum numinis, die Sitte der Priester sich zur Ehre der Göttin zu verwunden, vorher aber dazu zu berauschen (parat se vino ad plagas deae suae), die heidnische Feier bei'm Jahreswechsel, die dabei besuchten Spiele (daemoniorum lusibus delectari) und angestellten Wahrsagereien (das auspicia colligere), auch die Sitte bei den auf Zauberei zurückgeführten Mondfinsternissen dem Monde durch Geschrei zu „helfen", u. dergl. mehr. Die Angst vor den nahenden Barbaren sucht er durch sein Mahnwort zu beschwichtigen und zur Befestigung des Glaubens zu wenden. Als aber die Barbaren (Hunnen) aus Italien abziehen, hat er die Gewinnsucht, welche Vortheil daraus zog, zu strafen. Die Bewohner seiner Gegend kauften den Barbaren einen Theil ihres Raubes, den sie nicht fortschleppen konnten, ab, und zwar nicht bloß Kostbarkeiten, sondern auch Menschen, die sie nun als ihre Sklaven behielten. (Senex pater captum deflet filium et tu jam super eum velut servulum gloriaris.) Er vergleicht sie deßhalb mit den Wölfen, welche den Löwen nachziehen, um sich am übrig gelassenen Raub zu sättigen. Werke, Hauptausgabe Rom 1794 fol. *Schoenemann*, bibl. hist. lit. II. Lips. 1794 p. 607 sqq. **W. Möller.**

Maximus Philosophus. Verschiedene Männer dieses Namens und Beinamens finden in der ältern Kirchengeschichte Erwähnung. 1) Der heidnische eklektisch-pla-

tonische Philosoph und Gaukler, der als Lehrer des Kaiser Julian auf diesen von bedeutendem Einfluß war. — 2) Ein anderer zu Madaura in Afrika, ebenfalls Heide, ist uns durch einen interessanten Brief an Augustin bekannt, worin er Angesichts des sinkenden Heidenthums jenen philosophischen innerlich impotenten Monotheismus festhält, der in der Verehrung der verschiedenen Götter nur die Anbetung der verschiedenen durch die Welt hin zertheilten Mächte des einen höchsten oder Allgottes sieht, den Christen aber ganz in älterer Weise vorwirft, daß sie diesen Gott für sich allein haben wollen, und daß sie, welche die Tempel und die Religion der Vorfahren verlassen, dagegen die Todesstätten gestorbner Menschen (Märtyrer) besuchen. Ohne Ahnung der neuen Lebensmacht des Christenthums, dem er eine kurze Dauer weissagt, der göttlichen Energie, welche sich in der Exclusivität desselben ausspricht, kömmt er schließlich bei der matten Resignation an: trahit sua quemque voluntas. Augustin behandelt ihn in seiner Antwort etwas vornehm und ironisch im Gefühl eigner Ueberlegenheit (Aug. opp. ed. Venet. tert. II. p. 25 sqq.). — 3) Eines christlichen Philosophen dieses Namens aus dem 2. Jahrh. erwähnt Eusebius, indem er ein bemerkenswerthes Fragment desselben über die jene Zeit so bewegende Frage von der Hyle und dem Ursprung des Bösen mittheilt (Euseb. praep. ev. VII, 21 fin. 22. cf. ej. hist. eccl. V. 27.). Man hat ihn zum Verfasser des dialog. c. Marcion., der früher fälschlich dem Origenes zugeschrieben wurde, machen wollen; siehe aber dagegen Gieseler, in den Stud. u. Krit. 1830. 2. S. 380. — 4) Ein andrer Maximus, der gleichfalls zugleich auf den Titel eines Philosophen (Cynikers) und eines Christen Anspruch machte, aber wohl beides mit sehr geringer Berechtigung, machte als ränkevoller Abenteurer dem Gregor von Nazianz in Constantinopel zu schaffen. Bei der damaligen Richtung der christlichen Sittlichkeit, welche in dem philosophischen Ideal der Stoiker und Cyniker viel Verwandtes fand, ist es begreiflich, wie Gregor sich durch den hohlen Cynismus dieses Menschen so imponiren ließ, daß er ihn mit Lobhudeleien überschüttete, bis dieser ihn selbst zu stürzen und sich mit Hülfe alexandrinischer Schifferknechte zum Bischof zu machen suchte. — Ullmann, Gregor von Naz. Darmstadt 1825. **W. Möller.**

Mayer, Johann Friedrich. Berüchtigt macht den Namen dieses Theologen die äußerste Leidenschaftlichkeit der Polemik in den pietistischen Streitigkeiten, berühmt seine seltenen Kanzelgaben. Mayer geboren 1650 in Leipzig, Sohn des Pastors an der Thomaskirche, studirt in seiner Vaterstadt, besucht als Magister 1668 Straßburg und erhält 1673 den Ruf zum Superintendenten in Leißnig; 1679 zur Superintendentur in Grimma. Seine ganze Sehnsucht geht jedoch auf das akademische Leben und dieser Wunsch wird ihm 1684 durch die Berufung zur vierten Professur in Wittenberg erfüllt. Wiewohl die Geschichte diesen Mann nur als den gehässigsten und leidenschaftlichsten unter den antipietistischen Polemikern kennt, so gehört er dennoch zu den unter der Anregung Speners zu einer lebendigeren Erkenntniß des Christenthums und der Kirche erwachten Theologen. Seine Antrittsrede in Wittenberg — vor den Ohren des alten Calov gehalten — ist gleichsam nur ein Widerhall der in den Spener'schen pia desideria ausgeschütteten Klagen über das Verderbniß der Akademien. „Ich rufe," so redet er die versammelte Universität an, „das Gewissen aller Guten auf, ist nicht auch unsere Theologie in eine lediglich speculative Wissenschaft ausgeartet? Ueber Streitfragen subtil disputiren, die Gegner tüchtig widerlegen, aller Ketzereien Ursprung und Schlupfwinkel wissen, das macht nach dem Urtheil Vieler zum Theologen. — — Kurz, wir sehen mehr darauf in der Theologie gelehrt zu seyn als fromm. O wer doch, Du frommer Dr. Spener, unter den Theologen Deine Wächterstimme annähme! Nun aber lassen wir Deine pia desideria nur desideria seyn und setzen sie bloß in die Klasse platonischer Ideen." Doch hindert diese Gesinnung den jungen Mann nicht, zu einem Calov und Quenstedt in ein Pietätsverhältniß zu treten. Schon seine Vorlesungen finden lebhaften Beifall, noch mehr seine Beredtsamkeit als Substitut von Quenstedt in dessen Probstamt an der Schloßkirche. So groß ist die ihm gezollte Bewunderung, daß sie

über seinen Ehrgeiz und das tiefgestörte eheliche Verhältniß hinwegsehen läßt. Beide Gatten beschuldigen sich gegenseitig des Ehebruchs; Spener als Oberhofprediger ist genöthigt, eine ernste Admonition an ihn ergehen zu lassen und das Oberconsistorium muß die Trennung verfügen. Während dieser Krisis ergeht 1686 an ihn von dem Hamburger Senat, obwohl unter Bedenken des Ministeriums, „weil von dem Leben des zu Berufenden verschiedene Kunde eingegangen sey," der Beruf zu dem einträglichen Pastorat an St. Jakob. Obwohl wegen jener Differenzen mit dem Oberconsistorium, auch wegen der Einträglichkeit der neuen Stelle zum Scheiden geneigt, fühlt er sich dennoch durch die Reize des akademischen Lebens gefesselt und erwartet von Spener gehalten zu werden. Daß dies jedoch nicht geschieht, schärft bei ihm den Stachel, welchen schon jene Admonition zurückgelassen. In einer pathetischen Rede, nicht frei von einem bittern Seitenblick auf die ihm abgünstige Behörde, nimmt er von seinem geliebten Wittenberg Abschied. „Mich dünkt, mein seliger Antecessor auf dem Katheder, Bugenhagen, stecke sein altes graues Haupt aus seinem Grabe und sehe mich solcher Veränderung wegen gewaltig scheel an, als welchen Hamburg mit keinen Bitten bewegen konnte, da er eine Zeit lang bei ihm sich aufhielt, hamburgische Kirchenämter anzunehmen, ja seine Wittenbergische Profession und Predigt war ihm darum so lieb, daß er selbige mit den reichsten Bischofsämtern in Pommern durchaus nicht verwechseln wollte. Aber er sagt, daß sie ihn ja nicht haben wollen. Es sey ja von allen Professoren eine Supplication gesandt worden, desgleichen von der Bürgerschaft, der Gesalbte des Herrn wolle nicht von dannen lassen." Schon zwei Jahre darauf, als sich durch den Tod von Quenstedt 1688 eine neue Aussicht in seinem geliebten Wittenberg eröffnet, reist er nach Sachsen zurück; doch wird auch dies Mal seine Absicht vereitelt. So mußte er sich denn mit dem begnügen lassen, was der neue Wirkungskreis als Ersatz für die verlorene akademische Thätigkeit darbot: in Hamburg wird er 1687 auch außerordentlicher Professor am Gymnasium, 1688 durch die Gunst König Christians IV. Professor in Kiel, wohin er von Zeit zu Zeit reist, um Vorlesungen zu halten.

Unterdeß hatte sich die öffentliche Meinung über Speners Bestrebungen, zumal nach seiner Versetzung an die erste geistliche Stelle Sachsens, in vielen Kreisen verändert, an die Stelle der Acclamationen waren Bedenken und Verdächtigungen getreten, zum Theil hervorgerufen durch manche Excesse unvorsichtiger Anhänger der neuen Richtung. Unter Mitwirkung der persönlichen Gereiztheit gegen den Urheber derselben konnte daher auch bei Mayer das günstige Urtheil über die Lehre des früher von ihm so hoch gehaltenen Mannes sich ändern: die persönliche Leidenschaft konnte um so eher den Heiligenschein des Eifers für die Kirche um sich breiten; nun sah er sich überdies an die Seite von drei Collegen versetzt, welche zu den entschiedenen Freunden Speners gehörten: Horbius, ein Schwager desselben, Winkler und Hinckelmann, von denen die ersteren beiden auch in Hamburg collegia pietatis begonnen hatten. Um nun zunächst die Luft um sich her zu reinigen, wird von ihm 1690 dem Ministerium, an dessen Spitze nur ein schwacher und willenloser Senior steht, ein Revers zur eidlichen Verpflichtung vorgelegt, von den symbolischen Büchern in keinerlei Weise abzuweichen, die laxiores theologos, die fanaticos, den chiliasmus tam subtilis quam crassus zu verwerfen, und keinen sich dazu Bekennenden ferner als Bruder anzusehen. Schon daß dieser Revers ohne Vorbewußt des Raths vorgelegt worden, ferner die vage Terminologie in Betreff der verworfenen Richtungen läßt Hinckelmann, Horbius und kurz darauf auch Winkler die Unterschrift verweigern. Ein Privatschreiben, worin Winkler seine Gewissensbedenken ausspricht, mit dem Schreiben Hinckelmanns an den Senior wird ohne den Willen der Schreiber veröffentlicht. Nun werden von beiden Seiten Gutachten erfordert und namentlich Spener gibt ein ausführliches gegen die Ausstellung eines solchen Reverses. So wird Mayer in den offenen Schriftwechsel mit Spener verwickelt und tritt nun auch öffentlich mit seinen Verdachtsgründen gegen denselben hervor. Der Senat bemüht sich, die ausgebrochene Flamme zu löschen; er erklärt 1691 die eidliche Verbindung für

unzuläßig, bewegt indeß auch die drei widerstrebenden Geistlichen, ihre Zustimmung zum Inhalte des Reverses zu versichern. Dem nur mit Widerstreben sich fügenden Mayer wird jedoch Gelegenheit geboten, das Feuer auf's Neue zu schüren. Am Neujahr 1693 wird von Horbius eine kleine wahrscheinlich von Poiret verfaßte, an sich unanstößige paränetische Schrift mit mystischer Färbung, „die Klugheit der Gerechten," an Kinder und Gesinde zum Geschenk vertheilt. Sogleich beginnt Mayer auf der Kanzel, unter der Kanzel und in Schriften mit solcher Gewalt die Lärmtrommel zu rühren, daß ganz Hamburg in Aufregung geräth und der Alarmruf bis zum kaiserlichen Hofe in Wien dringt. Zwar gelingt es dem Senat, Horbius zu einer völligen Revocation und Lossagung von dem Büchlein zu bewegen, ihm seinen Schmerz über die dadurch entstandene Bewegung schriftlich auszudrücken. Aber vergebens beschwört er das Ministerium, damit nun die Sache ruhen zu lassen; des Hinterhaltes im Volke gewiß, gibt es die Erklärung ab, gegen den „Erzketzer" fortzupredigen, „sollten sie Rock und Kragen, Kopf und Scheitel darüber verlieren," kein Beichtvater dürfe einen Mann wie den Horbius absolviren und zum Abendmahl lassen, wer es sich unterfange, werde selbst von der Excommunication getroffen werden. Bis in die Katechisationen hinein trägt Mayer seine Leidenschaft: „Wer lehrt, so fragt er am 5. April einen Knaben in der Katechisation, daß die Leiber ewig verderbt werden? Antwort: der Schwärmer Horbius. Wie widerlegst du ihn? Antwort: mit dem Sprüchlein Hiobs: ich weiß, daß mein Erlöser wird meinen Leib aus dem Staube erwecken." Hierauf Mayer vor dem versammelten Haufen: „hier hört ihr, wie selbst die Kinder Horbium können widerlegen"*). Selbst in die Copulationshandlung wird der Streit hineingezogen. Ein Genosse Mayers, M. Lange wünscht in einer Copulation den jungen Eheleuten den h. Geist — „aber nicht den Geist Hinckelmanns und Winklers!" Am 12. Juni wird dieser Geistliche ab officio suspendirt und nun tritt am 18. Mayer, als ein geistlicher Kleon, vor seine Jacobigemeinde: „M. Lange ist suspendirt. Was will daraus werden? Daß kein Prediger mehr darf Etwas sagen, sonst bekommt er sofort den Abschied. Den Schwärmer Horbium läßt man predigen und in seinen Würden, der jedoch so oft gebeten, daß er in Gegenwart der Bürgerschaft uns seine Aussage thue. Allein das läßt der Rath und die Oberalten nicht zu. Was will daraus werden? daß es um eure Freiheit, liebe Mitbürger, gethan ist. Daß ihr nicht dürft zusammenkommen, weil es der Rath und die Oberalten nicht wollen haben... Nun vielleicht bekomme ich morgen um dieser meiner Rede willen auch meine Suspension, welche ich mit Freuden annehmen werde. — Nun tritt die erbitterte Bürgerschaft sammt den Gewerken mit in den Kampf ein. Mit Lebensgefahr entrinnt Horbius den Anfällen auf der Straße: der Senat vermag ihn nicht mehr zu schützen. Im November 1693 muß er die Stadt räumen. Auch hiemit ist der Sturm nicht beschwichtigt; auf allen Kanzeln dauert der Tumult fort und die Gemeinden werden gegen einander aufgehetzt, denn auch Winkler und Hinckelmann schweigen vor ihren Gemeinden nicht. Noch ist die Gattin mit dem Eigenthum von Horbius zurückgeblieben, der rasende Pöbel verlangt die Exekution der Güter, die neue Besetzung der Stelle. Mit Büchsen und Beil bewaffnet treten die übrigen Kirchspiele gegen St. Katharinen und St. Nikolai in Kampf, dazu gießt eine Fluth alarmirender Schmähschriften von beiden Seiten Oel in's Feuer. Der Rath ist machtlos. Da trifft 1694 durch expressen Courir das Decret von Kaiser Leopold ein, bei Kaiserlicher Ungnade sofort die Religionsstreitigkeiten zweier protestantischen Consistorien zur Decision zu übergeben und den Erfolg durch den gegenwärtigen Courir zu berichten.

So genoß denn der ehrgeizige Mann den Triumph, durch die Gewalt seiner Beredtsamkeit der geistliche Volkstribun eines ganzen Territoriums geworden zu seyn, vor

*) Hamburgisches Diarium über die Horbischen Händel von Sincerus Verimundus 1694 S. 9.

dessen demagogischen Künsten selbst der Magistrat sich in seiner Machtlosigkeit erkennen mußte. Von Schweden war ihm überdies 1691 von der Aebtissin zu Quedlinburg 1698 der Titel eines Oberkirchenraths zu Theil geworden. Aber nach noch höheren Dingen strebte der unersättliche Ehrgeiz. Schon Karl XI. von Schweden hatte er auf einer Reise nach Gothenburg und Stockholm für sich zu gewinnen gewußt, ebenso Karl XII., den streitbaren König, welchen er im sächsischen Lager aufsucht und zu einem Verbot der Universität Halle für seine Unterthanen zu bewegen vermag. Von dort her gelangt nun 1701 der Ruf an ihn zum professor primarius und Prokanzler der Universität Greifswald und Generalsuperintendent von Pommern und Rügen. Dieser hohen Stellung vermag er sich nicht zu entziehen, obwohl seine Unersättlichkeit ihn an den Rath von Hamburg das Verlangen stellen läßt, zugleich noch Pastor an der Jakobsgemeinde zu bleiben, und von Greifswald aus dort Predigten zu halten. Von seiner Amtsthätigkeit in dem neuen Wirkungskreise gibt er zu seiner eigenen Selbstverherrlichung einen lateinischen catalogus heraus, wonach er z. B. 1703 drei öffentliche Vorlesungen, ein Privatum, 12 Predigten außerhalb, einige dreißig innerhalb Greifswald, außerdem 7 Synoden in seiner Generalsuperintendentur gehalten, 53 Dissertationen geliefert, einer Gesellschaft von Studenten zu pastoralen Besprechungen präsidirt, ihnen in bestimmten Stunden die merkwürdigsten Bücher aus seiner Bibliothek vorgelegt und erklärt hat *). Es wird ihm die Ehre zu Theil, von Friedrich IV. von Dänemark, von Friedrich August von Polen einen Besuch zu erhalten. Wegen der Kriegsunruhe zieht er sich nach Stettin zurück, wo er 1712 stirbt. Eben hat er sich in seinem Stuhl in Positur gesetzt, um auf die Frage seines Arztes, worin die Seligkeit der Gerechten bestehen werde, die Antwort zu geben, und dieselbe mit einem „das will ich ihm sagen“ begonnen, als das zur Brust dringende Wasser ihn erstickte.

378 Schriften seiner Feder zählt Beuthners Hamburger Gelehrtenlexikon von ihm auf, doch sind nur wenige davon von gelehrter Bedeutung. Am meisten seine Bibliotheca biblica 1724 und sein museum ministri ecclesiae 1690. Unter seinen Rathschlägen sind viele vortrefflich und Beweise seines großen homiletischen Geschicks. Als Volksredner sucht er nach Pathos und Popularität seines Gleichen und vermag in letzterer Beziehung sich Schuppe zur Seite zu stellen, während er in ersterer ihn um Vieles hinter sich läßt. Von höchstem Interesse ist die Schilderung Mayers als Prediger von Gefffen in der „Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte“ I, 566.

Literatur. Joh. Fr. Erdman, Lebensbeschreibungen der Wittenbergischen Professoren. 1804. Tholuck, Geist der luth. Theologen Wittenbergs S. 234. 259. 272. Walch, Streitigkeiten innerhalb der luth. Kirche. 1. Thl. A. Tholuck.

Mayfart, s. Meyfart.

Maynooth-College. In Folge der englischen Reformation verlor die katholische Kirche in Irland durch einen Gewaltstreich alle Rechte und allen Besitz. Ohne daß das Volk im Mindesten vorbereitet oder geneigt war, seinen Glauben zu ändern, nahmen aus 19 Bischöfen 17 auf der Synode zu Dublin 1560 die Supremats- und Uniformitätsakte an und nach dem Grundsatze ubi episcopus ibi ecclesia galt fortan die englisch-reformirte Kirche als die einzig zu Recht bestehende Kirche in Irland. Die Folge davon war, daß die Katholiken nicht bloß die Besorgung ihres Gottesdienstes aus Privatmitteln bestreiten, sondern auch ihre Priester im Auslande erziehen lassen mußten. Unterstützt von fremden Fürsten errichteten sie in dem Zeitraum von 1582—1688 zahlreiche Priestercollegien in Spanien, Italien, Frankreich und den Niederlanden (in Salamanca, Alcala, Lissabon, in Evora, Dacay, Antwerpen, Tournay, Lille, Löwen, Rom (St. Isidor, Ludovisi), Prag, Caupranica, Toulouse, Bordeaux, Poitiers, Rom, Nantes, Bouley, Paris). Die Studirenden genossen entweder daselbst Stipendien oder verschafften sich ihren Unterhalt durch geistliche Funktionen. Da sie meist arm waren und haupt-

*) Joh. Fr. Mayeri labores anni primi professionis theol. Gryph. und so bis 1706.

sächlich durch den katholischen Adel in Irland unterstützt wurden, so erzeugte sich dadurch eine große Anhänglichkeit des Klerus an die katholische Aristokratie. Auch rühmte man von den im Ausland gebildeten Priestern, daß sie eine durchschnittlich gute Bildung, feine Sitten und liberale Ansichten mitbrachten. Allein durch die französische Revolution wurde der Verkehr mit dem Festlande erschwert, die irischen Collegien in Frankreich und Brabant gingen ein, und so war der Gedanke an die Gründung eines heimischen Collegiums nahe gelegt. Die verschiedensten politischen Parteien waren dafür, die Aristokraten aus Furcht vor dem Einfluß demokratischer Ideen auf die jungen Priester, die Demokraten in der Hoffnung, den bisher loyalen Klerus für sich zu gewinnen. Besonders war es die eben aufkommende Mittelklasse, welche für ihre Emancipationsbestrebungen die Priester zu gewinnen suchte. Als daher die katholischen Prälaten dem Lordlieutenant von Irland einen Plan zur Errichtung eines Collegiums vorlegten, so nahm nicht bloß dieser den Vorschlag günstig auf, sondern auch das ganz aus Protestanten bestehende irische Parlament war einstimmig dafür, verwilligte Lstr. 8000 und erlangte ohne Mühe die Sanktion des englischen Parlaments (1795). Eine Pflegschaft wurde bestellt, bestehend aus 4 Protestanten, dem irischen Lordkanzler, den 3 Oberrichtern, 6 katholischen Laien, 10 Bischöfen und dem in der ganzen Sache besonders thätigen Dr. Hussey, der zugleich zum Vorstand des Collegiums ernannt wurde.

In die Hände dieses Pflegschaftrathes wurde die ganze Verwaltung und Beaufsichtigung des Collegiums gelegt und ihm das Recht eingeräumt, sich durch Cooptation zu ergänzen. Die 4 protestantischen Mitglieder desselben schieden aber nach fünf Jahren aus und wurden nebst 3 Katholiken zu Visitatoren ernannt, übrigens ohne das Recht, die Lehre oder Disciplin des Collegiums zu überwachen.

Die liberalen Katholiken waren entschieden dafür, daß die Anstalt in Dublin, dem Sitze der Universität, gegründet würde, wo bereits Glieder der verschiedenen Confessionen in bestem Frieden neben einander studirten. Allein die katholischen Bischöfe waren dagegen, weil die Priester in strengerer Zucht erzogen werden müßten. Der Pflegschaftsrath wählte deßhalb das abgelegene Dorf Maynooth (11 englische Meilen von Dublin) und fing in einem von dem Herzog von Leinster erkauften Gebäude ein Seminar mit 50 Freischülern an. Als im Jahr 1801 das irische Parlament mit dem englischen vereinigt wurde, übernahm das letztere unter andern jährlichen Geldverwilligungen auch die für Maynooth etwa Lstr. 8000 per ann. für die nächsten 20 Jahre. Außerdem wurden 1808 noch Lstr. 13,000 für Erweiterung des Seminars verwilligt, da bisher weit nicht die nöthige Zahl von Priestern in demselben erzogen werden konnte. Es fand sich nämlich, daß noch in diesem Jahre 478 im Auslande, meist in Frankreich, studirten, während in Maynooth nur 200—250 waren. Das Seminar blieb längere Zeit unbeachtet, auch die Commission, welche über den Stand desselben 1826 dem Parlament berichtete, warf nicht viel Licht auf den eigentlichen Karakter der Anstalt, da durch vorsichtige und ausweichende Antworten der Betheiligten der wahre Stand der Dinge mehr verdeckt als aufgehellt wurde. Erst als O'Connell's Agitation die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, zeigte sich, daß er keine besseren Vorkämpfer hatte als die in Maynooth gebildeten Priester. Sie waren es auch, die mit der Katholikenemancipation (1829) bei Wahlumtrieben allezeit eine hervorragende Rolle spielten. Es schien, als ob das Seminar, das, um demokratischen Einfluß ferne zu halten, gegründet worden, der Herd aller politischen und religiösen Agitation geworden wäre. Aber das innere Treiben des Seminars war dem Blick der Oeffentlichkeit entzogen, bis ein eifrig protestantischer Geistlicher M'Ghee das in Maynooth gebrauchte Handbuch der katholischen Theologie von Peter Dens sich verschaffte, welches schon 1804 in 3000 Exemplaren gedruckt, und 1832 in einer ebenso starken Auflage wieder erschien. Dieses Werk, das durchaus den Geist römischer Anmaßung und Verfolgungssucht athmete und die anstößigsten Lehren der katholischen Kirche wieder aufstellte, galt als höchste Autorität für den irischen Klerus und stand im schneidendsten Contrast mit den so oft zur Schau getragenen Versicherungen, daß der Katho-

licismus des 19. Jahrhunderts ein ganz anderer sey, als der frühere. Eine große Versammlung wurde deßhalb am 28. Juni 1835 in Exeterhall gehalten, auf welche andere in den bedeutendsten Städten Englands und Schottlands folgten. Es wurde gezeigt, wie die katholische Kirche heute noch nach Ketzerblut dürste, vom Eide dispensire, die Ohrenbeichte in all ihrer Abscheulichkeit aufrecht halte und das Kirchengut beanspruche, und dies aus Stellen jenes Werkes von Dens belegt. Zahlreiche Flugschriften erschienen, protestantische Associationen bildeten sich und in Irland stellten sich die Oranienmänner an die Spitze des Kampfes für die Erhaltung evangelischer Freiheit. Der alte Haß zwischen Protestanten und Katholiken loderte wieder auf. Katholischer Seits sammelte „der Befreier Irlands" durch seine glühenden Reden und glänzenden Verheißungen Schaaren um sein Panier. Seine Stellung wurde so drohend, daß die Regierung gegen ihn als Hochverräther einschreiten mußte. Damit war wohl der Aufregung die Spitze abgebrochen, aber die Erbitterung des tiefgekränkten Volkes nicht besänftigt.

Die Geschichte von sieben Jahrhunderten hatte gelehrt, daß Irland durch Verfolgungen und Bedrückungen wohl an den Rand des Verderbens, aber nicht zur Ruhe gebracht, am allerwenigsten seiner Kirche entfremdet werden könne, der es als der hartbedrückten und vielgeschwächten nur um so fester anhing. Es war kein anderer Weg übrig, als, was der Gewalt nicht gelang, durch Güte zu versuchen. Und eben jetzt schien der günstige Augenblick gekommen. Der Aufstand war unterdrückt, ein freundliches Entgegenkommen der Sieger konnte die Herzen gewinnen. Aber was sollte nun geschehen? Die irische Frage war stets für die englische Regierung die schwierigste. An ihr scheiterte in diesem Jahrhundert ein Cabinet um das andere, kein Wunder, denn seit Jahrhunderten waren die religiösen wie socialen Verhältnisse in Irland so abnorm, daß jeder Versuch der Besserung vergeblich oder gefährlich erscheinen mußte. Wollte man das Loos der armen Pächter verbessern, so standen die reichen und übermächtigen Grundeigenthümer dagegen auf, versuchte man der armen und rechtlosen Kirche, die faktisch die Landeskirche ist, irgend aufzuhelfen, so mußte man auf den heftigsten Sturm von Seiten des protestantischen Volksbewußtseyns sich gefaßt machen. Mit jeder irischen Bill hatte die Regierung zwischen Scylla und Charybdis durchzusteuern. Aber „der Protestantismus" sagte ein Blatt, „ist nicht so mächtig wie der Güterbesitz und die Religion muß der Grundrente weichen." Ohne dieses Motiv der Regierung unterschieben zu wollen — wie das vielfach geschah — als sie auf religiösem Boden eine Annäherung an Irland versuchte, so scheint doch Sir R. Peel den letzten Ausweg für den allein möglichen gehalten zu haben, als er 1845 seine Maynoothbill in's Parlament brachte. Schon seit 50 Jahren wurden ja für die Erziehung katholischer Geistlichen Lstr. 9,000 von dem Parlamente ohne Widerrede bewilligt und damit das Recht der irischen Kirche wenigstens thatsächlich anerkannt. Auch war das Jahr zuvor die Charitable Bequets Bill, durch welche die Katholiken befähigt wurden, durch freiwillige Beiträge ihre Kirche zu dotiren ohne durch protestantisches Aufsichtsrecht beschränkt zu seyn, fast einstimmig angenommen worden. Zudem hatten die katholischen Prälaten Peel zuvor versichert, daß seine jetzige Bill als Zeichen der Versöhnung mit großem Danke aufgenommen werden würde. Aber kaum hatte er im Haus der Gemeinen seine Bill angekündigt, als sich außerhalb desselben ein heftiger Sturm erhob. Protestanten der verschiedensten Denominationen traten zusammen, um gegen eine Bill zu petitioniren, durch welche die protestantische Verfassung des Landes modificirt werde. Eine große Versammlung, meist aus Dissentern bestehend, wurde am 18. März in Exeterhall gehalten und ein Central-Anti-Maynooth-Committee gebildet, um eine mächtige Opposition gegen die Regierungsbill zu organisiren und das Parlament mit Petitionen zu bestürmen. Peel brachte seine Bill am 3. April in das Haus der Gemeinen. Er suchte zu zeigen, daß es überhaupt einen dreifachen Weg gebe, die Erhaltung des status quo, die Entziehung der bisherigen Geldverwilligung und die Hebung der Anstalt durch reichlichere Unterstützung. Das erste erklärte er für unthunlich, da eine so ungenügende

Gabe weder eine gehörige Erziehung der Priester ermögliche, noch die Herzen der Katholiken gewinne, das zweite für noch unrathsamer, da die Entziehung einer 50 Jahre lang gewährten Unterstützung die Irländer empören würde. In dem dritten aber sah er ein sicheres Mittel, um die Anstalt zu heben und durch liberales Entgegenkommen die Feindseligkeit der Katholiken zu entwaffnen. Er schlug deßhalb vor, die Gabe für Maynooth auf Lstr. 26,000 jährlich zu erhöhen und auf die Liste der regelmäßigen Staatsausgaben überzutragen, also die Verwilligung in eine Dotation zu verwandeln, dem Pflegschaftsrath Corporationsrechte zu verleihen und außerdem Lstr. 30,000 für Bauten zu verwilligen, ferner sollte die Krone statt der bisherigen ex officio Visitatoren 5 Visitatoren bestellen, die Aufsicht über Lehre und Disciplin aber den 3 katholischen Visitatoren überlassen.

Als Vorkämpfer der Opposition trat Sir R. Inglis auf. Wie Peel auf den staatsmännischen, stellte Inglis sich auf den religiösen Standpunkt und focht die Bill, als dem protestantischen Prinzip schnurstracks zuwiderlaufend, an. Er wollte die bisherige Verwilligung nicht entziehen, meinte aber, die Katholiken sollen ihre Geistlichen so gut wie die Dissenter auf eigene Kosten erziehen. Auf seiner Seite standen auch die Gegner des Staatskirchenthums. Die Bill wurde mit 216 gegen 114 Stimmen zum ersten Mal gelesen. Dies war das Vorgefecht, der eigentliche Kampf begann mit dem zweiten Lesen und zog sich durch sechs Parlamentssitzungen hindurch. Es handelte sich dabei zunächst um das neue Prinzip, das durch die Verwandlung der jährlichen Verwilligung in eine Dotation aufgestellt wurde. Denn dadurch wurde in der That die bisher gesetzlich ignorirte katholische Kirche als zu Recht bestehend anerkannt. Dies versuchten die Freunde der Bill auf verschiedene Art zu rechtfertigen. Die einen behaupteten die rechtliche Verpflichtung des Parlamentes, für Maynooth zu sorgen, und gründeten diese entweder auf die bei der Union des irischen und englischen Parlamentes übernommenen Verbindlichkeiten, oder sahen in der Dotation eine Art Restitution für das der katholischen Kirche entrissene Kirchengut. Allein die Verbindlichkeit, die von dem irischen Parlament vor der Union verwilligten Summen fortzuentrichten, erstreckte sich nur auf die nächsten 20 Jahre, und die 26,000 Pf. St. eine Restitution zu nennen, während das Kirchenvermögen über 600,000 Pf. St. jährlich einträgt, klang wie bitterer Hohn. Andere stellten sich daher lieber auf den breiteren Boden der moralischen Verpflichtung, für das lange gekränkte und verarmte Irland etwas zu thun. Nur konnte man diesen entgegenhalten, daß dies noch weit besser durch Hebung des socialen Zustandes geschehen würde, wobei man nicht nöthig hätte, religiöse Principien zum Opfer zu bringen. Statt in die Vergangenheit blickten andere in die Zukunft und argumentirten vom politischen Standpunkte aus. Sie hofften von dem versöhnenden Schritte und der bessern Erziehung der Priester eine neue Aera für Irland, oder wiesen auf das Recht, das alle Staatsbürger an den allgemeinen Schatz haben. Keine dieser Auffassungen wollte Gladstone genügen, der in einer scharfsichtigen, tiefeingehenden, zum Theil aber sehr spitzfindigen Rede dieselben kritisirte und am Ende bei einem negativen Prinzip ankam, daß nämlich nur die dringendsten Gründe die Entziehung der Unterstützung rechtfertigen könnten, da letztere die schlimmsten Folgen für das Verhältniß zwischen England und Irland haben würde. Einen erwünschten Ausweg glaubten einige darin zu finden, daß sie die Frage gar nicht als eine kirchliche, sondern als eine Erziehungsfrage ansahen. Allein die meisten konnten sich nicht verbergen, daß es sich im Grunde um die unendlich schwierige und wichtige Frage über die Stellung des Staates zur katholischen Kirche Irlands handle. Die Gegner der Bill hatten ein viel leichteres Spiel. Es ist nichts leichter als von abstrakt-religiösem Standpunkte aus über eine verwickelte kirchlich-politische Frage abzuurtheilen. Man drückt ein Auge zu und sieht die Schwierigkeiten nicht. Man haut den Knoten entzwei, unbekümmert um die Folgen. Bei aller Anerkennung der Gewissenhaftigkeit, der Ueberzeugungstreue und des religiösen Eifers läßt sich nicht läugnen, daß dabei viel Kurzsichtigkeit, Ungerechtigkeit gegen Andersdenkende und Parteisucht mit im Spiele ist.

Das Gesagte gilt besonders von der Agitation gegen die Bill außerhalb des Parlaments. Im Hause selbst machte sich eine doppelte Ansicht geltend. Die einen — die Staatskirchlichen und einige Dissenter waren nicht gegen die Fortsetzung der bisherigen Staatsunterstützung, aber gegen Vermehrung derselben, die andern — Dissenter — gegen diese wie jede andere Staatsunterstützung für kirchliche Zwecke. Beide Theile wiesen auf die Irrthümer der katholischen Kirche, ihre sittlich- und politisch gefährlichen Tendenzen, auf den jesuitischen Geist in Maynooth, die Betheiligung der Priester bei den jüngsten Agitationen u. dgl. — als triftige Gründe für Verwerfung der Bill. Es war leicht, den ersteren ihre Inconsequenz und Prinziplosigkeit nachzuweisen. Wenn 9000 Pf. St. mit gutem Gewissen gegeben werden können, warum nicht auch das Dreifache dieser Summe? Wenn in Canada u. a. Orten die Katholiken unterstützt werden, warum nicht auch in Irland? Dissenter in Irland erhalten jährlich 35,000 Pf. St., mit welchem Rechte kann man eine kleinere Summe den Katholiken verweigern, die ⁴/₅ der Bevölkerung ausmachen? Consequent waren nur die Gegner des Staatskirchenthums überhaupt, die den Anlaß gerne benützten, um ihre Grundsätze zur Sprache zu bringen. Die Opposition gegen die Bill mochte in vielem Recht haben, aber sie übersah zwei Dinge, und eben die wichtigsten, daß eine Kirche, der 7 Millionen, weit der größte Theil des Volkes angehört, nicht als eine Sekte ignorirt werden kann, und daß man einen positiven Gegenvorschlag machen mußte, um die Regierungsbill zu entkräften. Keinem kam das bei außer dem umsichtigen Fox Maule, welcher meinte, man solle Irland durch Ausdehnung des Wahlrechts und Schutz der Bauern gegen die Tyrannei der Grundherren aufhelfen. Doch die Ueberzeugung, daß für Irland etwas geschehen müsse, überwog, und die Bill wurde mit 323 gegen 176 Stimmen zum zweiten Mal gelesen.

Jedem Unbefangenen muß sich die Frage aufdrängen, ob es nicht das Beste wäre, Irland für sich selbst sorgen zu lassen. Hier ist eine Kirche mit 800,000 Mitgliedern und 650,000 Pf. St. Einkünften, daneben eine andere, zu der 7 Millionen gehören, aber ohne alles Kirchengut. War es ein Raub, daß die anglikanische Kirche das Kirchengut an sich riß, so scheint es der einzige sichere Weg zur Herstellung eines bleibenden Friedens zu seyn, daß das Geraubte wieder erstattet, das Kirchenvermögen unter Protestanten und Katholiken gleichmäßig vertheilt wird. Es gibt keine Staatskirche, die so reiche Mittel und so wenig Seelsorge hat wie die irische. Fast die Hälfte ihrer Geistlichen sind Pfründner, welche ihre Einkünfte verzehren, wo sie wollen. Ueber die Hälfte der Pfarreien hat weniger als 50 Gemeindeglieder und doch ein Einkommen von 60,000 Pf. St. Die Bischöfe haben binnen 50 Jahren das hübsche Sümmchen von 1,875,000 Pf. St. für ihre Familien auf die Seite gelegt. Unter solchen Umständen schien es nur billig, daß wenigstens, wie beim dritten Lesen der Bill beantragt wurde, jene kleine Summe von 26,000 Pf. St. aus den Ueberschüssen der Staatskirche bezahlt würde. Noch weiter ging Macaulay, welcher die irische Kirche die absurdeste aller Institutionen nannte. Denn in der ganzen Welt gebe es keine Staatskirche, die aus einer kleinen Minorität bestehe. Eine Missionskirche, wie man sie nenne, sey es auch nicht, denn sie sey zu reich, um Lust zum Missioniren zu haben, zu gehaßt, um wirken zu können. Der Versuch, den Episkopat Schottland aufzudrängen, habe zur Rebellion und darnach zur Anerkennung der schottischen Kirche neben der anglikanischen geführt. Bei Irland werde es ebenso gehen. Es werde nicht zur Ruhe kommen, bis die katholische Kirche als berechtigt anerkannt werde. Aber hier ist das Noli me tangere. Das englische Volk will sein protestantisches Prinzip nicht opfern, die irische Kirche ihr Gut nicht theilen und beide haben die Reichsgesetze auf ihrer Seite. So lange diese fest stehen, wird es immer bei halben Maßregeln bleiben. Es blieb daher auch obiger Vorschlag in bedeutender Minorität, der Regierungsvorschlag, die Summe aus dem Staatsschatz zu bestreiten, ging durch, und die Bill wurde am 21. Mai zum dritten Male mit 317 gegen 189 Stimmen gelesen.

Im Hause der Lords wurde im Wesentlichen dasselbe geltend gemacht, was im Unterhause. Die ersten juristischen Autoritäten stimmten für die Bill. Brougham verwies auf eine frühere Akte, in welcher das Prinzip der Dotation ausdrücklich ausgesprochen sey. Von der Prälatenbank stimmten sechs für die Maßregel, namentlich der Erzbischof von Armagh und die Bischöfe von Norwich und St. Davids. Sie suchten das hart angefochtene Prinzip der Zweckmäßigkeit zu vertheidigen, was ja hier nichts anderes sey, als ein versöhnliches Entgegenkommen und die Erfüllung der großen Pflicht, Irland zu geben, was es unter einer unabhängigen Regierung gehabt haben würde. Selbst die Folge dieser Maßregel, die Dotirung der katholischen Kirche, vor der sich die Opponenten am meisten fürchten, würde nur gerecht und billig seyn. Die Bill ging mit 181 gegen 50 Stimmen durch und erhielt die königliche Sanktion am 30. Juni.

Während des heißen Kampfes, der im Parlament durch etwa 20 Sitzungen hindurchgeführt wurde, waren die Gegner außerhalb des Hauses ungemein thätig. Eine große Versammlung wurde am 13. April im Coventgarden-Theater gehalten, bei welcher sich Staatskirchliche und Dissenter betheiligten. Zahlreiche Versammlungen, theils gemischte, theils rein dissenterische, folgten in den bedeutendsten Städten des Landes. Die Dissenter waren vorzüglich thätig. Die Mehrzahl derselben wollte gemeinschaftliches Handeln aller Protestanten mit Uebergehung ihrer kleineren Differenzen. Als Grundlage für ihre Opposition stellten sie drei Sätze auf: 1) daß durch Erhöhung der Unterstützung des Seminars in der That das Pfaffenthum in Irland rechtlich anerkannt werde; 2) daß das Prinzip, Staatseinkünfte für religiöse Institute irgend einer Art zu verwenden, verwerflich sey; 3) daß besondere Gründe gegen die vorliegende Bill sprechen: der jesuitische Geist in Maynooth, die Gefahr einer völligen Beherrschung der Massen durch einen höher gebildeten Klerus, das Unrecht, die Priester auf Seiten der Regierung zu ziehen, damit sie die gerechten socialen Forderungen des Volkes unterdrücken; endlich die päbstlichen Aggressionen allerwärts. Die Dissenter sollen sich deshalb, wie immer, um das protestantische Königshaus und die Fahne des Protestantismus schaaren. Aber bald zeigte sich, daß diese Grundsätze vielen Dissentern zu lax waren. Sie wollten ihre antistaatskirchlichen Grundsätze geltend machen. Als nach dem zweiten Lesen der Bill eine große Versammlung von 1200 Deputirten der verschiedenen Denominationen am 30. April gehalten wurde, brach der Sturm los. Die Mitglieder der Antistatechurchassociation und fast alle Baptisten trennten sich von der Central-Anti-Maynooth-Commitee und tagten am 2. Mai in Salters Hall, um ihre Opposition gegen die Bill ganz auf Grund antistaatskirchlicher Prinzipien zu stellen. Am 20. Mai hielten sie eine Versammlung in Crosby Hall, wo 300 Geistliche und 400 Laien (meist Baptisten, außerdem Presbyterianer, Independenten, calvinistische und arminianische Methodisten der neuen Gemeinschaft) zugegen waren. Sie entblödeten sich nicht, den Beistand der irischen Katholiken selbst anzurufen. Sie sprachen in einer Adresse an dieselben ihre aufrichtige Theilnahme an ihrem Ringen nach Freiheit, ihre Hochachtung vor dem irischen Heldenmuth, ihre Uebereinstimmung in Betreff des Prinzips der Freiwilligkeit aus, versprachen ihren Beistand zur Vernichtung der anglikanischen Staatskirche in Irland, und beschworen sie bei der Treue gegen ihre Religion, die unheiligen Bestechungsmittel der Regierung zu verwerfen. In einem ganz andern Tone sprach Sir Culling Eardley, der Vorsitzende des Central-Commitee in einem Brief an O'Connell. Er warf diesem Inconsequenz vor und drohte, wenn O'Connel nicht seine Anhänger zur Ablehnung der Bill vermöge, so werde er und seine Freunde keine Kosten scheuen, vor keinen Anstrengungen zurückschrecken, von keinerlei Beweismitteln abrathen, um seinen Zweck zu erreichen. Die Katholiken müßten dann darauf gefaßt seyn, daß ihre Religion durch das ganze Land gerichtet und gesichtet werde und das vielleicht in manchen Fällen mit einer Strenge, Uebertreibung und Unbilligkeit, die ihm selbst leid thun würde. Auch in Dublin bildete sich ein Anti-Maynooth-Committee, welche am 5. Juni eine Versammlung hielt, wo eine Adresse, unterzeichnet von 3,627 Anwesenden, an das Haus der Lords und ein Memorial an die

Königin abgefaßt wurde. Wie thätig die Gegner der Bill waren, zeigt die ungeheure Menge der Petitionen. Es waren ihrer über 10,000 mit fast 1,130,000 Unterschriften. Doch die Regierung siegte, der Sturm, den die Maynooth-Bill heraufbeschworen, legte sich allmählig und man konnte hoffen, daß durch die Dotationsbill der Anlaß zu gehässigen Diskussionen abgeschnitten sey, durch freundliches Entgegenkommen die Herzen des irischen Volkes gewonnen und namentlich die Priester zum Dank verpflichtet würden. Aber wie bitter sah man sich getäuscht! Zum Dank für die versöhnlichen Maßregeln that die römische Curie einen Schritt, dergleichen sie seit der Reformation nicht gewagt hatte: Die päbstliche Aggression im Jahr 1850 entflammte den Zorn des englischen Volkes. Zudem hatten sich die katholischen Prälaten in Irland, Cullen, Slatery und M'Hale durch ihren entschiedenen Ultramontanismus in dieser Zeit besonders bemerklich gemacht. Auf der Synode von Thurles wurden die königl. Collegien verdammt und die Nationalschulen verworfen. Was Wunder, daß auch Maynooth wieder zur Sprache kam, nachdem durch die Titelakte die päbstliche Anmaßung zurückgewiesen war. Eine Untersuchung des Maynooth-Collegiums wurde am 11. Mai 1852 von Spooner beantragt. Selbst die Regierung war dafür und legte ihre Entrüstung über die katholische Aggression an den Tag. Man glaubte aber, das Derby-Cabinet sey durch persönliche Gründe so gestimmt worden und habe bei den nahebevorstehenden Parlamentswahlen den günstigen Wind benützen wollen. Besonnenere Staatsmänner waren bei aller Anerkennung der Berechtigung einer Untersuchung für jetzt dagegen, da der päbstliche Angriff zunächst mit Irland nichts zu thun habe, ferner der bigotteste der Prälaten, Dr. Cullen, nicht in Maynooth, sondern in Rom erzogen und vom Pabste gegen den Vorschlag des irischen Klerus gewählt worden sey, und endlich weil sich noch nicht beurtheilen lasse, welchen Einfluß die Veränderungen in Maynooth auf die Priester haben, da diese noch nicht in's Amt getreten seyen. Nach vielen Verhandlungen und Vertagungen zog Spooner seine Motion zurück. Von nun an wiederholte er aber seinen Antrag auf Entziehung der Staatsunterstützung jedes Jahr. Es würde aber lästig seyn, auf das Einzelne einzugehen, es wiederholt sich nur das oft Gesagte. Die Unterstützung des katholischen Seminars wird als Nationalsünde hingestellt, die katholische Irrlehre des Langen und Breiten dargelegt, über Ultramontanismus, Wahlumtriebe und Perfidie geklagt, welche letztere sich allerdings klar herausstellte, da man die Gelder z. B. für katholische Missionen außerhalb Irlands verwendete und der Bericht der Visitations-Commission insgeheim nach Rom gesandt und abgeändert wurde. Dabei wurde wiederholt auf die Aufhebung des Staatskirchenthums überhaupt angetragen und es ist interessant zu sehen, daß einmal von 262 Mitgliedern des Unterhauses 68 dafür stimmten. Eine Zeitlang schien es, als ob die Stimmung des Parlamentes sich immer entschiedener gegen Maynooth wendete, 1853 fiel der Antrag mit 192 gegen 162 Stimmen durch, 1855 mit 93 gegen 90. Im Jahr 1856 wurde die Bill sogar zum ersten Mal gelesen mit 139 gegen 133 Stimmen und beim zweiten Lesen nur durch einen Kunstgriff hinausvotirt. In neuester Zeit aber ist das Parlament völlig gleichgültig dagegen geworden. Es hat 1857 den Antrag ohne weitere Debatte mit 125 Stimmen gegen 91 abgewiesen.

Es hat sich allerdings herausgestellt, daß die Hoffnungen, die Viele auf die Bill von 1845 setzten, nicht in Erfüllung gingen und daß der Katholicismus eben bleibt, was er immer gewesen ist. Doch kann man über die Loyalität der irischen Priester und des Volkes nicht klagen. Auch das hat sich zur Genüge gezeigt, daß durch die heftigen Ausfälle gegen katholische Irrthümer nichts gewonnen, sondern nur das Volk gereizt wird. Die Regierung hat bisher Irland gegenüber den Weg des Temporisirens eingeschlagen und wird auch dabei bleiben, da eine Stellung der katholischen Kirche in Irland wie in paritätischen Staaten des Continents außer Frage ist. (Quellen: die Parlamentsverhandlungen und zahlreiche Flugschriften.) **C. Schoell.**

Meara, מְעָרָה, nach Jos. 13, 4. eine Lokalität im Gebiet von Sidon, welche ein Grenzort des hl. Landes seyn sollte, aber bei der Verloosung desselben noch unerobert war.

Früher wollte man es in der Stadt Marathos bei Strabo (Strabo 16. 753. Plin. 5, 17. Ptolem. 5, 15. 16.) wieder erkennen. Die Bedeutung aber von מְעָרָה = Höhle (1 Mos. 19, 30. 1 Sam. 24, 4. 8.) brachte Rosenmüller (Alterth. II. I. 40. vrgl. Robinson III. 690.) zuerst auf die Vermuthung, es sey die in der Geschichte der Kreuzzüge für uneinnehmbar gehaltene und nur durch Verrath an die Saracenen gekommene befestigte Höhle, Cavea de Tyro (obwohl auf sidonischem Gebiet gelegen) genannt (Will. Tyr. Hist. Hieros. XIX. 11 fol. 962.). Abweichend von Keil (Comment. zu Josua S. 245), welcher sich gleichfalls dahin entscheidet, daß מְעָרָה nicht appellativ zu fassen sey, sondern in der speciellen Bedeutung von „Höhle“, stellte Ritter noch im 3. Band seiner Erdkunde der Sinaihalbinsel rc. (S. 9.) die Vermuthung auf, ob dieser Ausdruck nicht überhaupt die tiefen, hohlen Thäler des Libanongebirges in seinen Einsenkungen gegen Sidon und die Stadt Lais oder Lesem (das spätere Dan) bezeichnen könnte, so gut als die *Κοίλη Συρία*, die alte Cöle-Syria? Diese Vermuthung wäre auch, wenn wir auf das Stammwort غار = tief, gehöhlt seyn, und auf die Verwandtschaft der mit Meara in Jos. 13, 4. zusammenhängenden Bestimmung עַד־אֲפֵקָה (אָפִיק = Thal), endlich auf die vorausgehenden und nachfolgenden allgemein gehaltenen geographischen Data achten, ganz plausibel, wenn wir annehmen dürfen, daß jenes אֲפֵקָה von אָפֵק in Jos. 19, 30., einer der 22 Städte des Stammes Asser zu unterscheiden ist als Gegend, in welcher diese Stadt Aphek lag. Ritter selbst übrigens hat statt seiner Vermuthung sich im 4. Band für die Cavea de Tyro entschieden (S. 99 u. f.), nachdem Consul Schulz in dem etwas südlich von Djezzin gelegenen El Mughr (= Megara, Meara, Höhle) Djezzin die Cavea de Tyro wieder entdeckt zu haben glaubte. Die Beschreibung der Höhle oder vielmehr des mehrere Höhlen vereinigenden Felsenschlosses, sowie der Rolle, welche sie später in einem Befreiungskampfe der Drusen gegen die Türken spielen sollte, hat Ritter S. 99. 100. 104—106 gegeben. Ihre unmittelbare Nähe bei dem Bergpaß über die Hauptkette des Libanon und damit ihre Beherrschung der direkten Straße von Sidon nach Damaskus verleihen ihr eine politische und merkantile Bedeutung, welche der Bestimmung Meara's als Grenzort des heil. Landes allerdings sehr zu entsprechen scheint. Pf. Pressel.

Mechithar und die Mechitharisten. Mechithar, geboren den 7. Februar 1676 zu Sebaste in Kleinarmenien, war der Sohn armer, frommer Eltern. Sein Vater hieß Petros Manukean (d. i. Sohn des Manuk), seine Mutter Schahristan. Nach alter Sitte erhielt er in der Taufe den Namen seines Großvaters Manuk; als er später in das Kloster ging, nahm er den Beinamen „Mechithar,“ d. i. „Tröster,“ an, unter welchem allein er bekannt geworden ist. In seiner zartesten Kindheit widmeten sich zwei fromme Nonnen seiner Erziehung, von seinem fünften Lebensjahr an wurde er einem Priester anvertraut, welcher ihn in den ersten Elementen des Wissens unterrichtete. Der Knabe zeigte hier eine ungewöhnliche Lernbegierde und seltene Ausdauer, und schon in seinem neunten Lebensjahre sprach er gegen seine Eltern den Wunsch aus, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Anfangs widersetzten sie sich diesem Entschluß; da er aber dabei beharrte, so gaben sie ihm endlich dazu ihre Einwilligung, und so trat er in seinem 14. Jahre in das Kloster zum heiligen Kreuz, nahe bei Sebaste. Der damalige Superior des Klosters, Bischof Ananias, nahm ihn mit Freuden auf, da er seine Kenntnisse und seinen streng sittlichen Lebenswandel erkannte, und gab ihm bald darauf die Weihe als Diakonus. Durch sein anmuthiges Wesen, seine Bescheidenheit und Sittlichkeit gewann er bald die Herzen der Wardapets (Doktoren der Theologie), welche sich beeiferten, ihn zu unterrichten. Seine Hauptbeschäftigung war hier die Lectüre der hl. Schrift und der Kirchenväter. Daneben aber entwickelte sich sein poetisches Talent und er dichtete eine große Anzahl geistlicher Hymnen, welche theilweise noch jetzt in einigen Kirchen Armeniens gesungen werden. Als dieses Kloster seinem Durst nach Wissen keine Befriedigung mehr gewährte, verließ er es und schloß sich einem Erzbischof, Namens Michael, an, der ihn als seinen Schüler und Sekretär mit nach Edschmiazin nahm.

Unterwegs lernte Mechithar in Erzerum einen fränkischen Missionär kennen, welcher ihm manche interessante Mittheilungen über Europa machte. Er blieb dann einige Zeit in Edschmiazin, begab sich darauf nach dem Kloster der Insel Sevan, und kehrte, da er auch hier nicht fand, was er suchte, nach Sebaste zurück, machte aber wieder in Erzerum die Bekanntschaft eines Armeniers, Namens Paulos, welcher lange Zeit in Rom gelebt hatte und ihm Vieles zu erzählen wußte, was einen bleibenden Eindruck auf Mechithars lebhaften Geist machte. In seiner Vaterstadt angelangt, studirte er wieder eifrig die Kirchenväter, wurde aber leider durch ein böses Augenübel auf einige Zeit seines Augenlichtes gänzlich beraubt. Als er wieder genesen, beschloß er nach Rom zu gehen, um dort die Kenntnisse sich anzueignen, welche der Orient ihm nicht bieten konnte. Mit einem gelehrten Landsmann reiste er nach Aleppo, wo er den jesuitischen Missionär P. Antoine Beauvilliers fand, dem er seine Absicht, in Rom zu studiren, europäisches Wissen in dem Orient zu verbreiten, und die Vereinigung seiner Kirche mit der römischen wieder herzustellen, mittheilte. Natürlich bestärkte ihn der Pater nach Kräften in seinem Vorhaben, und gab ihm die dringendsten Empfehlungsschreiben mit. So reiste Mechithar den 30. Mai 1695 von Aleppo, nach dreimonatlichem Aufenthalt daselbst, nach Alexandrette, wo er sich auf einem Schiff, welches nach Italien segelte, einschiffte. Ein heftiges Fieber, welches ihn ergriff, nöthigte ihn jedoch schon in Cypern liegen zu bleiben, und in einem dortigen armenischen Kloster seine Genesung abzuwarten. Nachdem er diese erlangt, beschloß er, die Reise nach Rom noch zu verschieben, und zu den Seinigen nach Sebaste zurückzukehren. Ein reicher Grieche gab ihm, da alle seine Mittel erschöpft waren, die Kosten der Ueberfahrt, und die jesuitischen Missionäre in Aleppo versorgten ihn für seine Weiterreise. In seiner Vaterstadt angelangt, ging er, so bald er sich bei den Seinigen wieder vollkommen hergestellt sah, in das Kloster zurück, wo er kurz darauf im Jahr 1696 die Priesterweihe erhielt. Von nun an machte er sich zu seiner Lebensaufgabe, für die religiöse und geistige Entwickelung seiner Nation zu arbeiten und Missionäre auszubilden. Zwei seiner Schüler waren bereit, ihn zu unterstützen; da aber ihre Eltern sich ganz dagegen erklärten, so gab er sie ihnen zurück. Er ging darauf nach Constantinopel, wo er fünf Monate mit großem Beifall in der Kirche Gregors des Erleuchters predigte, aber nur einen Schüler für seine Zwecke gewann, zu dem sich noch einer von den Beiden, die er in Sebaste gewonnen hatte, gesellte. Vergebens bemühte er sich einen gelehrten Armenier, Chatschatur, welcher in Rom erzogen und nach Constantinopel geschickt war, um dort unter seinen Landsleuten für die Vereinigung mit der römischen Kirche zu wirken, in sein Interesse zu ziehen, indem er ihm vorschlug, sich an die Spitze der zu gründenden Akademie zu stellen. In der Absicht, einen andern Gelehrten in Armenien aufzusuchen, schiffte er sich nach Trebisond ein, war aber durch die Pest, welche auf dem Schiffe ausbrach, wie durch einen Sturm, genöthigt, mit seinen beiden Gefährten in Sinope an das Land zu gehen. Von da begab er sich nach Amasia, und im nächsten Frühjahr mit einer Karavane nach Erzerum. In dem Kloster von Basen vertraute ihm der Superior, Makarios, die Erziehung der jungen Eleven an, und ertheilte ihm nach wohlbestandenem Examen im Jahr 1699 die Würde eines Wardapets oder Doktors der Theologie. Aber auch dieser wollte nicht auf seinen Plan eingehen, und nur noch Einer seiner früheren Schüler schloß sich ihm an. Mit diesen drei Schülern reiste nun Mechithar abermals im Jahre 1700 nach Constantinopel. Durch Erneuerung seiner Predigten und durch Ausübung des priesterlichen Amtes erlangte er bald großen Einfluß. Die Zahl seiner Schüler vermehrte sich, und er theilte sie in 2 Klassen. Die Priester und Doktoren sandte er als Missionäre in verschiedene Städte Armeniens, die Jüngern behielt er bei sich, um sie dazu vorzubereiten. Da er sich aber öffentlich zu der römischen Kirche hielt, so war er genöthigt, sein Missionswerk vor den Altgläubigen der armenischen Kirche zu verbergen. Er miethete ein kleines Haus in Pera, wo er die Seinigen unter dem Vorwand, sie bei der Druckerei zu beschäftigen, versammelte. Er ließ auch mehrere religiöse Schriften drucken. Aber lange konnte er

den Zweck seiner Verbindung vor seinen Gegnern nicht geheim halten, und als man diesen entdeckt, begannen auch die Verfolgungen. Zuletzt, da man ihm selbst nach dem Leben trachtete, floh er zu dem französischen Gesandten, dem anerkannten Beschützer der Katholiken des türkischen Reichs, und lebte einige Zeit unter dessen Schutz in dem Kloster der Kapuziner. Hier erfuhr er durch seine Freunde, daß Morea, welches damals im Besitz der Venezianer war, der geeignetste Aufenthalt für ihn seyn würde. Nach genauer Berathung mit den Seinigen, deren Zahl erst auf 16 gestiegen war, beschloß er, die definitive Gründung seines Instituts dort zu beginnen. Es wurden einige Grundregeln aufgesetzt, und Mechithar zum Superior ernannt. Dies geschah den 8. Septbr. 1701. Nach und nach schifften die Seinigen sich ein, Mechithar, der auch in dem Kloster der Kapuziner nicht mehr sicher war, und in dem Hause Eines seiner Freunde sich versteckt hielt, zuletzt als Kaufmann verkleidet, ward noch in Smyrna genöthigt, in dem Kloster der Jesuiten eine Zufluchtsstätte zu suchen, weil auch dahin ein Verhaftsbefehl für ihn an die Behörde gelangt war. Endlich kam er glücklich in Morea an, und fand alle die Seinigen in Nauplia wieder. Nach reiflicher Ueberlegung wurde Modon als der passendste Ort für die Gründung ihres Klosters bestimmt. Mechithar überreichte dem hohen Rath ein Empfehlungsschreiben der venezianischen Gesandtschaft von Constantinopel, zugleich mit einem Gesuch um die Erlaubniß und Ueberweisung eines Platzes zu dem Kloster. Er erhielt Beides, und überdies wurden ihm noch die Einkünfte zweier Dörfer angewiesen, jedoch unter der Bedingung, daß das Kloster in drei Jahren vollendet seyn müßte. Im Oktober des Jahres 1702 war er nach Zante, in dem Febr. des folgenden Jahres nach Morea gekommen, im Jahre 1706 war er trotz aller Schwierigkeiten wegen Geldmangels mit Erbauung des Klosters, und 2 Jahre später mit der der Kirche fertig. Nun erst war er im Stande, nach allen Seiten hin seinen Plan in's Werk zu setzen. Seine Schüler mehrten sich bald; er unterrichtete die Knaben zuerst in der Grammatik und dann in der Religion und den nöthigen Wissenschaften, und sandte Einige seiner Schüler nach Rom zu dem Pabst Clemens XI., im Jahr 1712, von welchem er alsbald die Bestätigung seines Ordens und die Würde eines Abtes erhielt. Er hatte die Regel des h. Antonius zum Grunde gelegt und nach den Bestimmungen des h. Benedikt modificirt. Verläumdungen, welche gegen ihn bei dem päbstlichen Stuhl angebracht wurden, fanden dort kein Gehör. So konnte er ungestört fortarbeiten, und auch Schüler, die er zu Priestern geweiht hatte, als Missionäre nach dem Orient aussenden. Bald aber brach ein Krieg aus zwischen den Venezianern und dem Sultan. Mechithar, welcher ahnte, daß er verderblich für die Ersteren werden könnte, ließ sieben seiner Schüler in dem neuen Kloster zurück, und reiste mit den übrigen eilf im Jahre 1715 nach Venedig. Er miethete sich dort ein Haus und lebte daselbst mit den Seinigen in der äußersten Dürftigkeit. Als er hier die Einnahme von Morea und die Zerstörung seines Klosters erfuhr, wendete er sich an den Senat mit der Bitte um einen Platz zur Erbauung eines neuen Klosters. Man wollte ihm einen solchen auf dem festen Lande nach eigner Wahl anweisen; jedoch hielt er dies nicht für zweckmäßig, und, da er sah, daß die Insel S. Lazzaro innerhalb der Lagunen ganz unbenutzt war, so bat er um Abtretung derselben, und erhielt sie für sich und die Seinigen auf ewige Zeiten zum Geschenk. Im 12. Jahrhundert hatte der Abt der Benediktiner, Hubert, sie dem Lione Paolini abgetreten, welcher dort ein Hospital für die Aussätzigen gründete. Als der Aussatz in Venedig verschwand, wurde das Gebäude zur Aushülfe für das Armen-Hospital in der Stadt, welches dem h. Lazarus geweiht war, benutzt; und so erhielt dieses zugleich mit der Insel den Namen dieses Heiligen. Den 8. Septbr. 1717, am Tage der Geburt der Jungfrau Maria, fand die Uebersiedelung statt. An demselben Tage 1701 hatte Mechithar sein Institut in Constantinopel gegründet, an demselben Tage 1706 hatte er das neugebaute Kloster in Modon bezogen und merkwürdiger Weise ist die Ordonnanz Napoleons, durch welche er die Mechitharisten in dem Besitz der Insel bestätigte, von demselben Datum. — Hier hatte nun endlich Mechithar einen festen und

sichern Sitz gefunden; aber auch bis hieher erstreckten sich die Verfolgungen seiner Feinde. Mit Neid und Mißgunst sahen sie, daß ihm doch endlich die Ausführung seines Planes gelungen war und strengten ihre letzten Kräfte an, ihn zu stürzen. Sie verklagten und verläumdeten ihn bei dem päbstlichen Stuhle. Mechithar sah sich genöthigt, zu seiner Rechtfertigung selbst nach Rom zu gehen, und hatte das Glück, durch seine Erscheinung alle bösen Anschläge zu nichte zu machen, und sich bei dem Pabste, wie bei den Cardinälen solches Vertrauen zu erwecken, daß man fortan fremden Einflüsterungen kein Gehör gab. — Zurückgekehrt nach Venedig richtete er sich mit seinen Schülern so gut, als es sich thun ließ, in dem baufälligen Gebäude ein. Bald wurden ihm bedeutende Unterstützungen von reichen Armeniern in Constantinopel zu Theil, so daß er an den Bau seines Klosters gehen konnte, welches er von Grund aus neu aufführte, und auf das Zweckmäßigste einrichtete. Er hatte die Freude, die Vollendung desselben noch zu überleben, und starb 74 Jahre alt den 27. April 1749. Sein Grab ist dicht vor dem Hochaltar der Klosterkirche.

Bei der Gründung seines Instituts hatte Mechithar einzig und allein das geistige Wohl seiner Nation vor Augen. Er sah, wie sie in Unwissenheit dahinlebte; ihre Kenntniß der alten Sprache und ihrer Klassiker war fast ganz verloren gegangen; der Unterricht in den spärlichen Schulen beschränkte sich großentheils auf das Lesen und Schreiben, ohne Grammatik, von welcher die wenigsten Lehrer einen auch nur oberflächlichen Begriff hatten; der Religionsunterricht bestand fast nur in dem Ueberhören der zum Auswendiglernen gegebenen nothwendigsten Gebete und Lieder. Wahre Religiosität wurde immer seltener und konnte auch nicht durch den Gottesdienst gefördert werden, da dieser in der alten, den Meisten ganz unverständlichen, Sprache gehalten wurde, und deßhalb ohne alle Wirkung auf Geist und Gemüth bleiben mußte. Wie ganz anders fand es Mechithar bei den fränkischen Missionären und bei denen, die eine europäische Erziehung genossen hatten! Die vielseitige Bildung derselben und ihr frommer Eifer für die Ausbreitung ihrer Lehre reizten ihn zur Nacheiferung, und das Werk des Clemens Galanus, Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana, welches ihm der oben erwähnte Armenier Paulus in Erzerum lieh, überzeugte ihn von der Wahrheit der katholischen Lehre, und bestimmte ihn, derselben sich anzuschließen, und die von einem Missionär beabsichtigte Vereinigung durch Unterricht und Gründung einer Missionsanstalt zu befördern und allmählig herbeizuführen. So gelangte sein Plan je länger desto mehr zur Reife. Er wollte zuvörderst das Studium der alten Sprache und der armenischen Klassiker, namentlich der Kirchenväter von Neuem beleben, und dadurch frommen Sinn und wahre Religiosität in dem Volke erwecken, zugleich aber auch eine Propaganda für die römische Kirche, welche er als die einzig wahre erkannt hatte, gründen, und nächstdem europäische Cultur und Wissenschaft unter seinem Volke verbreiten. Er schrieb daher eine Grammatik und Lexikon der armenischen Sprache, gab Commentare zu einzelnen biblischen Schriften heraus, eine Religionslehre für Kinder, und nächst den Evangelien und Psalmen auch eine vollständige Bibelübersetzung, sowie er auch mehrere nützliche Schriften in das Armenische übersetzte, da er sich allmählig auch die Kenntniß des Lateinischen und Italienischen angeeignet hatte. Vieles davon wurde noch bei seinen Lebzeiten in der von ihm angelegten Druckerei in Venedig gedruckt, Anderes erst nach seinem Tode. Seine Schüler, welche sich nach ihm »Mechitharisten« nannten, setzten getreulich das von ihrem Meister begonnene Werk fort. Sie studirten und studiren noch mit vielem Eifer die verschiedenen europäischen Sprachen, bereicherten ihre Bibliothek mit den besten Werken und Ausgaben, die in den verschiedenen Ländern Europa's erschienen waren, erlernten auch die lateinische und griechische Sprache, und legten insbesondere eine Sammlung armenischer Handschriften an, welche durch die von ihnen ausgesandten Missionäre allmählig so bedeutend wurde, daß sie vielleicht jetzt alle andern Bibliotheken an Reichthum übertrifft. Dieses setzte sie in den Stand, im Jahre 1804 eine kritische Ausgabe der armenischen Bibelübersetzung, und nach und nach berichtigte Ausgaben ihrer Klassiker

zu veröffentlichen. (S. den Art. Gregor der Erleuchter.) Auch alte klassische Uebersetzungen des 5. Jahrh., besonders von solchen Schriften, deren Original verloren gegangen ist, wie Commentare des Ephraem Syrus, Schriften des Alexandriners Philo, die Chronik des Eusebius, letztere beide auch mit lateinischer Uebersetzung zum Verständniß der europäischen Gelehrten, wurden von ihnen herausgegeben. Sie publicirten treffliche Grammatiken und Lexika, ein ausführliches Werk über die Geschichte der Armenier, und einen Auszug daraus, übersetzten die geschichtlichen Werke Rollin's und andere nützliche Schriften aus dem Französischen, Italienischen, Englischen und Deutschen in das Armenische, schrieben Grammatiken dieser und anderer Sprachen zum Unterricht für die armenische Jugend, mathematische, medizinische und andere, namentlich theologische und ascetische Schriften, und waren auf diese Weise nach allen Seiten hin thätig, so daß ihre Akademie auch unter den nichtunirten Armeniern großes Ansehen erlangt hat. — Leider fand später eine Trennung unter ihnen statt. Einige, die, so viel ich erfahren habe, mit der Neuwahl eines Superiors nicht zufrieden waren, verließen das Kloster im Jahr 1773 und gingen zuerst nach Triest, wo sie ein ähnliches Institut unter gleichem Namen gründeten. Im Jahr 1810 wendeten sie sich von da nach Wien, wo sie noch jetzt für ihre Zwecke durch Unterricht junger Armenier und Verbreitung nützlicher Werke thätig sind. Ihre wissenschaftlichen Leistungen können sich aber bis jetzt wenigstens nicht mit denen ihres Mutterhauses messen, welches für die Crusca der Armenier angesehen wird, und zur Förderung seiner löblichen Zwecke durch den Patriotismus reicher Armenier so bedeutende Unterstützungen erhalten hat, daß es auch in Padua und Paris Filialinstitute gründen konnte. **Petermann.**

Mechthildis, die heilige, eine jüngere Schwester der heiligen Gertrudis (s. d. Art. Bd. V, S. 100), aus dem alten und angesehenen Geschlechte der Grafen von Hackeborn, wurde in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Eisleben in der Grafschaft Mansfeld geboren. Als sie das Licht der Welt erblickte, war sie so zart und schwach, daß ihre Eltern, um die Erhaltung ihres Lebens besorgt, sie bald nach der Geburt von einem Priester taufen ließen. Während sich ihr Körper in den ersten Jahren ihrer Kindheit nur langsam entwickelte und zu Kräften gelangte, zeigte sich ihr Geist schon frühzeitig empfänglich für die Belehrung über religiöse und sittliche Gegenstände. Kaum sieben Jahre alt, begleitete sie eines Tages ihre Mutter in das von der väterlichen Wohnung nicht weit entfernte Kloster Rodersdorf, in welchem Nonnen nach der strengen Regel des heiligen Benediktus lebten. Alles, was sie hier sah und hörte, machte einen so tiefen Eindruck auf ihr frommes Gemüth, daß nichts sie bewegen konnte, das Kloster wieder zu verlassen, als die Mutter zur Rückkehr mahnte. Auf ihr anhaltendes Bitten bei ihrer Mutter, sowie bei der Aebtissin und den Ordensschwestern, erhielt sie endlich die Erlaubniß, im Kloster zu bleiben und später den Schleier zu nehmen. Mit unermüdetem Eifer benutzte sie nun den Unterricht der Nonnen und unterzog sich gewissenhaft allen Pflichten, die ihr auferlegt wurden, um sie der Aufnahme unter die Zahl der Klosterschwestern würdig zu machen. Dabei zeigte sie sich dienstfertig und freundlich gegen Jedermann, hülfreich gegen die Armen in ihrer Noth und liebevoll theilnehmend gegen Alle, die sie von Leiden und Bekümmernissen niedergedrückt sah. Obgleich ihre hohe Geburt und das Vermögen ihrer Eltern sie zu einem bequemen und glänzenden Leben berechtigte, legte sie doch so wenig Werth auf dasselbe, daß sie sich mit den einfachsten Speisen und den geringsten, zum Theil schon abgetragenen und ausgebesserten Kleidern begnügte. So wuchs sie, frommen Andachts- und Tugendübungen hingegeben, in klösterlicher Einsamkeit zur Jungfrau heran und wurde nach feierlicher Ablegung der Ordensgelübde als Nonne eingekleidet. Seitdem lebte sie mit bewunderungswürdiger Selbstverläugnung ausschließlich dem Dienste Gottes und der Fürsorge für das Wohl ihrer Nebenmenschen. Ungeachtet sie fast unabläßig mit schmerzlichen Körperleiden zu kämpfen hatte, trieb ihr lebhafter Geist sie stets zu immer neuer Thätigkeit. Täglich, wenn sie für sich in der heiligen Schrift gelesen und gebetet hatte,

wohnte sie entweder dem Gottesdienste bei, oder sie beschäftigte sich damit, Andere zu unterrichten, Betrübte durch theilnehmenden Zuspruch aufzurichten, oder Arme und Kranke zu besuchen, zu trösten und in ihrer Noth zu unterstützen. Auch geschah es nicht selten, daß Vornehme und Geringe, angezogen von dem Rufe ihrer Frömmigkeit und dem Glauben an die Kraft ihres Gebetes, aus der Nähe und Ferne zu ihr kamen, um sie um Rath und Trost in ihren Verlegenheiten anzusprechen. Allen, die sich ihr bittend nahten, eine hülfreiche Trösterin, blieb sie im Kloster zu Rodersdorf bis zum Jahre 1258, in welchem sie mit den übrigen Benediktinerinnen diesen ihr so lieb gewordenen Aufenthalt verlassen mußte und mit ihnen nach dem Kloster zu Helpede übersiedelte. Hier starb sie, ihrer zunehmenden Kränklichkeit und Altersschwäche unterliegend, sanft und gottergeben.

Schon von Kindheit an zum Mystischen geneigt, war Mechthildis, gleich ihrer Schwester Gertrudis, häufig in eine so glühende und tiefe Andacht versunken, daß sich ihr Geist lebhaft mit himmlischen Erscheinungen beschäftigte, von denen sie ihrer Umgebung mit innigem Entzücken erzählte. Gleichwohl vermochten keine Bitten sie zu bewegen, dieselben selbst niederzuschreiben. Deshalb unternahm es wider ihren Willen einer ihrer vertrautesten Freunde, wenigstens die Mittheilungen, welche sie über ihre Visionen in den letzten Jahren vor ihrem Tode machte, unter dem Titel: geistliche Gnaden und Offenbarungen nebst einer kurzen Beschreibung ihres Lebens in lateinischer Sprache aufzuzeichnen. Diese mystisch-ascetischen Mittheilungen, welche nicht nur von einem tiefen religiösen Sinne und einem reinen sittlichen Gefühle, sondern auch von großer Belesenheit in der heiligen Schrift zeugen, haben nach ihrem Tode vielen frommen Gemüthern Erbauung gewährt und ihr selbst einen Ruhm erworben, der sie den Heiligen der katholischen Kirche gleichgestellt hat. — Die beste Ausgabe der Revelationes selectae s. Mathildis und gleichzeitig eine deutsche Uebersetzung von Dr. A. Heuser ist als zehnte Lieferung der Bibliotheca mystica et ascetica, continens praecipua auctorum medii aevi opuscula 1854 zu Köln erschienen.

Eine andere Mechthildis, die ebenfalls in der römisch-katholischen Kirche als Heilige verehrt wird, stammte aus dem berühmten Geschlechte der Grafen von Andechs und zeichnete sich schon in zarter Jugend durch Frömmigkeit und Verachtung der Weltfreuden aus. Deshalb nahm sie, nachdem sie das gesetzliche Alter erreicht hatte, mit Genehmigung ihrer Eltern, im Kloster Dießen in Bayern das Ordenskleid und wurde daselbst im Jahre 1153 von ihren Mitschwestern als die tüchtigste und würdigste unter ihnen einstimmig zur Aebtissin gewählt, mußte aber wenige Jahre später auf Befehl des Bischofs dem Rufe der Nonnen zu Edelstetten folgen, welche sie zur Aebtissin ihres gesunkenen Klosters verlangten. Zwar erwarb sie sich auch hier durch ihre ausgezeichnete Verdienste um das Kloster bald allgemeine Liebe und Verehrung; dennoch blieb ihre Anhänglichkeit an das Kloster Dießen, wo sie die glücklichsten Jahre ihres Lebens zugebracht hatte, so groß, daß sie daselbst zu sterben und begraben zu werden wünschte. Als sie daher von einer Krankheit, von der sie versicherte, daß sie die letzte seyn werde, befallen wurde, ließ sie sich dorthin bringen und vollendete wenige Tage darauf ihr frommes und thätiges Leben am 31. Mai 1160. Ihr Gedenktag ist der 10. April.

G. H. Klippel.

Mecklenburg. Während Kaiser Karl der Große mit unermüdlicher Anstrengung zu bewirken suchte, daß die Sachsen das Christenthum annähmen, vereinigte er sich sogar mit den heidnischen Wenden, ohne irgend eine Bekehrung von ihnen zum christlichen Gottesdienst zu verlangen. Wohl aber verrieth Karl, daß im Hintergrund seiner Seele der Plan lag, auch nach den Küsten der Ostsee hin das Christenthum zu verbreiten, als er die Absicht aussprach, in Hamburg ein Erzbisthum für den Norden zu gründen. Wie das Christenthum unter mannigfachen Schicksalen endlich Eingang in Mecklenburg gewann, darüber müssen wir auf den Artikel Obotriten verweisen. Erst unter Heinrich dem Löwen, unter dem Fürsten Pribislav II., nach dem Fall Rügen's durch Waldemar

und Absalon im Jahre 1168 ging das Heidenthum in diesen Gegenden unter. Die Kraft der Slaven war gebrochen, Mecklenburg germanisirt und zum Christenthum geführt, auch durch die Bisthümer Schwerin (Meklenburg) und Ratzeburg dem kirchlichen Organismus einverleibt; beide Bisthümer gehörten zum Erzbisthum Hamburg. Einzelne Theile des Landes Mecklenburg gehörten kirchlich aber auch zu den Diöcesen der Bischöfe von Havelberg, Brandenburg und Kamin. Die Slaven erhielten sich in einigen Gegenden noch auf dem Lande, ohne Gemeinschaft mit den Deutschen zu haben, noch lange fand man wendische und deutsche Dörfer desselben Namens neben einander; Spuren dieser slavischen Bevölkerung haben sich noch bis jetzt erhalten. Seit dem Siege des Christenthums zogen dann auch bald die Mönche in Mecklenburg ein, zunächst die Cistercienser, die Klöster gründeten zu Doberan (1170), zu Dargun (1172) u. s. w. späterhin die Prämonstratenser. Die Bettelorden, vom Volke die schwarzen und grauen Mönche genannt, ließen sich im 13. Jahrhundert in den Städten nieder, in Rostock, Schwerin, Wismar und Parchim. Nur ein einziges, erst spät gegründetes Kloster, das erst unter Alexander VI. bestätigt wurde, besaßen die Augustinereremiten zu Sternberg. Die Verpflanzung der schon entwickelten Kirche mit ihrem gesetzlichen Karakter ließ keine eigenthümliche Entwicklung in Mecklenburg aufkommen. Diesem Gange entsprach auch der Nationalkarakter, der weniger produktiv, desto sorgfältiger das Ueberkommene festzuhalten suchte. Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in Mecklenburg stimmte mit der des ganzen übrigen Deutschlands überein, die Päbste machten immer willkürlicher Eingriffe in die kirchliche Ordnung, die Bischöfe und die Geistlichen verweltlichten, die Kirchenzucht erschlaffte, obschon der widernatürliche Cölibat den größten Theil der Geistlichkeit zu Fall brachte; der Gottesdienst verwandelte sich in ein Possenspiel, indem auf der Kanzel durch Puppen die heilige Geschichte dargestellt wurde; statt auf den lebendigen Gott setzte man auf todte Reliquien und Heiligthümer sein Vertrauen, auf das heilige Blut in Doberan und in Schwerin. Die blutende Hostie zu Sternberg brachte 27 Juden durch den Henker zu Tode und bewirkte, daß die Juden bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts aus Mecklenburg verbannt blieben, in Sternberg selbst fanden sie sich erst 1769 wieder ein. In den 16 Mönchs- und 11 Nonnenklöstern Mecklenburgs befanden sich gegen 500 Personen. Die gesammte Zahl der Geistlichen berechnete Gryse auf 14,000 Köpfe, während sie jetzt noch nicht einmal 500 beträgt. In die Hände dieser Geistlichkeit waren nach und nach ein beträchtlicher Grundbesitz und große Capitalien übergegangen. Auch in Mecklenburg wurde der Ablaßhandel eifrig betrieben, auch wurden bedeutende Summen zusammengebracht: aber die Ablaßkrämer in Mecklenburg hatten Unglück, der eine verlor sein Geld, dem andern wurde es in Dänemark weggenommen. Gegen Ende des 15. Jahrh. fanden sich auch in Mecklenburg Wiclefiten und Hussiten ein, durch den Umgang mit ihnen angeregt lehnte sich Nikolaus Ruß, ein Priester zu Rostock, gegen den Ablaßhandel auf. Ein Student verkündigte laut auf den Gassen Erlösung aus der Gefangenschaft. Das Volk nannte ihn einen Propheten, die Geistlichen vertrieben ihn als einen Wahnsinnigen aus der Stadt. Auch die Partei der Humanisten wurde durch Professor Konrad Pegel zu Rostock vertreten.

Die Reformation ging auch in Mecklenburg von Luthers Schülern und Augustiner Mönchen aus. Als Mecklenburgs Reformator verdient besonders genannt zu werden Joachim Kützker aus Dömitz, nach seinem Stiefvater gewöhnlich Slüter genannt. Slüter war Prediger zu Rostock, ward durch die Gegner aus der Stadt verdrängt, durch Herzog Heinrich den Friedfertigen aber zurückgeführt. Seitdem ward die Zahl seiner Zuhörer immer größer, alle übrigen Kirchen wurden immer leerer, nur Slüters Milde verhütete eine Verfolgung der katholischen Partei, 1528 verheirathete er sich, 1532 ward er von einem katholischen Priester Joachim Niebur durch einen Buchbinder vergiftet. Sein Tod konnte die Reformation nicht mehr aufhalten, schon 1534 ward von dem Magistrat zu Rostock verboten, dem in der Umgegend noch fortwährenden Meßdienst beizuwohnen. Auch in den übrigen Städten Mecklenburgs, in Schwerin, Wismar,

Güstrow, Parchim und Sternberg traten begeisterte Anhänger der reinen Lehre auf, aus den Reihen der Gegner selbst wurden beredte Vertheidiger der Reformation gewonnen, während die Zahl der katholischen Partei sichtbar zusammenschmolz. Es war aber auch in Mecklenburg nicht immer lautere Frömmigkeit, was zu der Reformation hinzog.

Von den Fürsten war Herzog Heinrich der Friedfertige der Reformation von Anfang an geneigt, doch war er so vorsichtig, daß er weder an der Protestation zu Speier 1529, noch an der Unterschrift des Augsburger Bekenntnisses 1530 Theil nahm. Sein Bruder Albrecht der Schöne blieb bis an sein Ende 1547 ein Anhänger des Papismus. Im Jahre 1541 und 1542 ward von Herzog Heinrich die erste allgemeine Kirchenvisitation unter Leitung des durch Luthers Empfehlung nach Mecklenburg berufenen Superintendenten Riebling gehalten. Von Riebling ist auch im Jahr 1540 die erste evangelische Kirchenordnung zu Rostock gedruckt worden. Bei jener Kirchenvisitation wurden die Reste der übrigen Katholiken ermahnt, sich an Gottes Wort zu halten, aber nirgends gewaltsam abgesetzt, dies geschah dagegen, wo man Spuren Zwinglischer und wiedertäuferischer Lehre fand. Erst 1550 ward auf dem Landtage zu Sternberg, nachdem die Stände die Annahme des Interims förmlich abgelehnt hatten, die Abschaffung des Pabstthums zum Beschluß erhoben. Unter Heinrich des Friedfertigen Nachfolger Johann Albrecht I. 1547—1576 trat die Regierung entschiedener für die Reformation auf. Johann Albrecht gehörte mit zu den Fürsten, die den Kaiser zu dem Passauer Vertrage zwangen. Unter seiner Regierung wurden auch die Klöster aufgehoben, wodurch dem Pabstthum der letzte Haltpunkt im Lande genommen ward. Von dem Herzog Johann Albrecht ward im Jahr 1552 mit Hinzuziehung Johann Aurifabers eine neue Kirchenordnung entworfen, und diese 1557 in's Niederdeutsche übersetzt. Die theologische Fakultät zu Rostock schloß sich dem streng-lutherischen Lehrbegriff an, selbst der milde, umfassend gelehrte Chyträus, durch den die Mecklenburger Kirche auf die Gestaltung der evangelischen Kirche Oesterreichs wirkte, der durch seine Schriften auch die Bekanntschaft mit der morgenländischen Kirche im Abendlande zu erneuern suchte, der Freund und Schüler Melanchthons erklärte sich immer entschiedener für die streng lutherische Fassung des Lehrbegriffs. Es ist daher nicht zu verwundern, daß bei den Streitigkeiten der humanistisch-philippistischen Richtung mit der der strengen Lutheraner sich die Mecklenburger Kirche beständig für diese letztere erklärte. Schon 1542 wurde ein Geistlicher der Stadt Wismar Neverus wegen seiner Zwinglischen Ansichten abgesetzt; auf ähnliche Weise sprachen sich die kirchlichen Behörden bei jeder Gelegenheit aus. Auch in die Streitigkeit mit Osiander suchte Flacius, der zu diesem Zweck mitten im Winter zu Fuß von Wittenberg herbeigekommen war, die Mecklenburger Geistlichkeit zu verwickeln. Die strenge Handhabung kirchlicher Zucht von Seiten des Professors zu Rostock, Tilemann Heßhusius (s. d. A.), der auf der Kanzel gegen die Sonntagshochzeiten eiferte, weil dadurch oft der Kirchenbesuch von 500—1000 Personen verhindert werde, hatte die Absetzung desselben zur Folge, freilich wurde sein in dieser Beziehung flauer Nachfolger, der Superintendent zu Rostock, Johannes Draconites durch die Geistlichen so lange angegriffen, bis eine fürstliche Commission 1550 ihn seines Amtes entsetzte. Durch die Annahme der Concordienformel, die bis zum 26. November 1577 von 466 Predigern und Schulrectoren unterschrieben ward, erhielt die streng-lutherische Ansicht kirchliche Autorität. Obgleich Chyträus dieser Formel anfangs nicht geneigt war, ging doch ihre Annahme, ohne daß Unruhen entstanden, durch. Widerspruch gegen sie erhoben nur einige Flacianer. Nach Maßgabe der Concordienformel ward durch Herzog Ulrich eine Revision der Kirchenordnung vorgenommen, und diese 1602 herausgegeben; weil es nach dem 30jährigen Kriege an Exemplaren derselben mangelte, wurde sie 1650 unverändert auf's Neue gedruckt als die letzte der Mecklenburgischen Kirchenordnungen. Von Anfang an hatte die lutherische Geistlichkeit jede Annäherung der Reformirten und Anabaptisten, die man beide in eine Classe setzte, mit Hülfe der Obrigkeit fern zu halten gesucht. Mitten im Winter 1554 wurden die unter der katholischen Maria ausgewanderten Eng-

länder aus Rostock verwiesen, in Wismar zwar mit einigen Mennoniten, ja mit Menno Simonis selbst noch einige Zeit geduldet, aber schon 1555 mußten beide Parteien auch diese Stadt verlassen. Dieselbe Strenge wurde auch späterhin in beiden Städten bewiesen. Bis zum Ende des 16. Jahrh. gebrauchte die lutherische Geistlichkeit nicht ganz selten den ihnen überlassenen Bann; die öffentliche Kirchenbuße ward in Schwerin erst 1753, in Strelitz erst 1773 aufgehoben. Die Kanzel mußte auch in Mecklenburg dem Staate dienen, um allerlei bürgerliche Angelegenheiten zur Anzeige zu bringen, ja oft wurde nach dem Gottesdienst die Bürgerschaft auf dem Kirchhofe zusammengerufen, worunter die religiöse Erbauung nicht wenig litt. Statt der bösen Folgen des Cölibats vor der Reformation führte jetzt die Ehe der Prediger fast eben so unwürdige Verhältnisse herbei, es wurde nämlich bald allgemeine Sitte, daß die Prediger in die Pfarre hineinheirathen mußten: es ging dies so weit, daß man den Töchtern und Wittwen der Prediger die Expectanz auf die nächste ihnen anstehende Pfarre ertheilte. Das Bild, das von der Mecklenburger Geistlichkeit im letzten Viertel des 16. Jahrh. entworfen wird, ist ein sehr trübes, und lehrt deutlich, daß bei einer steifen verknöchernden Orthodoxie der Segen der Reformation sehr bald verkümmerte. Im Anfang des 17. Jahrh., 1613 setzte der Uebertritt des Herzogs Johann Albrecht zur reformirten Kirche das ganze Land in Bewegung. Durch den Güstrower Assecurationsrevers vom Jahr 1621 sicherte indeß der Herzog die luth. Kirche, und als er 1636 starb, ward sein Sohn mit Gewalt der Mutter entrissen und lutherisch erzogen, die Güstrower reformirte Domkirche ward geschlossen, die Theilnahme am reformirten Gottesdienst ward mit Geldbußen belegt. Durch den 30jährigen Krieg ward das Land entsetzlich verwüstet, auf den Dörfern hörte der Gottesdienst wochen-, ja monatelang auf, ganze Distrikte verödeten: aber auf die kirchlichen Verhältnisse übte dies göttliche Strafgericht weiter keinen bleibenden Einfluß, doch bereitete es einen empfänglichen Boden für das praktische Christenthum und es fehlte dem Lande nicht an frommen Lehrern, die dem Volke als Führer dienten; dahin gehören die Vetter Paul († 1633) und Johann Tarnow († 1629), Joachim Lütkemann († 1655. s. d. A.), Gottlieb Großgebauer († 1661) und Johann Quistorp der Jüngere († 1669), der zuerst pia desideria für die lutherische Kirche aufstellte, vor allen aber ist zu nennen Heinrich Müller († 1675. s. d. A.). Dennoch fand der bald darauf aufkommende Pietismus in Mecklenburg keinen empfänglichen Boden, vielmehr ward er hier auf's Heftigste bekämpft von dem gelehrten Prof. zu Rostock, Joh. Fecht († 1716), der 1705 Bedenken trug, Spener selig zu nennen. Die überall in Deutschland hervorbrechenden Bewegungen zeigten sich in Mecklenburg erst spät, erst 1733 zu Dargun. Als die Zeit des Pietismus fast überall zu Ende ging, da erst erhob derselbe, begünstigt von dem Herzog Friedrich seit 1756, in Mecklenburg sein Haupt. Theils aber hatte diese Richtung selbst keine Lebenskraft mehr, theils wurde sie vertreten von Leuten wie Ferdinand Ambrosius Fidler, der zu Hamburg von der katholischen Kirche zur lutherischen übertrat, wegen Betrügereien seines Amtes entsetzt ward und als Schullehrer in Altona sein Leben beschloß; theils hatte der Pietismus auch damals schon zu kämpfen mit der ungläubigen Aufklärung, die seit der Regierung Friedrich Franz I. 1785 auch vom Hofe begünstigt ward. Gegen Ende des 17. Jahrh. unter Friedrich Wilhelm war es endlich reformirten Flüchtlingen aus Frankreich gelungen, eine Gemeinde zu Bützow bilden zu dürfen, die seitdem in aller Stille für sich bestand ohne Einfluß auf das übrige Land. Schon früher hatte die lutherische Kirche zu ihrem Schrecken erleben müssen, daß einer der Herzoge, Christian Ludwig I. im Jahr 1663 zum Katholicismus übertrat. Die Jesuiten suchten diese günstige Gelegenheit zu benutzen, wurden aber von dem Herzoge selbst in Schranken gehalten. Mit dem Tode desselben im Jahr 1692 hörte der katholische Gottesdienst in Schwerin auf, oder ward doch nur als Privatgottesdienst erlaubt. Erst unter dem despotischen Herzog Karl Leopold wurde den Jesuiten der Bau einer Kapelle zu Schwerin gestattet, dazu kam 1810 eine zweite katholische Kirche in Ludwigslust. Noch 1846 ist bestimmt, daß nur drei katholische Geistliche im Lande fungiren sollen, und zwar nur

deutsche Weltgeistliche. Vorgeschlagen werden die Priester vom Bischof, bestätigt von der Regierung nach einer Prüfung über ihre Persönlichkeit und ihre Bildung.

Um die Ordnung in der lutherischen Kirche aufrecht zu erhalten, war seit 1571 ein fürstliches Consistorium errichtet, außerdem gab es seit 1566 ein Consistorium für die Stadt Rostock und ein anderes seit 1568 für die Stadt Wismar. An der Spitze der Geistlichen standen Superintendenten, die in ihrem Kreise jährlich Synoden halten sollten, allgemeine Synoden sollten der Fürst und das Consistorium berufen. Den Superintendenten wurden seit 1671 zur Ergänzung beigegeben Praepositi, in Schwerin früher Senioren genannt. Die Klagen über die Befugnisse der Superintendenten erreichten ihren höchsten Punkt unter Karl Leopold 1713—1747. Dieser ließ dieselben nicht von seiner Seite und entzog sie dadurch ganz ihren kirchlichen Pflichten, neuerwählte Prediger warteten vergeblich auf Ordination und Einführung, Candidaten drängten sich eigenmächtig als Prediger auf; erst mit dem Tode des Fürsten endigte diese Verwirrung. Im Anfang seiner Regierung war auf seinen Befehl ein neuer Landeskatechismus ausgearbeitet, der im Jubeljahr 1717 herauskam und noch jetzt als solcher gilt. Ein Confirmations-Formular war schon 1694 herausgegeben, nachdem schon 1681 die Einführung der Confirmation vom Herzog Gustav Adolph befohlen war.

Je mehr man unter Herzog Friedrich einem unempfänglichen Geschlecht eine religiöse Form hatte aufdringen wollen, desto rascher entfernte man sich von jeder Kirchlichkeit, sobald dieser Zwang aufhörte, ja der Rationalismus gelang in Mecklenburg bald zu solcher Blüthe, daß selbst die ihn begünstigende Regierung sich veranlaßt sah, einzulenken und die sich so sehr verweltlichende Geistlichkeit bei der positiven Religion zu erhalten suchte. Auch blieben unter der Regierung Friedrich Franz I. 1785—1817 die alten kirchlichen Institutionen bestehen, nur für die Hofgemeinden wurde 1794 ein rationalistisches Gesangbuch eingeführt. Seit 1818 regte sich zuerst wieder in Mecklenburg christliches Leben, das aber weder von der Regierung noch im Allgemeinen von der Geistlichkeit befördert ward, und sich daher nur langsam Bahn brach. Nachdem der Rationalismus allmählich abgestorben war, suchte die Regierung unter dem Großherzog Friedrich Franz II. seit 1842, geleitet von dem Oberkirchenrath Kliefoth, Gemeinden und Geistlichkeit zur lutherischen Kirche mit ernster Entschiedenheit zurückzuführen. Es ist das im Ganzen gelungen, und zwar zu strenger Haltung der alten lutherischen Symbole, so daß auch diesmal wieder der kirchliche Geist mehr als Gesetz übertragen ward, denn sich von innen entwickelte. Innerhalb der Landeskirche selbst ward dagegen Widerspruch erhoben von Mich. Baumgarten, Professor zu Rostock, auf dessen Streitschriften wir verweisen*). Zu einer Union mit der reformirten Kirche fehlte jedes Bedürfniß; aber auch die Regierung sprach sich schon früher bestimmt gegen eine solche aus. Die Baptisten, die sich, seitdem in den Gemeinden das Bewußtseyn des Christenthums von Neuem erwachte, in Mecklenburg einfanden, konnten ungeachtet aller strengen Maßregeln gegen sie nie wieder ganz vertrieben werden. Dem neuesten Versuche der katholischen Kirche, in Mecklenburg größeren Spielraum zu gewinnen, ist man mit Entschiedenheit entgegengetreten. Die Mitglieder der katholischen Gemeinden dürfen sich in geistlichen Dingen an den Bischof von Osnabrück wenden, unter dessen Aufsicht die katholischen Geistlichen stehen, aber eine weitere Befugniß ist ihm nicht gestattet.

Im Großherzogthum Mecklenburg-Strelitz, das 1701 durch den Hamburger Vergleich von Schwerin getrennt ward, blieb das Rostocker Consistorium die oberste kirchliche Behörde für beide Länder. In den Zeiten der Verwirrung während der Regierung Karl Leopolds wurden jedoch eigene Consistoria zu Neustrelitz und Ratzeburg er-

*) Wie bekannt, ist Baumgarten seitdem, angeblich wegen Heterodoxie und staatsgefährlicher Grundsätze, seiner Stelle enthoben worden. Bereits hat v. Hofmann in einer eigens erschienenen Beleuchtung (Nördlingen 1858) das Consistorialgutachten gegen Baumgarten einer eingehenden Kritik unterzogen, und die Grundlosigkeit jener Anklagen bewiesen.

richtet, das letztere aber 1814 wieder aufgehoben. Die kirchliche Entwicklung folgte auch hier der allgemeinen in Deutschland, ohne jedoch so scharf wie in Mecklenburg-Schwerin hervorzutreten, weder in Bezug auf den Pietismus noch Rationalismus.

Die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse in Mecklenburg sind folgende. Die Bevölkerung im Großherzogthum Schwerin zählt 541,091 Seelen, darunter sind 3300 Juden, gegen 600 Katholiken in den beiden Gemeinden zu Schwerin und Ludwigslust mit 3 Predigern, ferner 160 Reformirte mit einem Prediger zu Bützow. Die lutherische Kirche wird geleitet von der Abtheilung des Ministeriums für die geistlichen Angelegenheiten mit Ausnahme der aus der Eigenschaft des Großherzogs als Bischofs hervorgehenden Befugnisse und Pflichten, die von dem Oberkirchenrath ausgeübt werden. Der Oberkirchenrath steht unmittelbar unter dem Landesherrn. Kirchengerichte sind das Consistorium zu Rostock, das aus einem Direktor, 3 Räthen und 5 Procuratoren besteht, ferner die Ehegerichte zu Rostock und Wismar. An der Spitze der Geistlichen stehen 6 Superintendenten zu Doberan, Güstrow, Malchin, Parchim, Schwerin und Wismar, ihnen untergeordnet sind die Pröbste (Praepositi), die auf folgende Weise vertheilt sind:

Zu der Superintendentur Doberan gehören 51 Prediger und 60 Kirchen, nämlich

in der Präpositur			Bukow	10 Prediger,		12 Kirchen.
„	„	„	Doberan	11	„	10 „
„	„	„	Lübow	7	„	7 „
„	„	„	Marlow	7	„	11 „
„	„	„	Ribnitz	8	„	7 „
„	„	„	Schwaan	8	„	13 „

Zu der Superintendentur Güstrow gehören 69 Prediger und 81 Kirchen, nämlich

in der Präpositur			Bützow	13 Prediger,		13 Kirchen.
„	„	„	Gnoien	11	„	10 „
„	„	„	Goldberg	8	„	10 „
„	„	„	Güstrow	6	„	4 „
„	„	„	Krakow	7	„	13 „
„	„	„	Lüssow	7	„	8 „
„	„	„	Sternberg	9	„	15 „
„	„	„	Teterow	8	„	8 „

In der Superintendentur Malchin sind 67 Prediger und 131 Kirchen, nämlich

in der Präpositur			Neukalden	10 Prediger,		13 Kirchen.
„	„	„	Malchin	9	„	14 „
„	„	„	Malchow	9	„	16 „
„	„	„	Penzlin	11	„	28 „
„	„	„	Röbel	13	„	30 „
„	„	„	Stavenhagen	10	„	20 „
„	„	„	Waren	5	„	10 „

In der Superintendentur Parchim sind 63 Prediger und 115 Kirchen, nämlich

in der Präpositur			Crivitz	10 Prediger,		26 Kirchen.
„	„	„	Grabow	10	„	13 „
„	„	„	Lübz	8	„	17 „
„	„	„	Ludwigslust	10	„	14 „
„	„	„	Neustadt	7	„	14 „
„	„	„	Parchim	11	„	20 „
„	„	„	Plau	7	„	11 „

In der Superintendentur Schwerin sind 67 Prediger und 72 Kirchen, nämlich

in der Präpositur			Boizenburg	6 Prediger,		8 Kirchen.
„	„	„	Gadebusch	10	„	8 „
„	„	„	Grevismühlen	9	„	8 „

in der Präpositur	Hagenow	6 Prediger,	7 Kirchen.
" " "	Klütz	6 "	6 "
" " "	Mecklenburg	8 "	12 "
" " "	Schwerin	12 "	14 "
" " "	Wittenburg	10 "	9 "

In der Superintendentur Wismar befindet sich nur die Präpositur Wismar mit 9 Predigern und 9 Kirchen. Das Ministerium zu Rostock, das zu keiner Superintendentur gehört, zählt 8 Prediger an 5 Kirchen. Die Summe aller Prediger inclusive der Superintendenten und Hofgeistlichen ist 338 an 476 Kirchen. Die Zahl der Hülfsprediger ist 16, die der Candidaten 26.

In Mecklenburg-Strelitz sind bei einer Bevölkerung von 99,628 Seelen nur 50 Katholiken und ungefähr 800 Juden, alle übrigen Einwohner gehören zur lutherischen Kirche. Die oberste kirchliche Behörde ist das Consistorium zu Neustrelitz, bestehend aus dem Superintendenten, einem Stadtpfarrer und dem weltlichen Director. Unter dem Superintendenten stehen folgende 7 Synodalkreise, jeder von ihnen geführt von einem Präpositus.

1)	Die Neustrelitzer	Synode zählt	9 Pfarreien,	8 Filiale,	10 Prediger.
2)	" Neubrandenburger	" "	11 "	13 "	11 "
3)	" Friedländer	" "	11 "	12 "	12 "
4)	" Stargarder	" "	10 "	20 "	10 "
5)	" Woldegker	" "	9 "	15 "	10 "
6)	" Wesenberg-Mirowsche	" "	6 "	11 "	6 "
7)	" Ratzeburger	" "	8 "	— "	10 "
			64 "	79 "	69 "

Für die kirchliche Ordnung im Fürstenthum Ratzeburg besteht eine beständige Commission, gebildet von dem Probst (dem Pastoren am Dom) und einem Justizbeamten. Diese Commission steht unmittelbar unter der Regierung.

Vergleiche die Staatskalender von Mecklenburg-Schwerin 1856 und Mecklenburg-Strelitz 1856. Julius Wiggers Kirchengesch. Mecklenburgs. Parchim u. Ludwigslust 1840. Ernst Boll, Geschichte Mecklenburgs mit besonderer Berücksichtigung der Culturgeschichte Thl. 1. 2. Neubrandenburg 1855. 1856. Krabbe, die Universität Rostock im 15. u. 16. Jahrh. 2 Thle. Rostock 1854. A. Tholuck, das akademische Leben des 17. Jahrh. Halle 1854. S. 100 ff. **Klose.**

Medardus, der heilige, erwarb sich als Bischof von Noyon und Tournay durch seinen rastlosen, aufopfernden Eifer für die Verbreitung und Befestigung des Christenthums in seinem Vaterlande einen weitgefeierten Namen. Geboren um das Jahr 465 zu Veromandum, einer bedeutenden Stadt der Veromanduer in der jetzigen Piccardie, wo sein Vater, der edle Franke Nectardus, in großem Ansehen stand, verlebte er die Jahre seiner Kindheit im elterlichen Hause unter der sorgsamen Pflege seiner Mutter Protagia, einer gebildeten Frau aus einer alten römisch-gallischen Familie. Kaum war er aber in's Knabenalter getreten, als seine Eltern ihn der Schule seiner Vaterstadt übergaben, in welcher er sich bald vor seinen Mitschülern durch Fleiß und Frömmigkeit auszeichnete und einen so mildthätigen Sinn bewies, daß er oft die für ihn bestimmten Speisen unangerührt ließ, um sie unter die Armen des Ortes zu vertheilen. Auf solche Weise für den geistlichen Stand würdig vorbereitet, erhielt er als Jüngling öffentlich die Priesterweihe, nachdem ihn der Bischof der Stadt kurz vorher unter seinen Klerus aufgenommen hatte. Um das Jahr 530 bestieg er als Nachfolger desselben den bischöflichen Stuhl, verlegte aber bald darauf den Bischofssitz von Veromandum nach dem besser gelegenen und gegen feindliche Angriffe geschützteren Noyon. Nach dem Tode des Bischofs Eleutherius wurde er um das Jahr 532 zugleich zum Bischofe von Tournay gewählt und verwaltete seitdem noch 15 Jahre hindurch beide Diöcesen mit segensreichem Erfolge, indem er seine Thätigkeit vorzüglich der Bekehrung der Heiden und

der Befestigung des Glaubens unter den Heidenchristen in Gallien widmete (vrgl. vita s. Medardi auctore Radbodo episcopo, c. 3. n. 19—21 bei Bolland). Sein ebenso reiner als frommer Lebenswandel und die ausdauernde Standhaftigkeit, mit welcher er die Leiden und Kämpfe für die Beförderung des christlichen Glaubens ertrug, erwarben ihm einen wohlverdienten Platz unter den heiligen Bekennern der katholischen Kirche. Er starb nach der Angabe der Bollandisten höchst wahrscheinlich im Jahre 545, innig verehrt und betrauert in der Nähe und Ferne von Allen, die ihn kannten. Seine jährliche Gedächtnißfeier in der katholischen Kirche fällt auf den 8. Juni. Gregor von Tour sagt voll Bewunderung seiner Thaten von ihm (lib. IV. c. 19): „Zur Zeit des Königs Chlotar († 561) starb auch der Bischof Medardus, der Heilige Gottes, nachdem er seinen Lebenslauf in guten Werken vollendet hatte, hochbetagt und hervorleuchtend durch heiligen Wandel. Der König Chlotar bestattete ihn mit großen Ehren in der Stadt Soissons und begann eine Kirche über seinem Grabe zu bauen, welche sein Sohn Sigibert nachher vollendete und einrichtete. Bei dem heiligen Grabe des Bischofs sahen wir Fesseln und Banden von Gefangenen zerbrochen nnd zerrissen liegen, welche bis auf den heutigen Tag dort am Grabe des Heiligen zum Zeugniß seiner Wunderkraft aufbewahrt werden. Als ein Beispiel dieser Wunderkraft erzählt ferner Gregor (lib. V, c. 49) aus seinen eigenen Erlebnissen, daß im Jahre 579 auf einer Synode zu Soissons ein gewisser Modestus ergriffen, gefoltert, gegeißelt und in den Kerker geworfen sey. Als aber hierauf der Unglückliche zwischen zwei Wächtern in Ketten und Block gefesselt dagelegen hätte und die Wächter um Mitternacht eingeschlafen wären, habe er sich im Gebete zu dem Herrn erhoben und ihn angefleht, daß seine Allmacht ihn in seinem Elende heimsuche, und er, der unschuldig in Banden läge, durch die Hülfe des heiligen Martinus und Medardus befreit werden möchte. Da wären alsbald seine Fesseln gebrochen, der Block geborsten, und die Thüren hätten sich geöffnet, worauf der unschuldig leidende Modestus in die Kirche des heiligen Medardus getreten sey, in welcher gerade Gregor mit einigen anderen Geistlichen in jener Nacht gewacht habe. Auch die beiden Biographen des Medardus, Venantius Fortnuatus und Radbodus führen, der Anschauungsweise ihrer Zeit getreu, zum Beweise seiner Wunderkraft an, daß er wiederholt von Dieben bestohlen dieselben jedesmal auf wunderbare Weise gezwungen habe, das Gestohlene ihm wiederzuzustellen.

Neben der Kirche, die über dem Grabe des hl. Medardus in Soissons erbaut war, und welche Fortunatus in der Lebensbeschreibung des Heiligen als eine besonders prachtvolle Basilika schildert, erhob sich bald auch ein viel besuchtes und mit reichen Schenkungen ausgestattetes Kloster. Hier fanden in den geweihten Räumen der Kirche die Könige Chlotar und Sigibert, als Gründer und Erbauer derselben, ihre Grabstätten. Eine unversiegbare Quelle des Reichthums eröffnete sich dem Kloster wie der Kirche, als im Jahre 826 der Pabst Eugenius II. durch den Abt Hildoin die Gebeine des hl. Märtyrers Sebastian dahin schickte, und die karolingischen Könige seit dieser Zeit in Soissons nicht nur oft die wichtigsten Staatsgeschäfte vornahmen, sondern auch daselbst häufig angesehene Versammlungen der geistlichen und weltlichen Großen des fränkischen Reiches hielten (vrgl. *Perz*, Monum. Hist. Germ. T. I. u. II. an verschiedenen Stellen, welche im Index Rerum genau verzeichnet sind). — Die beste Ausgabe der Lebensbeschreibungen des hl. Medardus befindet sich in den *Acta Sanctorum* unter dem 8. Juni.

G. H. Klippel.

Medien, *ἡ Μηδία*, hebr. מָדַי, was sowohl das Land als das Volk bezeichnet, von welchem letzteren der Einzelne מָדִי heißt, Dan. 11, 1. Das hebr. Wort entspricht ganz dem Mad, Máda der Keilinschriften (s. Lassen, Altpers. Keilinschriften S. 63) und wird gewiß am richtigsten, gegen andere Muthmaßungen bei Wahl, Asien. S. 533, durch v. Bohlen zu Gen. 10, 2. S. 117. aus dem Sanskritischen madhja die Mitte als „das Land der Mitte“ erklärt, was schon Polyb. V, 44. andeutet, wenn er bemerkt, daß nach der Meinung der Medier ihr Land *περὶ μέσαν τὴν Ἀσίαν* liege, obgleich die

Meinung wohl mehr auf die Mitte der Erde geht, wie ja nicht bloß die Chinesen, sondern auch andere Völker Asiens ihr Land für den Mittelpunkt der Erde hielten, vergl. Hitzig, Jesaja. S. XXI. Dies Medien nun ist bei den Alten (s. Ptolem. Geogr. VI, 2. Strabo XI, S. 522 ff. Plin. VI, 21. Bochart, Phaleg. III, 14. S. 219 ff. Mannert, Geogr. der Griechen und Römer V, 2. S. 115 ff. Forbiger, Alte Geogr. II, S. 586 ff. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 1. S. 276 ff.) das Land südlich vom caspischen Meer, gegen Süden von Susiana und Persis, gegen Osten von Parthien und Hyrkanien, gegen Norden vom caspischen Meer, gegen Westen von Armenien und Assyrien begrenzt, und umfaßt somit die heutigen Provinzen Persiens: Aserbeidschan, Ghilan, den Westen von Masenderan und Irak el Adschem (über diese Gegenden s. Ritter, Erdkunde, Bd. VIII. IX.). Ganz Medien ist Gebirgsland, von mehreren Zweigen des Taurus und Antitaurus umgeben und durchschnitten, dessen Fruchtbarkeit und Viehreichthum schon die Alten einstimmig rühmen (Polyb. V, 25. 44. Ammian. 23, 6). Es zerfällt in drei Hauptheile, deren westlicher, an Armenien stoßend, den Namen Atropatene, Ἀτροπατηνή oder Ἀτροπάτιος Μηδία, jetzt Aserbeidschan, d. i. Feuerland, von den zahlreichen Naphthaquellen (Ritter IX, S. 763 ff.) führt, das wildeste und zugleich lieblichste Alpenland im Nordwesten Irans. Der südwestlichste Theil desselben längs des Grenzgebirges gegen Armenien und Assyrien hieß Matiana oder Martiana, in dessen Gebiet der große Salzsee Spauta der heutige See von Urmijah liegt. Südlich und östlich stößt daran das eigentliche Medien, gewöhnlich Großmedien, ἡ μεγάλη Μηδία genannt, mit den Landschaften Choromitrene, Cambadena oder Bagistana, Nisaja, welche die durch ihre Pferdezucht berühmte Nisäischen Gefilde enthielt (Ritter IX, S. 363—367) und Rhagiana. Es entspricht dem heutigen Irak el Adschem عراق العجم, dessen anderer Name arab. el-Dschebâl الجبال, perf. Kuhistân كوهستان „Bergland" ganz mit dem 1 Chron. 6 [5], 26. als Provinz des assyrischen Reiches aufgeführten הָרָא übereinstimmt, s. Gesen. Thes. S. 392. Die Hauptstadt Großmediens Ecbatana, τὰ Ἐκβάτανα Jud. 1, 1. 14. oder Ἀγβάτανα, vom ersten medischen Könige Dejokes gegründet (Herod. I, 98), das jetzige Hamadan, ist das אַחְמְתָא der Bibel, Esr. 6, 2., eine große und prächtige Stadt, die wegen ihrer reizenden Lage im nördlichen Theile des Landes den spätern persischen und parthischen Königen als Sommerresidenz diente, s. Ritter, Erdkunde IX, S. 98—128. Noch größer als Ecbatana und überhaupt die umfangreichste Stadt von ganz Medien war Rhages, Ῥάγαι, Ῥάγα, Tob. 1, 16; 3, 7; 4, 21; 5, 8. 9. 15.; 6, 7; 9, 3. 6., welche, wahrscheinlich von einem Erdbeben zerstört, von Seleukus Nikator wieder hergestellt und Europus, Εὔρωπός genannt wurde; dann in den parthischen Kriegen nochmals zerstört, stellte sie Arsaces unter dem Namen Arsacia, Ἀρσακία, wieder her. Doch blieb der alte Name stets vorherrschend, und noch im Mittelalter war Rai رَىّ eine der größten Städte Asiens und Residenz mehrerer muhammedanischer Fürsten. Seit dem Einfalle der Tartaren im 12. Jahrh. sind nur noch ausgebreitete Ruinen von ihr, wenige Meilen südl. von Teheran, übrig; Ritter Bd. VIII. S. 595—604. Den dritten Hauptheil Mediens bildet die Küstengegend am kaspischen Meer, heiß, fruchtbar und höchst ungesund, das jetzige Ghilan und Masenderan; es war nie den medischen Herrschern unterthan, sondern von freien, wilden Bergvölkern, den Kadusiern, Gelen, Marden u. A. bewohnt. Die Meder, Μῆδοι, werden in der Völkertafel 1 Mos. 10, 2. zu den Nachkommen Japhets mit Recht gerechnet, denn sie gehören dem arischen Stamme an (nach Herod. VII, 62. hießen sie früher selbst Ἄριοι), wie ihre Sprache, von der wir in den medisch-persischen Keilinschriften einen Ueberrest haben (s. Lassen, a. a. O. S. 12), darthut. In den ältern Zeiten werden sie als tapfere Krieger, besonders als geübte Bogenschützen, geschildert, Herod. V, 49. VII, 61. Strab. S. 525, womit die Schilderung des Propheten Jesaja 13, 17; 21, 2 ff. übereinstimmt. Später,

als Kunst und Gewerbfleiß bei ihnen Eingang gefunden hatte, arteten sie aus und gaben sich einer großen Weichheit und Ueppigkeit in Lebensweise, Kleidung u. s. w. hin, Xenoph. Cyrop. I, 3, 2. 8, 1, 41. Heeren, Ideen. I, 215. 307. Ihre Religion war Sternendienst (Strabo S. 732; Rhode, die hl. Sage der Baktrer, Meder und Perser. Frankf. a. M. 1820. 8.); ihre Priester, die Magier (s. d. Art.) bildeten einen Stand, der seine Weisheit, sowie bestimmte priesterliche Gebräuche in den Familien vom Vater auf den Sohn forterbte und von den Medern zu den Persern überging (Duncker II. S. 377, 384, 428 ff.). Im A. T. erscheinen die Meder, außer in jener Notiz der Genesis über ihre Abstammung, zuerst als Unterthanen des assyrischen Königs Salmanassar, 2 Kön. 17, 6., welcher die aus Samarien weggeführten Einwohner in die Städte Mediens verpflanzte, c. 720 v. Chr.; dann zur Zeit Nebukadnezars als ein eigenes Volk unter Königen, Jes. 13, 17. Jerem. 25, 25; 51, 11. 28., mit Babylon zum Untergange Ninive's verbunden; weiterhin seit Cyrus meist nur im Verein mit den Persern Dan. 5, 28; 6, 9. 13. 15; 8, 20. Esther 1, 3. 14. 18; 10, 2. Judith 16, 12. Mit Persien wurde Medien von Alexander unterworfen, nach dessen Tode es dem neuen syrischen Reiche zufiel, 1 Makk. 6, 56., von welchem es an das parthische Reich, 1 Makk. 14, 2. Strabo S. 745. Joseph. Alterth. 20, 3, 3. kam und dessen weitere Schicksale theilte. Was die alte Geschichte der Meder nach den Nachrichten der Klassiker betrifft, so ist dieselbe wegen der Verschiedenheit der Angaben namentlich des Ktesias und des Herodot nicht ohne Dunkel und Schwierigkeit (vergl. *U. Huber*, de aetat. Assyrior. et regno Medor. diss. 7. Franecq. 1663. 8. *W. Hupfeld*, de vetere Medorum regno. Rint. 1843. 4.), welche aber neuerlich Dunckers Untersuchungen (Geschichte des Alterth. II. S. 423—442) wohl für immer beseitigt haben. Hiernach gestaltet sich in der Kürze diese Geschichte also: Schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts v. Chr. finden wir die Meder unter königlicher Herrschaft, da c. 1230 Ninus den König der Meder Pharnes besiegt und mit seinem Weibe und sieben Kindern an's Kreuz schlägt. (Diod. II, 1.). Unter assyrischer Herrschaft blieben nun die Meder c. 500 Jahre, bis der verunglückte Zug Sanheribs nach Syrien ihnen Veranlassung gab, sich von dem Joche der Assyrer zu befreien 714 v. Chr. (Duncker I, 275 f. 455 f.), worauf sie bald nachher 708 v. Chr. durch das Bedürfniß einer einheitlichen Leitung getrieben sich in Dejokes einen einheimischen Herrscher gaben. Wenn Diodor (II, 32) nach Ktesias vor diesem Dejokes, den er Artäus nennt, noch fünf andere medische Könige aufführt und dem ersten derselben Arbakes die Befreiung der Meder von der assyrischen Herrschaft, sowie die Thaten des Kyaxares zuschreibt, so ist dies ein Irrthum, der sich daraus erklärt, daß jene fünf Namen nur assyrische Statthalter oder Unterkönige bezeichnen und Ktesias den ersten derselben irrthümlich für den Befreier der Meder nahm (Duncker I, S. 489. Anm. II. S. 432. Anm.). Dejokes gelang es, die Ordnung im Innern herzustellen und in 53jähriger Regierung (708—655) die Macht Mediens so weit emporzuheben und zu kräftigen, daß sein Sohn Phraortes (in den Inschriften Fravartisch, 655—633) große Eroberungen machen (er unterwarf die Perser, Parther, Hyrkanier und Baktrer), ja sogar einen Angriff auf Assyrien selbst unternehmen konnte, bei dem er aber eine Niederlage erlitt und mit dem größten Theile seines Heeres in der Schlacht blieb, 633. Sein Sohn Kyaxares (Uwakschatara) griff, um den Tod des Vaters zu rächen, die Assyrer sogleich wieder an, schlug sie und schloß Ninive ein, mußte aber die Belagerung aufheben, um den Scythen sich entgegenzuwerfen, deren Schwärme damals in Iran einbrachen und verheerend bis an die Grenzen Aegyptens vordrangen. Die Meder unterlagen, doch gelang es Kyaxares, im Jahre 620 einen großen Haufen der Feinde zu schlagen und sein Land von ihnen zu befreien. Er gewann bald die Herrschaft über alle Völker wieder, welche sein Vater einst unterworfen hatte, und fügte neue Eroberungen hinzu, indem er Armenien und Kappadocien unterwarf und fünf Jahre hindurch mit den Lydern Krieg führte, bis in einem durch Nabopolassar von Babylon und Syennesis von Cilicien vermittelten Frieden 610 v. Chr. der Halys als Grenzfluß zwischen

dem Reiche der Meder und Lyder festgestellt wurde (Duncker I, 486). In Verbindung mit Nabopolassar wandte er sich hierauf gegen Ninive; es wurde erobert und zerstört, 606 und dadurch dem assyrischen Reiche ein Ende gemacht (s. d. Art. Ninive). Nabopolassar und Kyaxares theilten sich in die neue Eroberung. So brachte Kyaxares Medien auf den Gipfel seiner Macht; seine Herrschaft reichte vom Halys bis zum Indus. Die Frucht seiner dreißigjährigen kriegerischen Anstrengungen scheint Kyaxares in den letzten Lebensjahren in Ruhe genossen zu haben. Er hinterließ bei seinem Tode 593 v. Chr. Medien als das mächtigste Reich Asiens seinem Sohne Astyages, 593—558, der aber schwach, weichlich und grausam diese Macht nicht zu erhalten verstand, sondern vom Kyros gestürzt wurde (s. d. Art. Cyrus Bd. III. S. 228 f.), von welcher Zeit an die Perser an die Stelle der Meder traten. Von medischen Königen werden in der Bibel erwähnt: 1) Arphaxad, Judith 1, 1. s. oben Bd. I. S. 522. 2) Darius der Meder, Dan. 11, 1. s. Bd. III. S. 296. 3) Arsaces, König von Medien und Persien, 1 Makk. 14, 2. s. Bd. I. S. 522. **Arnold.**

Medler, Nikolaus, ist von Luther unter seine drei ächten Schüler gerechnet worden. Er ist im Jahre 1502 geboren zu Hof im Voigtlande, studirte in Erfurt und Wittenberg, wo er Vorlesungen über das alte Testament und Mathematik hielt; als reisender Mathematiker kam er von Arnstadt und Hof nach Eger, gründete dort eine Schule, wo er den Jungen auch Luthers Lehren beibrachte; darüber mit dem Magistrat in Conflikt, nahm er eine Lehrerstelle in seiner Vaterstadt an, zu der er 1530 eine Predigerstelle erhielt; er predigte aber zu scharf und mußte 1531 die Stadt verlassen*). Er begab sich direkt nach Wittenberg, wo er als Diakonus sechs Jahre blieb; Luther ließ sich im Predigen oft von ihm vertreten, und meinte, jener sey ein volles Faß, das überall ausflößе, wo man es öffne**); bei Joachims I. Gemahlin, die in Wittenberg Zuflucht gefunden hatte, war er Hauskaplan. Zugleich mit Hieronymus Weller wurde er 1535 zu Kreuzerhöhung Doktor der Theologie und disputirte unter Justus Jonas über Gesetz und Glauben***). 1536 kam er als Superintendent nach Naumburg. Hier hatte er beinahe jedes Jahr einen Streit†), besaß aber die Liebe der Gemeinde††), und war auch bei den evangelischen Fürsten geachtet. Moritz von Sachsen zog ihn mit Luther, Cruciger u. A. bei der Evangelisirung der Universität zu Leipzig 1539 hinzu. Als er 1541 auf Befehl des Kurfürsten im Dom zu Naumburg die acht Tage zuvor angekündigte erste evangelische Predigt halten wollte, hatten die Kanonici den Dom verschlossen; Medler ließ die eine Thüre aufhauen, die andere mit Bauholz einstoßen. Er fuhr überhaupt gern rasch zu†††). Mit Sebastian Schwebinger, der in Naumburg seiner philologischen Kenntnisse wegen der Grieche genannt wurde, gerieth er 1541 in Streit. Jener stand im Dienst und auf Seiten der Kanoniker, die er gegen Medler's protestantische Angriffe vertheidigte*†), zugleich erregte er das Volk gegen die evangelischen Geistlichen, wofür ihn dann Medler, der Sitte der Zeit gemäß, auf der Kanzel derb mitnahm*††.) Das Jahr darauf zerfiel Medler mit Amsdorf, den er mit Luther zugleich ordinirt hatte; es handelte sich um Anstellung eines Hülfsgeistlichen, welche Medler für sich allein

*) Vgl. Luthers Brief an ihn 7. Juni 1531. Streitperger, vita: multitudinis vitia pro muneris ratione liberius paulo taxante, irritabantur multi.

**) Luthero vicariam operam hac in parte praestabat, idque ea dexteritate et industria, ut princeps elector certum illi stipendium decernere statueret. Streitperger, vita.

***) Die Thesen (noch auf der Jenenser Bibliothek vorhanden) streiten in Luthers Worten gegen jene vermeintliche katholische Kirchenlehre.

†) Medler ad Streitperger. 1545 (Danz, ep. Mel. p. 37.) nosti me fere singulis annis tale certamen habuisse in Naumburgensi ecclesia.

††) Mel. ep. ad Medl. Danz XVIII. XIX.

†††) Beispiel *Schamelius*, Numburgum literatum p. 24.

*†) Förstemann, neue Mittheilungen 3, 2, 110.

*††) Vgl. Döllinger, Ref.-Gesch. 2, 74.

in Anspruch genommen zu haben scheint *), Amsdorf verkehrte mit seinem Collegen nur noch indirekt durch Luther**), der doch Medlers „herrschsüchtiges Wesen“ und daß er den Bischof „für einen Schatten und für nichts halten wolle“ tadelte***). Streitigkeiten mit dem Naumburger Senat †), besonders mit seinem Collegen Mohr trübten in Naumburg die letzten Jahre. Mohr hatte gegen seine frühere Weise mit dem Katholicismus geliebäugelt ††); Medler warf ihm vor: „quod numquam palam et expresse taxarit vel errores papisticae doctrinae et cultus impios, vel manifesta scandala in vita illius gregis“ †††). Die Wittenberger Fakultät billigte den Vorwurf, tadelte Mohr's unwürdige Angriffe gegen jenen *†), und sprach in milder Form seine Absetzung aus*††), aber zugleich mußte auch Medler seine Stelle aufgeben. Braunschweig hatte schon zweimal einen Ruf an ihn ergehen lassen (1543 und 1544) *†††), Medler aber trotz Melanchthons und Luthers wiederholtem Zureden †*) ihn nicht angenommen; auch jetzt ging er lieber nach Spandau zu seiner früheren Herrin, deren Söhne nun in Brandenburg die Reformation eingeführt hatten. Der Rath in Braunschweig hielt ihm aber ein Jahr lang die Superintendentur offen, und 1546 trat sie Medler an. In Braunschweig richtete er mit vieler Anstrengung eine Schule ein, in der auch Melanchthon, Urbanus Regius, Justus Jonas und Flacius lasen, als sie nach der Zersprengung Wittenbergs nach Braunschweig geflüchtet waren (1547). Medler bewog auch einen Gesellen, der es in Posen von den Juden gelernt hatte, hebräisch zu dociren, aber nach sechs Wochen gab der ihm die Stunden zurück, weil sein Kopf solche Arbeit nicht aushielte; ein Arzt hatte das Griechische übernommen; als dem aber seine Kranken alle Zeit wegnahmen, übergab es Medler einem ehrsamen Bürger, der auch bald das Wollkämmen wieder vorzog. Der Rektor Glandorp wollte die Klassiker aus dem Unterrichte verbannt haben; Medler widerstand ihm und die Schule löste sich auf. 1551 verließ Medler seiner Gesundheit wegen Braunschweig, zunächst nur zu einer Erholungsreise †**), wurde aber in Leipzig von Wolfgang von Anhalt als Superintendent für Bernburg geworben, auf Melanchthons Rath hatte er zugesagt. Doch in seiner ersten Predigt in Bernburg rührte ihn der Schlag. Er suchte vergebens Heilung in Wittenberg, und starb in Bernburg 1551, am Tage St. Bartholomäi. Medler war gelehrt und beredt, aber reizbar. Seiner zänkischen zweiten Frau lief er zuweilen mit blankem Degen nach. Seine erste Gattin hatte er gegen die Mitte Oktober 1543 verloren; am 17. Nov. desselben Jahres einen talentvollen Sohn, einen Liebling Melanchthons, und schon am 1. Januar 1544 konnte ihm Melanchthon zu einer neuen Ehe gratuliren †***). — Er war voll streitbaren Eifers für Luthers Lehre, nicht ein gemeiner Zänker, wozu ihn die neueste katholische Geschichtsschreibung hat stempeln wollen. — Seine Schriften, meist Schulschriften, sind verzeichnet bei Streitperger, V. 4, und bei *Schamelius*, Numburgum literatum pag.

*) Mel. ep. ad Medl. Danz XLII.

**) Luther ad Medl. Danz ep. Mel. XLIV.

***) Walch, XXI, 1481.

†) Mel. ep. ad Medl. Danz XLIII (XVIII).

††) Er hatte u. A. gesagt: nos habere evangelium, sacramenta, claves et omnia, quae ad doctrinam et ministerium evangelii pertinent, a papa, Danz, ep. Mel. p. 50.

†††) Danz, l. l. p. 39.

*†) Ihr Gutachten bei Danz, l. l. XLVII; sie schreibt an Mohr: ut omittas forensium et scurrilium verborum ineptias ac de rebus ipsis verecunde et graviter scribas, etc.

*††) Doch nahm es Mohr nimis molli et fracto animo auf: Luther schrieb ihm einen Trostbrief (10. Oktober 1545); er starb plötzlich 1553.

*†††) Verhandlungen bei Danz, l. l. S. 26 ff.

†*) u. a. Danz, l. l. LIV: Dr. Lutherus mavult te Brunsvigae regere ecclesiam frequentem, quam mitti in solitudinem in Marchiam.

†**) Mit Billigung des Raths, nach Streitperger, v. 4.

†***) Vgl. Danz, l. l. p. 14, 18, 21.

19 und 37. Oefter gedruckt (auch bei Schamelius) ist eine Predigt gegen das Leipziger Interim, als den Fallstrick, damit die Pharisäer Christo nach seiner göttlichen Ehre und seiner armen Christenheit nach Leib, Gut, und der Seelen Heil und Seligkeit stunden.

Quellen zu seiner Biographie: *M. Aaurel. Streitperger*, de vita D. N. Medl. im Actus promotionis — per Ambrosium Reudenium (von fol. 0 an). Jenae 1591. (Auszug bei Hummel, neue Bibliothek, III, 536 ff.) Rehtmeyer, Kirchengesch. von Braunschweig, 3, 173 ff. 194. Rotermund, Forsetzung von Jöchers Gelehrtenlexikon IV, 1164; viel Ausbeute gewähren Epistolae Ph. Melanchthonis ad Nicol. Medlerum, curante D. J. F. L. Danz. Jenaer Osterprogramm 1825. Ziemlich perfid ist Döllinger, Reformationsgesch. 2, 74 ff. **Lic. Weingarten.**

Meer, ehernes, יָם הַנְּחֹשֶׁת 1 Chron. 18, 8.; auch (1 Kön. 7, 23. 2 Chr. 4, 2.) יָם מוּצָק, das gegossene Meer, oder »Meer« schlechthin (1 Kön. 7, 44. 2 Kön. 16, 17. 2 Chr. 4, 15.) war ein großes (daher der auszeichnende Name ים, der überhaupt jede größere Wassersammlung bedeutet), rundes Wasserreservoir, aus Erz gegossen, im Priestervorhof des salomon'schen Tempels, südwestlich vom Brandopferaltar aufgestellt. — Die Größe dieses Beckens betrug 10 Ammah (s. d. A. Maße) im Durchmesser, 5 Ammah in der Höhe, und 30 Ammah im Umfang; die Dicke seiner Wände eine Handbreite. Der Meßgehalt wird 1 Kön. 7, 26. auf 2000, dagegen 2 Chr. 4, 5. auf 3000 Bath angegeben, was man so zu vereinigen gesucht hat, daß der Chronist das Maximum angebe, während gewöhnlich das Gefäß nur mit 2000 Bath gefüllt gewesen sey, damit das Wasser sich nicht in Folge von Stürmen über den Rand entleere oder damit die darin badenden Priester nicht ertrinken (J. Palmer b. M. Pol. Syn. ad h. l. *Lightfoot* descr. temp. p. 647. *Deyling*, obs. sacr. I, 125 sq. Wideburg, math. bibl. Spec. IV. qu. XI. p. 35. (s. dagegen unten). Der rabbinische Scharfsinn hat auf verschiedene Weise diesen Widerspruch zu heben gesucht, z. B. die 3000 Bath des Chronisten seyen von trockenen Dingen zu verstehen (Schilte haggiborim ap. Wagenseil. M. Sota 2, 2. 4; auch Lundius S. 309); oder: das Gefäß sey bis zu zwei (Lyra ad 1. R. 7.) oder drei Ellen Höhe ein viereckiger Kasten von 40 Ellen Umfang gewesen, so daß es die weiteren 1000 Bath habe fassen und auf den nach vier Seiten gerichteten Rindern aufgesetzt werden können (R. Salomo. Kimchi. Jud. Leo). Neuere (Movers, Chron. S. 63. Winer) nehmen, wie auch sonst in der Chronik, eine in's Größere corrumpirte Zahl an, oder einen Schreibfehler (Verwechslung von ב und ג Thenius, Stud. und Krit. 1846, S. 91. Bähr, salom. Tempel, S. 217; vgl. Keil, Comm. über Kön. S. 105). Wieder Andere suchen sich zu helfen durch Annahme eines größeren und kleineren Bathmaßes, eines heiligen und gemeinen (*Leusden*, phil. hebr. diss. 31. thes. 14), erstres ein Drittel größer als das letztre, vgl. *Saigey*, traité de métrol. Paris 1834 u. Alcasar tr. de mens. bei *Beverini*, Syntagma de pond. et mens., wonach es gar ein fünffaches Bath gegeben haben soll. — Bedenken hat es ferner erregt, selbst einem Spinoza (tr. theol. pol. II, p. 181 ed. Paul), daß die Länge des Durchmessers nicht mathematisch genau der Peripherie entspreche, die eigentlich 31,415,929 Ammah betragen müßte; wenn aber die Peripherie genau angegeben wäre, dürfte der Durchmesser nur $9^{174}/_{314}$ Ammah betragen. Es ist nicht nothwendig, diesen Widerspruch zu heben durch Annahmen, wie z. B. das Becken sey ein sechsseitiges Prisma gewesen (*Reyher*, Mathes. Mos. p. 715), was den Worten des Grundtextes עָגֹל סָבִיב geradezu widerspricht; oder es sey elliptisch gewesen (Arias Montanus Ant. Jud. V), was sich zu den vier gleichen Seiten des Gestelles von je drei Rindern nicht schickt. Es sind eben ungefähre Maßbestimmungen und ohne Zweifel haben wir beim Durchmesser die genaue Angabe; bei der Peripherie ist natürlich mit Weglassung des Bruches von 1,415,929 die runde Zahl gesetzt (Lyra ad. 1. R. 7. Winer, Keil u. A.), die auch als untergeordnete Bestimmung erst auf die Bestimmung des Durchmessers und der Höhe folgt. Fünf und zehn sind überhaupt auch sonst beim Tempel und seinen Geräthen stetig vorkommende, symbolisch bedeutsame Zahlen und können daher nicht als numeri certi pro incertis stehen. Doch verdient die Hypothese von Thenius

a. a. O. S. 134 f. Beachtung, daß der Durchmesser am obern Rand, der Umfang aber mit einer Schnur, da wo es am besten thunlich war, an dem etwas engern Hals gemessen worden sey, vgl. Schmidt, bibl. Math. S. 160. — Ein Gegenstand der Controverse ist besonders auch die Form des Gefässes geworden. Zwar die Form des obern Randes ist deutlich und übereinstimmend in 1 Kön. 7, 26. 2 Chr. 4, 5. bezeichnet; er glich dem umgebogenen Kelch einer Lilie, שׁוֹשַׁן, die sich nach Bähr a. a. O. S. 198 ff. 231., hier besonders als Symbol eignete, als die für das heilige Land karakteristische, durch ihre weiße Farbe die priesterliche Heiligkeit symbolisirende Blume (die israelitische Religionsblume, wie die Lotusblume, welche Gesen. und Thenius unter שׁוֹשַׁן zu verstehen geneigt sind, die ägyptische ist). Unterhalb desselben liefen zwei Reihen mit dem Meer gegossener (יְצֻקִים בִּיצֻקָתוֹ), nicht aufgesetzter, blumenknospenähnlicher „Knoten," פְּקָעִים *), ringsherum, so daß je zehn derselben auf eine Elle kamen (so Abarban. Keil, Thenius, Bähr, besser als de Wette und v. Meyer). Das Gestell, auf dem das Gefäß ruhte, bildeten zwölf aus Erz gegossene, nach den vier Himmelsgegenden gerichtete, mit den Hintertheilen nach innen gekehrte Stiere, wahrscheinlich, wie es auch den sonstigen Verhältnissen gemäß ist, von natürlicher Größe, nach den Rabbinen auf einer gemeinsamen ehernen Platte stehend. Die Zwölfzahl und deren Gruppirung bezieht sich nach Bähr auf die zwölf, nach den vier Himmelsgegenden gelagerten Stämme Israels (4 Mos. 2, 2 ff.), das durch die Stiere, als die vornehmsten Opferthiere, als priesterliches Volk symbolisirt wird, wie durch die Löwen am Throne Salomos als königliches Volk. — Die Form des Gefäßes selbst aber erhellt nicht unmittelbar aus den biblischen Angaben. Josephus Arch. 8, 3. 5, dem Saigey a. a. O. folgt, will wissen, sie sey hemisphärisch gewesen (εἰς ἡμισφαιριον ἐσχηματισμενη), ruhend auf einem, eine Elle im Durchmesser haltenden, zehnmal über einander gewundenen Ring! Die Lage des Beckens jedoch auf den zwölf Stieren, sowie die Maßangaben stimmen eher mit der Cylinderform, zwar nicht der regelmäßigen, die auch unschön wäre, aber einer unterhalb des mit Blumenguirlanden verzierten Halses ausgeschweiften, mit plattem Boden. Thenius (a. a. O. S. 101 ff.) berechnet, daß, wenn man die Ammah zu 20, 5 Dresdn. Zoll rechnet, ein so geformtes Gefäß (s. d. Abbildungen nach S. 144) wohl 2000 Bath à 1014,$_{30}$ par. = 1124,$_{67}$ rhein. = 1530 Dresdn. Kub.Zoll, also 3,060,000 Dr. Kub.Zoll. halten konnte. Nach Josephus hält freilich ein Bath einen attischen Metretes oder 2953,$_{511}$ Dr. Kub.Zoll = 1958,$_{173}$ par. Kub.Zoll. (*J. F. Wurm*, de pond. numm. mens. ap. Gr. et Rom. rat. Stuttg. 1821), aber Thenius nähert sich in seiner Angabe hinsichtlich der Größe des Bath, wonach dasselbe um 18 Kub.Zoll. mehr enthält, als $^1/_2$ att. Metretes, sowohl der rabbinischen als der altkirchlichen Tradition, soweit sie nicht von Josephus abhängig ist (Epiph. de pond. et mens. II, 182. Isid. XVI, 26. 12. 17. Hieron. in Ez. 45). Josephus verwechselt wahrscheinlich den attischen Metretes mit einem kleinern nur $^2/_3$ davon haltenden (Didymus bei Böckh, metrol. Unters. S. 258) und die LXX haben wohl, indem

*) Nach Gesen., Winer, E. Meier u. s. w., die alten Auslegern folgen, bezeichnen die פקעים die runden, apfelgroßen Koloquinthen, deren sonstiges Vorkommen als architektonische Verzierung jedoch nicht erweislich ist und die als Giftpflanzen (2 Kön. 4, 39.) hier nicht am Platz wären; daher wir mit Bähr a. a. O. S. 124 ff. gemäß dem durchgängigen symbolischen Karakter der heil. Ornamentik unter פקעים Blumenknospen (v. פקע, platzen, die volle, dem Aufgehen sich nähernde Knospe oder nach *Buxt.*, lex chald. talm. von הפקיע conglomerare, פקיעא fasciculus convolutus) verstehen, die als Symbol des Heils und der Lebensfülle allerdings hier am Platze sind. Die Lesart der Chronik בקרים statt פקעים hat Kimchi, dem Friedlieb u. a. ältere Archäologen folgen, zur Vermuthung geführt, die Koloquinthen haben vorn die Figur von Ochsenköpfen gehabt. Kimchi b. Lightf. I, 628. *Glass*, phil. sacr. I, 1., 2., 35. *Jud. Leo*, de temp. III, 8. 24. setzt diese Ochsenköpfe an den von ihm supponirten vierkantigen Untertheil des Beckens und läßt aus ihren Mäulern das Wasser herauslaufen. Aehnlich Lundius S. 308 f.

sie das Bath 2 Chr. 4, 5. mit *μετρητης* übersetzen, den letzteren im Sinn, als das dem Bath am nächsten kommende griechische Hohlmaß. — Das eherne Meer trat im Tempel, der überhaupt Alles in größeren Verhältnissen darstellte, an die Stelle des Handfasses (Bd. V, 511) der Stiftshütte, und hatte die gleiche Bestimmung, nach 2 Chr. 4, 6; vgl. 2 Mos. 30, 18., nämlich לְרָחְצָה לַכֹּהֲנִים בּוֹ, daß die Priester vor Beginn ihrer amtlichen Funktionen daraus Hände und Füße wüschen (Comm. zu Jom. 3, 10. Midd. 3, 6. Jud. Leo II, 15. 97. Lund. p. 309. Nr. 17. 22.). Es hatte daher seinen schicklichen Platz seitwärts zwischen dem Altar und dem Tempel. In den Tempel sollte der Priester mit reinen Füßen gehen, wie er das Opfer auf dem Altar mit reinen Händen darbringen sollte. Wie diese sinnbildlichen Waschungen bewerkstelligt wurden, darüber hat man bloße Vermuthungen. Schwerlich so, daß die Priester im Angesicht des Tempels darin badeten, wenn sie sich auch nicht nackt dabei auszuziehen brauchten (s. Gemar. Eruv. F. 14). Man vermuthet, es seyen daran, wie am Handfaß des zweiten Tempels, zwölf Hahnen (weil in der Regel zwölf Priester beim Opfer funktionirt haben, Maim. de templo 3, 18. Ugol. thes. Ant. II, 605 sq.) angebracht gewesen, durch welche das Waschwasser herausgelassen wurde, oder: es seyen aus dem Becken Röhren in die Mäuler der Stiere geleitet worden, aus denen das Wasser lief, wenn man den Spund öffnete, oder auch (durch eine freilich unerweisliche, auch mit 2 Kön. 16, 17. nicht vereinbare Erklärung von V. 23., wobei man קו = מִקְוֶה Wassersammlung nimmt), das Becken sammt den Rindern sey von einem großen, niedern, viereckigen, 30 Ellen in der Diagonale und auf jeder Seite 20 Ellen messenden Wasserbassin von Stein umgeben gewesen, in welches beständig das Wasser aus jenem herabgelaufen sey (Conr. Mel diss. de mar. aen. Regiom. 1702. Sturm de mar. aen. Norimb. 1720. Ugol. thes. XXIX p. 1538 sq. vgl. Lund. S. 310 Nr. 26), aus welchem die Priester sich gewaschen haben und welches (zusammen mit dem obern Becken?) 3000 Bath gehalten habe, wodurch dann allerdings der Widerspruch zwischen 1 Kön. 7, 26. u. 2 Chr. 4, 5. hinsichtlich des Meßgehalts gehoben wäre. Nach der jüdischen Tradition soll dem ehernen Meer sein Wasservorrath zugeführt worden seyn mittelst einer durch die Füße der Ochsen in dasselbe aufwärts führenden Röhrenverbindung mit der Wasserleitung von Etam (*Jud. Leo*, de templo III, 8. 25. L'Empereur not. 1. ad Midd. 3, 6). — Vatke, bibl. Theol. S. 336. vgl. 324. hält das eherne Meer mit seinen zwölf Stieren, ohne dafür jedoch aus alten Schriftstellern (denn des Josephus Tadel gegen Salomo*) ist hier von keinem Gewicht) oder Denkmalen hinreichenden Beweis zu führen, für ein von den Phöniziern entlehntes Symbol der Zeit und der 12 Monate. Siehe dagegen Bähr, a. a. O. S. 264 f. Keil, Tempel Sal. S. 163 ff. Die unmittelbare Bestimmung dieses Geräthes ist allzu einleuchtend, so daß auch die so erfindungsreiche ältere Typik nicht viel mehr hineinzulegen wußte. Mel hält das Meer für ein Sinnbild des Brünnleins Gottes, das Wassers die Fülle hat, d. h. die Lehre des Evangeliums, das den Durst wahrhaftig löscht, und wie aus dem Mund der zwölf Stiere das Wasser herausgeströmt sey, so werde auch durch die zwölf Apostel das Evangelium in alle Welt verbreitet. — Dieses eherne Meer wurde zuerst von Ahas (2 Kön. 16, 17.) seines Gestelles beraubt und auf steinernes Pflaster gesetzt; bei Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer wurde es sammt den ehernen Säulen und zehn ehernen Kesseln von diesen (Nebusaradan) zerschlagen, und das Erz (auch einst Kriegsbeute Davids 1 Chr. 18, 8.) nach Babylon als Beute fortgeführt (2 Kön. 25, 13. 16. Jer. 52, 17. vergl. 27, 19.). Das Handfaß des zweiten Tempels wird erwähnt Sir. 50, 3. als *άποδοχειον ύδατων χαλκος ώσει θαλασσης το περιμετρον.* — Ein merkwürdiges Seitenstück zum ehernen Meer ist das von 12 Löwen getragene Bassin in der Alhambra in Granada und der

---

*) *Joseph. Ant.*, 8, 2: *Και προ τουτων δε άμαρτειν άυτον έτυχε και σφαληναι περι την φυλακην των νομιμων. ὅτε των χαλκων βοων ώμοιωματα κατεσκευασε τω ὑπο τη θαλαττη άναθηματι — — όυδε γαρ άυτα ποιειν όσιον.*

30' im Umfang messende, übrigens ovale (wahrscheinlich das Weltei darstellende) Riesengefäß von Stein mit vier Henkeln (vier Elemente), und einem Stier (Symbol der Zeugungskraft) als Zierde, das nach Müller, Archäol. der Kunst §. 292 in Cypern aufgefunden worden ist. Die Aehnlichkeit ist übrigens hier eine so entfernte, daß die Behauptung, die Geräthe des Tempels gehören der phönizischen Symbolik an, auch hier keinen Anhaltspunkt findet. Vgl. außer den angeführten Abhandlungen, von denen die von Thenius (Stud. u. Krit. v. 1846 die althebr. Längen- und Hohlmaße S. 75 ff., 297 ff.) in Beziehung auf die Maß- und Formverhältnisse das Genügendste enthält, noch *Nicolai*, diss. 2. de symm. mar. aenei Viteb. 1717. *Reland*, ant. sacr. I, 6, 7 sq. *Schacht*, ad Iken. Ant. hebr. p. 415 sq. Lundius, jüd. Heiligth. Hamburg 1711. S. 307 ff. Keil, Tempel Salom. S. 118 ff. Bähr, salom. Tempel, Karlsruhe 1848. S. 214 ff. 222 ff. 230 ff. Leyrer.

Meer, rothes, nennen wir den langgestreckten, verhältnißmäßig schmalen Meerbusen, welcher Aegypten und Arabien von einander scheidet, bei der Straße von Babel-Mandeb beginnt und in zwei kleinen, aber höchst merkwürdigen Buchten, bei Aila im Osten und bei Suez im Westen endet.

I. Der Name, welchen die alten Hebräer, Syrer und Aegypter ihm gaben, war „Schilfmeer“ (im Hebr. יַם־סוּף*), im Syrischen nach Peschito und Barhebr. Chron. p. 385. ܝܡܐ ܕܣܘܦ, im Aegyptischen (Koptischen) Phiom an Schari = Meer des Schilfs). Die Griechen und Römer nannten es „das rothe Meer“ (ἐρυθρὰ θάλασσα, mare erythraeum, mare rubrum), so die klassischen Autoren, Herodot, Agatharchides, Diodor Sic., Ptolemaeus, Plinius, Strabo, Ktesias, Josephus u. Pseudoarrian in s. Periplus; ferner die griechisch schreibenden Autoren der hl. Schrift (1 Makk. 4, 9. Weish. 10, 18; 19, 7. Apg. 7, 36. Hebr. 11, 29.); die Uebersetzer der hl. Schrift, LXX**) u. Vulgata; endlich die Byzantiner Antoninus und Cosmas indicopleustes. Die Araber kennen die Benennung „rothes Meer“ so wenig als die alten Hebräer, Syrer und Aegypter, und von der ersteren „Schilfmeer“ besitzen wir nur eine einzige, obwohl beachtenswerthe Spur, indem Silv. de Sacy aus einer antiken arabischen Tradition folgende Betheurung der Häuptlinge vom Tribus der Abs gegen den Tribus der Thoubzian mittheilt: „Nein, so lange das Meer noch das Ssoûfah bespült, werden wir auf keinen Friedensvorschlag hören“. Die Araber benennen das Meer je nach lokalen Rücksichten entweder „Bahr el Kolsum“ (so schon die zwei ältesten der großen arabischen Geographen vom 10. bis 14. Jahrh. n. Chr., Isstarchi und Edrisi), oder „Bahr es Sues“, „Bahr Hedschas,“ „Bahr Janbo,“ „Bahr Dschidde,“ „Bahr Mekka,“ „Bahr Jemen“ ꝛc. Von diesen Benennungen allen haben die beiden ersteren sehr verschiedene Erklärungen gefunden.

Als man nämlich entdeckte, wie selten der eigentliche Schilf am Schilfmeer zu finden sey, übertrug man den Namen Suph oder Schari auf das auch im rothen Meer häufige Seegras (von den Arabern „Djouz,“ von den Griechen „φῦκος,“ von unsern Botanikern „Fucus“ „Seetang“ benannt), wozu allerdings, da der Seetang wie das Schilfrohr zu den Gräsern gehören, die Etymologie von סוּף („Sof“, semitisch Souf geschrieben, bedeutet im Himjaritischen oder heutigen Mahra „Haare“, das arabische Ssoûf aber „Wolle“) zu berechtigen und der gleichartige Gebrauch von Suph und Schari für das Nilschilf (2 Mos. 2, 3. 5.) wie für das Schilf des rothen Meeres zu stimmen scheint. Unerklärt blieb dabei, warum die Aegypter nur das rothe Meer darnach be-

*) Einmal 5 Mos. 1, 1. steht סוּף allein, was Einzelne bewog, darunter eine wiewohl unbekannte Stadt im Gebiet der Edomiter zu verstehen, während darunter ohne Zweifel nichts Anderes zu suchen ist, als das mit Schilf bewachsene Ufer des ailanitischen Golfs, welches die Israeliten bei der Umgehung des Edomitergebirges berührten.

**) Einzig und aus dem hebräischen Original nicht zu erklären ist bei der Stelle 1 Kön. 9, 26. die Uebersetzung der LXX: „θάλασσα ἐσχάτη“.

nannten, da sie doch ebensowohl am Mittelmeer wohnten, welches den Seetang in noch größerer Menge enthält. Ritter (s. hierüber, wie über den ganzen Art., die im Band XII, XIII, XIV u. XV sr. vergleichenden Erdkunde gesammelten Nachrichten) hat darum auf eine Eigenthümlichkeit des rothen Meeres hingewiesen, auf die seine östlichen und westlichen Ufer bald da bald dort überkleidenden unterseeischen Wiesenfluren, welche die süßen Wasser der die arabischen und ägyptischen Gebirge durchbrechenden zahllosen Wadi's überrieseln, und von welchen bei der außerordentlichen Klarheit des Wassers im rothen Meer dasselbe seinen grünen Schimmer hat (wie dies schon Agatharchides (I, c. p. 5.) und Diod. Sic. (Hist. III. c. 39.) berichten und alle neueren Reisenden von Shaw an (Reisen in die Levante, aus dem Engl. Leipzig 1765. 4. S. 382) bestätigen. Dessenungeachtet scheint uns die lutherische Uebersetzung „Schilfmeer" (Rosenmüller in seiner bibl. Geogr. [Bd. III, S. 100 f.] war wohl der Erste, welcher Suph nicht vom eigentlichen Schilfrohr verstanden wissen wollte) noch nicht überwunden, wenn wir erwägen, 1) wie wenig für das Volk in die Augen fallend diese steil zur Tiefe abfallenden submarinen Wiesenfluren sind, um eine allgemeine Benennung des Meeres unter Aegyptern, Hebräern und Syrern zu begründen; 2) wie verschieden von dem gleichbenannten Nilschilf diese unterseeischen Wiesenfluren sind, endlich 3) welches der einzige Punkt an den Ufern des rothen Meeres ist, wo man heutzutage noch Schilfwuchs in dichter Menge findet. Es ist, wie Ehrenberg in seiner Karte genau angegeben hat, gerade die Gegend im Süden des Djebel Aetahka, am Nordfuß des Djebel Goaebe, im Wadi Goaebe oder Tawarik, bei dem Orte El Buhs (Buhs soll nach Ehrenberg ebenfalls „Schilf" bedeuten), dieselbe Gegend am Meer, in welche das durch so viele Lokalerinnerungen berühmte Wadi et Tih nach seiner südöstlichen Abbiegung vom Derb el Besatin (der von Heliopolis und Memphis her nun nordöstlich zur Suezfurth führt) die Kinder Israel bringen mußte. Was Wunder, wenn Aegypter und Israeliten das Meer, welches sie hier ansichtig wurden, nach dem heimathlichen gleichartigen Schilfrohr des Nil „Schilfmeer" benannten, zumal die geschichtliche Bedeutung der Stelle alle natürlichen Verhältnisse derselben um so tiefer einprägen mußte! Eine zweite Gegend des rothen Meeres, wo der wirkliche Schilf sich vorfindet, nur nicht in so dichter Menge, sondern dünner, aber in ganzen Strichen, ist derselbe ailanitische Golf, welchen die Kinder Israel (siehe die Anmerkung oben über 5 Mos. 1, 1.) auf dem Wege vom Sinai nach dem heiligen Lande berührten und wozu die Ortsbestimmung „gegen dem Schilf" wiederum weit eher paßt, wenn wir Suph von wirklichem Schilfgebüsche verstehen dürfen.

Ueber die zweite Benennung „rothes Meer" hat schon Agatharchides (de rubro mari p. 2—5. ed. Huds.) verschiedene Ansichten aufgestellt, und Strabo (Geogr. XVI, S. 779) läßt es unbestimmt, ob das Meer Erythraeum (nach Agatharchides) vom Erythras genannt sey oder (nach Ktesias) von einer Quelle rothen Wassers, oder ob der Name abgeleitet sey vom rothglühenden, im Wasser gebrochenen Lichtstrahl der tropischen Sonne oder von den durch ihre Gluth gerötheten Bergen oder von beiden Ursachen zugleich? Wie viel diese Ansicht von der Beleuchtung der Berge und des Wassers*) für sich hat, wird, wer die Schilderung der Reisenden vom Sonnenauf- und Untergang auf dem rothen Meere und dem dadurch bewirkten Glühen der Ufer im hellsten Roth bis zum tiefsten Violett damit vergleicht, wohl begreifen; zumal wenn man dazu nimmt, daß der Name „rothes Meer" bei den alten Griechen und Römern sich weit über die Straße Bab el Mandeb hinaus erstreckte und noch den persischen Meerbusen, ja das ganze indische Meer umfaßte. Gewiß unrichtig dagegen ist die schon von Hieronymus (de qualitate mar. rubri p. 48) aufgestellte und bis in unsere Zeit behauptete

---

*) Ueber die entsprechende Wirkung der tropischen Sonne auch auf das Wasser, zumal im Gebiet der Wüste, vergl. auch das Beispiel vom blutrothen Schimmer der Gewässer in 2 Kön. 3, 22. 23.

Meinung, jenes Meerkraut färbe die Wasser roth oder verleihe doch vermöge seiner rothen Blüthen denselben ein solches Aussehen. Niebuhr versichert, daß solche Färbung hier, sey es von Pflanzen oder röthlichem Sande ꝛc., wenn sie auch einmal vorkomme, doch so selten sey als im schwarzen und andern Meeren; und Fresnel sagt, daß zwar die an den abgestorbenen Blättern der Zosteren sich ansetzenden Pilze oder Schwämme (nicht ihre Blüthen) röthlich seyen, aber so sparsam, daß davon der Name „rothes Meer“ nicht rühren könne. Eine historische Ableitung des Namens von „Meer Edoms, d. h. des Rothen,“ welcher Niebuhr nicht abgeneigt war, hat nach Relands Vorgang auch Ritter damit abgewiesen, daß er sich dann doch auch bei den Hebräern, Aegyptern, Syrern und Arabern finden müßte. Uns scheint diese Abweisung damit nicht genug begründet, sofern weder den Arabern noch Aegyptern als Hauptanwohnern der Nationalstolz erlauben mochte, ihr Meer nach einem andern, zumal geringeren Anwohner zu benennen; die Hebräer nennen es zwar auch nie „das „rothe Meer“, wohl aber geben sie von der Zeit an, da sie mit den Edomitern in Berührung traten, dem Meere gerne den Beisatz: „im Lande der Edomiter“ (1 Kön. 9, 26. 2 Chron. 8, 17.); die Griechen und Römer dagegen, welche Edom fern standen, konnten aus „Meer Edom“ gar wohl „Meer des Rothen“ — „rothes Meer“ bilden. Aehnlich ist die Ansicht von Fresnel, welcher es von Himjar oder Hhomayr (den Homeriten oder Sabäern, welche Jemen bewohnten) ableitet, da dasselbe von der gleichen Wurzel, wie das arabische ahhmar nichts Anderes als „roth“ bezeichne, gleichwie Edom im Semitischen, und gleichwie die Griechen die Phönizier von φοίνιξ = punicus, purpurroth, benannten, so daß die Rothen als die noble Stammrasse der schwarzen und besiegten auf der arabischen wie auf der afrikanischen Seite auch darin den Rang abgelaufen hätten, daß von ihnen das zwischenliegende Meer den Namen erhalten und die Phönizier den Namen zu den Griechen und Römern gebracht hätten. Wir fügen diesen Vermuthungen noch eine hinzu, ob der Name „rothes Meer“ nicht von den unzähligen Korallenbänken herrühren möchte, womit (s. weiter unten) die Ufer eingefaßt sind? Die rothe Koralle findet sich allerdings gewöhnlich erst in beträchtlicher Tiefe und wird durch Taucher heraufgeholt, wo sie nicht durch Netze sich ablösen läßt. Ebendarum galt sie auch für so kostbar (Hiob 28, 18.), daß sie als werthvoller Halsschmuck getragen wurde und bei den Phöniziern ein Handelsartikel war (Ezech. 27, 16.). Da das rothe Meer auch diese Edelkoralle in Menge besaß und die Phönizier dieselbe wohl von daher, als ihrer ursprünglichen Heimath, am meisten bezogen und an die Griechen und Römer verhandelten, so scheint auch diese Vermuthung nicht unwahrscheinlich.

II. Die Bedeutung des rothen Meeres liegt für uns vorzüglich in der Geschichte des Auszugs der Israeliten aus Aegypten. Doch tritt schon seit den frühesten Zeiten des Alterthums bis in die Gegenwart auch seine Bedeutung für den Verkehr der Völker des Abendlandes und des Morgenlandes in die Augen: Dieselbe Insel Perim in der Straße von Bab el Mandeb, welche die Engländer heutzutage als Schlüssel für die Fahrt nach Ostindien über Suez zunächst zum Freihafen von der Türkei erwirkt haben, war einst die Brücke, über welche Sesostris sein Heer zur Eroberung des Morgenlandes führte; dasselbe Ezeongeber im Gefilde Elath oder Aila, wo Israel unter Mose lagerte, als es das Gebirge Edom umzog (4 Mos. 33, 35. 36. vgl. 5 Mos. 2, 8.), diente später Salomo (1 Kön. 9, 26. 2 Chron. 8, 17. 18.) zum Hafenort für seine Flotte, die unter der Führung von phönizischen Steuerleuten, diesen ältesten Ostindienfahrern, das große Emporium zu Ophir (wahrscheinlich Abhira in der Bay v. Cambay) besuchte; dasselbe Ezeongeber sah die Zertrümmerung der Flotte Josaphats (1 Kön. 22, 49.); dasselbe Elath ward von Asarja wieder an Juda gebracht und befestigt (2 Kön. 14, 22.), von Rezin wieder und für immer entrissen und Syrien einverleibt (2 Kön. 16, 6.); dasselbe Aila blieb der Hafen der Römer und Byzantiner für ihre Fahrten auf dem erythr. Meer bis zur Indusmündung (wie noch um das Jahr 600 n. Chr. Cosmas indicopleustes bezeugt), bis die Herrschaft des Islam auf ein Jahrtausend hinein diese

Gegenden dem christlichen Abendland verschloß; durch dieselbe Halbinsel Sinai, durch welche vor beinahe dritthalb Jahrtausenden Mose sein Volk führte, geht nun seit zwölf Jahrhunderten die große Hadsch, der heilige Weg für alle Muhamedaner Afrika's nach Mekka; derselbe Golf von Suez, durch welchen Israel wunderbar hindurchzog, soll heutzutage wieder zur Verbindung des indischen mit dem atlantischen Ocean benützt werden, nachdem schon Ramses II. Miamun (unter welchem Mose geboren ward) es unternommen, die Ptolemäer sein Werk erneuert hatten und selbst ein ägyptischer Sultan den alten Kanal wieder auszusanden versucht hatte (heutzutage aber soll die Verbindung nicht mehr mittelst eines Kanals zwischen Suez und dem Wadi Tumilat nach dem Nil, sondern mittelst Durchstechung der Landenge zwischen Suez und dem See Menzaleh, also mittelst gerader Verlängerung der alten Kanaltiefe geschehen). Ueber diese Bedeutung für den Völkerverkehr aber geht uns die andere, welche der Auszug Israels aus Aegypten dem rothen Meer verliehen hat; ja das rothe Meer ist damit gleich der Wüste jenseits uns sogar zu einem Vorbild unseres Weges nach dem himmlischen Kanaan geworden. („Nur frisch hinein, es wird so tief nicht seyn das rothe Meer; Israels Gott läßt Israel nicht sinken.") Für die Entscheidung der alten Streitfrage, wo die Kinder Israel hindurchgezogen seyen, gibt die heutige Beschaffenheit des rothen Meeres mit seinen Gestaden immer noch reiche Anhaltspunkte, obwohl keine genügende Entscheidung mehr. Zwei Ansichten stehen sich hier gegenüber, die ältere, welche von Raumer noch vertritt und welcher wir gleichfalls den Vorzug geben, und die neuere, für welche Niebuhr schon sich entschied und welcher nun Robinson gleichfalls huldigt:

Die ältere Ansicht bezeichnet als Uebergangspunkt die oben geschilderte Gegend bei El Buhs und gründet sich vorzüglich auf die erhaltenen Lokalerinnerungen: 1) die Lage der Städte Heliopolis oder On und Memphis, von welchen jenes die Vaterstadt von Josephs Gemahlin war und nach Angabe des Josephus von Pharao dem Jakob und seinen Kindern eingeräumt ward, das andere, nur 5 Stunden entfernt (1 Mos. 45, 10. „Du sollst nahe bei mir seyn, Du und ꝛc."), seit den Hyksos die Residenz der Pharaone geworden und auch unter den Königen der 19. Dynastie (unter Josephs König Sesostris, unter dem Vater der königl. Pflegemutter Mose's, Ramses II. und unter dessen Nachfolger geblieben war; von Memphis aus jagte also wohl dieser Nachfolger, Menephtha, Israel nach, von hier aus konnte er auch leicht Israel nach dem Herumlenken im Wadi et Tih einholen, da die Strecke bis zum Scheideweg der gewöhnlichen Hadsch und des Wüstenwegs, auf welchen Israel umlenkte, kaum 10 Stunden und von da bis zum Meer noch 18 Stunden betrug; 2) die zwischen On und Memphis gelegene Ebene am Fuß des Djebel Mokattam, wo das Volk sich sammeln und lagern (Succoth) mochte, wo noch zwei Hügel Tell el Yehûd genannt werden, wo noch ein Felsen des Djebel Mokattam den Namen Mejanat Musa (Warte Mose's) und ein Fels der gegenüberliegenden Bergkette Torrah mit Klosterruinen den Namen Meravad Musa (Verlangen Mose's) führt; auf das Thal, welches hier zwischen diesen zwei Bergketten beginnt, in seinem ersten Drittel Derb el Besatin heißt, dann aber, wo die Hadsch nach der Suezfurth es verläßt und der nördlichen Seite des Dj. Aetahka sich nähert, gegen OSO. abbiegt und als Wady et Tih (Thal der Verirrung) zur schilfbewachsenen Ebene am Meer zwischen der Südseite des Dj. Aetahka und dem nördlichen Fuß des Dj. Goaebe hinabführt; auf einzelne Punkte dieses Thales, a) Bir Odheib (Süßwasser), einen Brunnen, bei welchem die Abbiegung des Thales und der Abfall zum Meere (Etham nach Jablonsky = terminus maris) beginnt, b) Löcher in der nördlichen Felswand, welche an Pih Hachiroth (Mund der Löcher) erinnern, c) die nördliche (Baal Zephon) Lage des Ras Aetahka (hiezu käme noch d) die Schilfvegetation dieses Meeresufers, s. oben); auf das Jenseits des arabischen Ufers, wo gerade gegenüber dem Ras Aetahka die Mosebrunnen, Aijûn Mûsa, quellen und wo auch die Tradition der Araber (wie Niebuhr selbst berichtet) Israel übergehen ließ. Unterstützt wird diese ältere Ansicht durch die Beschaffenheit des Meeres selbst; denn dieses ist hier nicht zu schmal (wie bei

Suez, wo es nur 4000 Schritte beträgt), und nicht zu breit (nur 2²/₃ Stunden *); es ist auch nicht zu tief und das Ufer nicht zu steil zum Hinabsteigen auf den Meeresboden diesseits und zum Hinaufsteigen jenseits, denn der Meeresboden ist nach Ehrenberg's Messungen im Golf von Suez sogar in seiner Mitte nirgends über 50 Klafter (ganz das Gegentheil vom Golf von Aila, s. unten), wohl aber sehr häufig nur 20—12, weiter gegen Suez nur 10, und bei der Stadt nur 2—1 Klafter, der Hafen dicht bei der Stadt hat im Sommer zur Ebbezeit nur 1 Klafter, im Winter bei der Fluth nur 3 Klafter, die Rhede hat in der größten Tiefe nur 8—9 Klafter und unterhalb derselben gegen den Ras Aetahka ist der Meeresboden wieder seichter. Auch entbehrt die Küste im nördlichen Theil des Golfs von Suez aller südlichen Korallenriffe, welche das Terrain steil und gefährlich zum Betreten machen würden. Bei Suez dagegen hätte von den dritthalb Millionen des Volkes Israel der ganze linke Flügel gar kein Wasser vor sich haben können; bei Suez war das Ende des Golfs, das die Hadsch umgeht, so nah, daß ein Verirren gar nicht möglich schien; bei Suez wäre der Durchzug durch die Furth gar nicht so außerordentlich gewesen, daß die Philister, Edomiter, Kananiter und Moabiter erzitterten, als sie davon hörten (2 Mos. 15, 14. 15.), denn die Araber waten bei der Ebbe hier durch und selbst ein Trockenlegen durch Nordostwinde soll hier zuweilen vorkommen; bei Suez können wohl Hunderte durch die Fluth hinweggespült werden, wie sie beinahe Napoleon, als er zu spät sich hineingewagt hatte, das Leben kostete, kaum aber ist zu denken, wie bei dieser schmalen Strecke bei 600 auserlesenen Wagen und was sonst von Wagen in Aegypten war, die Räder abgestoßen werden und von dem ganzen Heer auch gar Keine entrinnen mochten.

Für die neuere Ansicht spricht die Lage von Gosen **) in dreifacher Hinsicht: a) in Hinsicht auf das „Feld Zoan" in Ps. 78, 12. und 43., wornach man schließen wollte, jener Pharao habe damals dort residirt; denn von dort aus wäre es zum Nachjagen, wenn er erst aus dem Wady et Tih herauf die Nachricht vom Verirren hätte erhalten müssen, zu spät geworden. b) In Hinsicht auf die anfänglich erwartete Straße durch das Philisterland, die „am nächsten war" (2 Mos. 13, 17.) und welche bei Heroopolis (wahrscheinlich das unter Aufsicht der Frohnvögte erbaute Raemses) den Canal überschritt. c) In Hinsicht auf das zwischen dem Nil und Suez über die dortigen Berge hin sich erstreckende Waideland Gosens, wo das Zusammenziehen der Stromanwohner von Heliopolis bis Heroopolis hinab am leichtesten erscheint. Allein da mit der 21. Dynastie statt der Thebäischen Könige, zu welchen jene großen Könige der 19. gehört hatten, Könige aus Tanis (Zoan), Bubastis und Sais den Thron bestiegen, so ist leicht begreiflich, wie der gleichzeitige Psalmist von ganz Unterägypten jenen Ausdruck gebrauchen konnte. Sodann, — die Straße durch der Philister'Land war auch aus der Ebene zwischen Heliopolis und Memphis „die nächste", und führte den Nil und den Wady Tumilat entlang bei Heroopolis über den Canal, indessen die Straße durch die Wüste am Schilfmeer, welche bei Etham das Gebirge durchsetzte, auf Suez gieng und heute noch geht; auch war es ja nicht das Einschlagen dieser Suezstraße (2 Mos. 13, 17. 18.), sondern das „Herumlenken" (14, 2.), nachdem sie bei Etham sich gelagert hatten (13, 20.), was die Aegypter glauben ließ, Israel habe sich verirrt. Endlich wäre ein Zusammen-

---

*) Durch den Paß, der auf der Landzunge des Ras Aetahka in's Meer führt, konnten 20 Personen, und über die Landzunge wenigstens 50 leicht nebeneinander marschiren; rechnet man nun nur 2 Personen auf einen Doppelschritt, so wäre die Colonne 10½ Stunden lang gewesen, bei 3 Personen nur 7 Stunden lang; sie betrug aber in Wirklichkeit nur 3 Stunden, da die Jenseitigen wie die noch Diesseitigen nicht mehr in Colonne standen; die Zeit reichte also auch mehr als genug, bis die Aegypter um die Morgenwache ihnen nachgefolgt waren.

**) Auch für den Uebergang bei Suez wollte man schon zwei Lokalbenennungen anführen: eine Sandanhäufung in der Mitte des dortigen Meeres soll „Judeninsel" genannt werden, und selbst die Furth hörte Robinson einmal „Derb el Yehûd" benennen.

ziehen auf den Bergen zwischen Nil und Suez wenigstens nach der heutigen Beschaffenheit des Terrains, das nicht einen einzigen Brunnen auf jenen Höhen besitzt, und selbst die Kameelkarawanen, welche von Kahira aus diesen Weg einschlagen, zuweilen in Noth bringt, für ein Volk von dritthalb Millionen Menschen ohne Wunder, wovon aber hier Nichts erzählt wird, kaum ausführbar gewesen. Man hat allerdings auch schon geltend gemacht, daß damals der Wasserspiegel des rothen Meeres höher gelegen sey, als heutzutage; allein 1) entbehren wir darüber noch aller sicheren Spuren, und 2) konnte es jedenfalls nur Weniges betragen, da das Thal der Bitterseen eben auch das Thal des von Raemses II. (also vielleicht auch wie die zwei den Canal beherrschenden Städte Pithom und Raemses durch die Hand der Juden) gegrabenen Canals war. Die der Geschichte angehörigen Veränderungen der Landenge von Suez gehen nicht vom rothen Meer, sondern von den allmähligen Anschwemmungen durch das Mittelmeer aus, betreffen also auch nur diese Seite; die Umgestaltungen von Wasser und Land nach der südlichen Seite liegen über alle Geschichtsforschung hinaus.

III. Daß die Kenntniß des rothen Meeres unter Griechen und Römern, selbst unter den anwohnenden Völkerschaften eine sehr sparsame, zum Theil ganz irrige war trotz der früheren, namentlich in den ältesten Zeiten starken Beschiffung, hat uns das Bisherige bereits gezeigt. Daß die tausendjähr. Unterbrechung des Verkehrs zwischen Abendland und Morgenland, welche der Islam gebracht, eher noch rückwärts als vorwärts darin brachte, liegt nahe. Die erste auf astronomische Punkte verzeichnete Karte des rothen Meeres entwarf Niebuhr im Jahr 1763; er beschiffte selbst die ganze Ostküste von Suez bis Bab el Mandeb; aber die Westküste blieb ihm von Kosseir bis zum 21° Br. unbekannt, von da ab bis Bab el Mandeb lernte er sie aus Manuscriptkarten englischer, französischer und holländischer Schiffer kennen; den Golf von Suez hatte er selbst bereist und verzeichnet; der Golf von Aila blieb ihm ganz unbekannt und er zeichnete ihn um die Hälfte zu kurz. Kapitän Holford, im Jahr 1772, war der erste Schiffer, welcher direkt von Calcutta nach Suez fuhr und so die direkte Depeschenlieferung von Ostindien nach England über Suez in's Leben rief. Der Einfall Napoleons in Aegypten und die dadurch veranlaßte Landung der Engländer in Kosseir 1801 trug auch die Frucht einer schönen Karte des rothen Meeres vom Commodore Sir Home Popham. Doch noch auf den im Jahr 1810 veröffentlichten Karten des Lord Valentia hatte der Golf von Aila seine fabelhaften einer alten türkischen Karte nachgezeichneten zwei Hörner von Aila und von Akaba, wozu vielleicht eine Verwechslung und Ueberschätzung der kleinen Bucht bei Mukna Anlaß gegeben. Die Halbinsel des Sinai und der Golf von Aila blieben von jeder Expedition unberührt; Seetzen mußte 19 Stunden von Akaba umkehren im Jahr 1809; erst Rüppell im Jahr 1819 gelang es, dahin vorzudringen, und erst die Expedition, welche die ostindische Compagnie im Jahr 1829—1833 zur Einrichtung einer Dampfschifffahrt dem Commodore Moresby und den Schiffslieutenants Carleß und Wellsted anvertraute, führte zu einer so gründlichen Untersuchung der Gestade des rothen Meeres, daß wir nun auf der Moresbyschen Karte und den hienach gearbeiteten von Kiepert rc. rc, ein richtiges Bild des rothen Meeres und die genaue Kenntniß seiner geographischen und physischen Verhältnisse erhalten haben. Im Einzelnen verdanken wir außer den Genannten unsre Nachrichten noch besonders Burkhardt, Ehrenberg und Fresnel (1838, der jüngste der europäischen Küstenschiffer auf dem rothen Meere).

Das rothe Meer erstreckt sich von Nordwest nach Südost in einer Ausdehnung von 18 Grad (Bab el Mandeb liegt unter 12° 42′ 20″ nördl. Br.; Suez eine halbe Std. unterhalb, das Ende seines Golfs eine halbe Std. oberhalb von 30° nördl. Br.; Aila 29° 30′ 58″ nördl. Br.), also von 270 geogr. Meilen; Suez liegt genau unter 30° östl. Länge von Paris, Aila unter 32° 40′ 30″, Bab el Mandeb unter 41°; die Breite des rothen Meeres beträgt bei Bab el Mandeb nur 6 Stunden (rechnet man die große Sandbank ein, 14 Stunden); von hier treten die Ufer immer weiter auseinander bis zu

einer Distanz von 80 Stunden (bei Massowa unter 16 ° n. Br.); unter 20 ° n. Br. verengt es sich wieder etwas und behält bis zur Spaltung in den Golf von Suez und den von Aila eine mittlere Breite von etwa 50 Stunden. Die Spaltung in die beiden Golfe beim Ras Mohammed fällt unter 27 ° 44′ n. Br. und 32 ° östl. Länge von Par. Der Golf von Aila ist $^1/_2$ Grad kürzer, denn der von Suez, jener ist nur 53—54, dieser 68—69 Stunden lang.

Schon dieser Gestalt nach gibt sich das rothe Meer als ein gewaltiger Erdspalt zu erkennen, mehr noch als das Mittelmeer, dessen Mündung in den atlantischen Ocean der Mündung des rothen Meeres in den indischen Ocean auffallend entspricht nach physischen und geschichtlichen Verhältnissen. Vergegenwärtigt man sich dazu die Ufer des rothen Meeres, welche gleich steilen, nur immer wieder von Wady's durchbrochenen Wänden zu Plateau's von sogar 4—5000′ Höhe und zu Spitzen von sogar 7—10,000′ Höhe (Sinaigebirge) ansteigen, so erscheint die Spaltung desto großartiger. Dem entsprechen aber auch die geologischen und klimatischen Verhältnisse. Die vulkanische Beschaffenheit der Gestade von Aden bis Medina (am stärksten im Süden auf den vielen kleinen erloschenen Inselvulkanen der Straße von Bab el Mandeb); der tiefe Einriß des Meeres an dieser Ostseite, insbesondere des ailanitischen Golfs (noch bei 1800′ Tiefe kein Grund zu finden und selbst am Nordende nahe der Insel Pharaun vor Aila erst bei 1200′ Tiefe), während der Golf von Suez (s. oben) dagegen seicht erscheint; die Hebung der ganzen Hedschaskette auf arabischer Seite, bestehend aus Urgebirgsmassen von Gneiß und Porphyren, an die sich Sandsteinformation und Gypshügel anlehnen; der massenhaft gehobene Granitstock des Sinai, mit seinen eingesprengten Porphyrgängen nach der östlichen Seite und ganzen Porphyrlagern auf der westlichen; die Kalksteinkette der Gebirge des afrikanischen Ufers (wenigstens der nördlichen am Golf von Suez); die Abdachung des Sinaigebirgstockes nach Norden in Sandwüste; endlich die Höhe über dem Wasserspiegel, bis zu welcher sich noch die bis zum Golf von Suez herauf (nicht weiter s. oben) reichenden (und mit jenen submarinen Wiesenfluren abwechselnden) Korallenbänke erheben (südlich vom 26 ° n. Br. nur 12—15 Fuß über dem Meeresspiegel, nördlich davon sogar 30—40 F.); das Alles zeigt, daß einst eine plutonische Gewalt wirksam war, welche im Norden die Gebirgsmassen glockenartig emporhob, ohne daß ein Ausbruch stattfand (daher hier vulkanische Spuren beinahe ganz fehlen), im Süden in Vulkanöffnungen sich Luft machte und darum die gehobenen Massen wieder mehr zurücksinken ließ, die ganze Erdrinde des afrikanisch-arabischen Continents aber zum Bersten brachte und als im Süden nach den vulkanischen Ausbrüchen die Oberfläche wieder einsank, die Wasser des indischen Oceans nun in die entstandene Erdspalte hereinströmen ließ *). Was Wunder darum auch, daß hier die jähesten und furchtbarsten Stürme hausen, daß die einheimischen Schiffer**) heute noch nur nothgedrungen über die Küsten sich hinauswagen, daß einst Josaphats Flotte noch im Hafen von Ezeongeber zerbrochen werden konnte (der ailanitische Golf ist die gefährlichste Partie nächst der Straße von Bab el Mandeb, dieser porta afflictionis), daß selbst die Expedition der ostind. Compagnie nach schweren Abenteuern im Jahr 1833 die Segel strich und mit kleinen Surveyor-Barken ihre Arbeit vollendete, daß unsre ganze richtige Kenntniß des rothen Meeres erst 2 Jahrzehente alt ist, und daß dieser Seeweg nach Ostindien noch heutzutage selbst mit Dampfbooten so schwer eingeschlagen wird. Pf. Pressel.

Meer, todtes, s. Palästina.

---

*) Nach einer arabischen Sage entstand das rothe Meer dadurch, daß ein König von Jemen am Ocean einen Berg durchbrechen ließ, um zur Sicherheit seines Landes einen Canal zu ziehen. Durch diesen sey nun das Meer hereingebrochen, eine Menge Städte und Menschen verschlungen (wie die untergegangene Atlantis) und so ein neues Meer gebildet worden.

**) Der außerordentliche Reichthum an Fischen im rothen Meer (vgl. 4 Mos. 11, 22.) und die Wallfahrten nach dem jenseitigen Mekka sind fast die einzigen Veranlassungen dazu.

Megander (Grosmann), Kaspar, aus Zürich, — der hartnäckige Verfechter des unverfälschten Zwinglianismus und theologische Stimmführer der Berner im Concordienwerk während des ersten Decenniums nach der Berner Reformation. Geboren 1495, nahm er 1518 in Basel die Magisterwürde an, worauf er in seiner Vaterstadt eine Anstellung als Kaplan beim Spital erhielt. Hier stellte er sich von Anfang an in die Reihe der unbedingten Anhänger Zwingli's. Zum Leutpriester an der Predigerkirche vorgerückt, trat er 1524 in die Ehe, und befand sich unter denen, welche 11. April 1525 an Zwinglis Seite vor Rath die Abstellung der Messe und die Abendmahlsfeier nach der ursprünglichen Einsetzung auswirkten. Wir finden ihn sodann auf der Berner Disputation, gegen deren Schluß er nach Gal. 5, 1 ff. über die Standhaftigkeit predigte (abgedruckt in: Die Predigen, so von den frömbden Predikanten u. s. w. Zürich 1528), ohne daß er im Uebrigen bei den Verhandlungen das Wort ergriffen hätte. Er muß einen vortheilhaften Eindruck zurückgelassen haben. Denn schon unterm 12. Febr. 1528 wurde er auf Hallers Betrieb und unter Zwinglis Beirath nebst Rhellican und Dr. Seb. Hofmeister als Professor der Theologie und Prediger nach Bern berufen. (Stürler, Quellen z. Gesch. der Kirchenreform in Bern 86. 262.)

In Bern eröffnete sich für Megander eine einflußreiche Wirksamkeit. Nach Hofmeisters frühzeitigem Abgang kam ihm an theologischer Gelehrsamkeit kein Anderer gleich. Je mehr die wachsenden Beschwerden des Alters sich bei Haller und Kolb geltend machten, ging daher die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten vorzugsweise auf ihn über. Namentlich bei der Landgeistlichkeit stand er in hohem Ansehen. Seine Freunde verehren ihn veluti numen Delphicum, schreibt später Kunz nach Wittenberg. Sein Karakter indeß hatte nichts Gewinnendes. Dem eigenen Geständniß zufolge war er „rauh und von Natur also complexionirt", nach dem Urtheil seiner Freunde ungestüm, in der Leidenschaft oft unklug, nach den Berichten der Gegner nicht frei von herrschsüchtiger Anmaßlichkeit, homo intolerabiliter factuosus. (Rhellican an Zwingli, 13. Dez. 1529. Kunz an Neobulus 2. Febr. 1538.) Ohne die großen Eigenschaften Zwinglis zu besitzen, gelüstete ihn gleichwohl, in Bern diejenige Stellung einzunehmen, welche diesem in Zürich eingeräumt war. Es kann also nicht wundern, daß sich die Beziehungen zu seinen nähern Umgebungen, vorab zum Rathe, nie recht freundlich gestalteten, noch auch, daß seine gesammte Haltung ihn mit der Zeit in stets neue Mißhelligkeiten verwickelte.

Bei der Einrichtung der höhern Bildungsanstalt, auf die es bei seiner Berufung in erster Linie abgesehen war, ließ Megander sich von dem Vorbilde Zürichs leiten. Auch die Phrophezey wurde sehr bald eingeführt. Die anstößige Heftigkeit, mit der er vor dem zweiten Kappeler Feldzuge wohl im Geiste der Zürcher, aber im Widerspruche mit Berns gemäßigter Politik, den Krieg predigte, zog ihm eine zeitweilige Stillstellung im Amte zu (Haller an Bulling. 11. Dezbr. 31; 16. Jan. 32). Vielleicht hat sie beigetragen, daß er neben Bullinger zum obersten Pfarrer an Zwinglis Stelle in Vorschlag kam. In Verbindung mit Hofmeister leitete er dann 1532 zu Zofingen das Gespräch mit den Wiedertäufern (Haller an Bullinger 3. Juni, Juli u. 8. Sept.). Auf der Lausanner Disputation, Oktober 1536, erschien er als Theologe im Gebiete der obrigkeitlichen Abordnung. Desgleichen waren die Lineamente der Kirchenverfassung, welche Mai 1537 der Synode zu Lausanne für die welschen Lande vorgelegt wurden und noch jetzt der Hauptsache nach in Geltung stehen, sein Werk (Ruchat, VI. 149. 409).

Weit höhere, eigentlich kirchengeschichtliche Bedeutung kommt dem consequenten Verhalten Meganders in den Verhandlungen über die Concordie zu. Das mächtige Bern bildete unter äußerst lehrreichen Schwankungen das Centrum des Widerstandes gegen die bucerischen Bemühungen. Megander hinwieder mag füglich als die Seele der bernischen Renitenz betrachtet werden. Erst theilten seine ältern Collegen seine zwinglische Abneigung vollständig. Sie hinderte ihn weder an der Mitwirkung bei der Feststellung der ersten helvetischen Confession in Basel, noch an der Vertretung der angefochtenen Wittenberger Artikel auf einer Synode im Oktober 1536. Als aber Dr. Seb.

Meyer, der Freund der Straßburger, und Peter Kunz, der auf eine Zeit zu Wittenberg studirt hatte, in die durch Hallers und Kolbs Tod entstandenen Lücken eintraten, änderte sich die Lage. Jene beförderten die Union mit den Sächsischen ebenso angelegentlich, als Megander und der nunmehrige oberste Dekan, Erasmus Ritter, ihr entschieden entgegenarbeiteten. Von beiden Seiten entbrannte der Streit mit leidenschaftlicher Heftigkeit. In Colloquien und auf der Kanzel folgten sich Angriffe auf Angriffe. Der Rath, durch die politischen Constellationen bewogen, war gerade jetzt der Concordie nicht ungünstig. Eine von ihm veranlaßte Synode, 31. Mai 1537, der an dreihundert Prediger anwohnten, hatte jedoch kein anderes Resultat, als daß den Parteien ihr ärgerliches Gezänke verwiesen und ihnen Schweigen auferlegt wurde. Schon auf den September wußte hierauf Bucer die Einberufung einer neuen Synode zu erzielen, die ihm Gelegenheit zur Selbstvertheidigung wegen der Retractationen und des veröffentlichten Briefwechsels mit Luther gewähren sollte. Megander, der Sprecher derselben, ließ harte Worte fallen. Dessen ungeachtet erklärte sich die Versammlung zuletzt durch Bucers Rechtfertigung befriedigt. Ueber die Stimmung des Raths ließen dessen Schlußnahmen vollends keinen Zweifel übrig: es solle bei den Beschlüssen der Maisynode sein Bewenden haben; wer sich dagegen verfehle, verwirke sein Amt; von der Stadtgeistlichkeit erwarte man einträchtiges Zusammenwirken; endlich habe Megander seinen — von Bucer und Kunz im Artikel vom Abendmahl verdächtigten Katechismus zu verbessern. S. Art. Bucer, Real-Encykl. II, 420.

Dieser letzte Punkt wurde für Megander, in seinem Rückschlage auch für das Concordienwerk verhängnißvoll. Jener Katechismus, offenbar nach der Vorlage des großen Katechismus Leo Judäs gearbeitet, war 1536 im Druck erschienen. Obwohl nun Megander gegen die erwähnte Weisung keinen Einspruch erhoben hatte, besorgte Bucer die Revision sofort von sich aus. Nicht weniger beeilten sich die Räthe, die bucerische Emendation mit ihrer Approbation zu versehen und sie in ihren Landen für verbindlich zu erklären (6. Nov. 37). Durch dieses rücksichtslose Verfahren tief verletzt, wies Megander die Anerkennung der vorgenommenen Abänderungen, — die übrigens selbst in der Sacramentenlehre den dogmatischen Standpunkt der ersten helvetischen Confession und der Zugeständnisse der letzten Jahre nicht überschritten, — auch dann noch beharrlich von der Hand, als ihm seine Entlassung in Aussicht gestellt wurde. Sie erfolgte noch vor Ende des Jahrs, und der mißbeliebige Mann kehrte nach Zürich zurück, wo man ihn mit dem Archidiakonat und einer Chorherrnstelle am großen Münster zu entschädigen suchte. Von nun an gaben sich die Züricher diejenige Stellung zu den Unionsbestrebungen Bucers, welche anfänglich die Berner behauptet hatten. Luthers Friedensbrief vom 1. Dez. 1537 und die Antwort der reformirten Stände vermochten ihre Mißstimmung um so weniger zu bannen, als Luther bereits im folgenden Jahre das erzielte Ergebniß wieder zu nichte machte. In Bern aber wogte der Katechismushandel noch eine Weile auf und nieder. Sowohl die Art, wie man sich des um die Kirche immerhin wohlverdienten Meganders entledigt hatte, als der kecke Eingriff der Obrigkeit in die Fixirung des Lehrausdrucks riefen eine Opposition hervor, die sich erst durch eine nochmalige, allerdings insignificante Aenderung des revidirten Katechismus beschwichtigen ließ. Müde der ungewohnten Kämpfe lenkte man endlich von 1542 hinweg selber wieder von der lutheranisirenden Richtung ab, steifte sich fester denn je auf den ursprünglichen Zwinglianismus, ja man scheint im Todesjahre Meganders (er starb 18. August 1545) sogar die bucerischen Abwandlungen seines Katechismus völlig beseitigt zu haben.

Schriften. Mit Leo Judä besorgte Megander 1527 die Herausgabe der Annotationen zum I. und II. Buch Moses nach Zwinglis mündlichen Vorträgen, in gleicher Weise 1539 diejenige der Anmerkungen zum Hebräer-, und zum ersten Johannis-Briefe. Außerdem schrieb er kürzere Commentare über die Briefe an die Galater 1533, an die Epheser 1534, an Timotheus und Titus 1535. — S. die Berner Chronik von Stettler. Zehender, Kirchengeschichte (Manuskript). Kirchhofer, Haller und Myconius.

Besonders: Hundeshagen, Konflikte, Kap. 2. Auch mein Aufsatz: Der Berner Katechismus, in der Kirche der Gegenwart, Zürich 1850, 319 ff. **Güder.**

Megethius, Schüler des Marcion, s. Marcion.

Megiddo, מְגִדּוֹ (מְגִדּוֹן Sach. 12, 11.), LXX *Μαγέδδω*; Joseph. *Μαγεδδω* und *Μαγεδδών* Archaeol. 8, 2.; 9, 5.) Vulg. Mageddo; Offenb. 16, 16. *Ἀρμαγεδδών* = Stadt Megiddo *), war eine kananitische Königsstadt (Jos. 12, 21.), welche dem Stamm Manasse zugetheilt wurde, obwohl sie im Gebiet von Isaschar lag (Jos. 17, 11.), aber nach Josua's Tod noch in den Händen der Kananiter war (Richt. 1, 27.). Salomo hatte hier (1 Kön. 4, 12.) einen seiner 12 Amtleute, welche je einen Monat ihn und sein Haus versorgen sollten, da die angrenzende Ebene Jesreel zu den herrlichsten Fruchtgauen Palästina's gehörte; Salomo ließ sie darum gleich andern, darin er Kornhäuser und Militär hatte, befestigen (1 Kön. 9, 19). In Megiddo starb der auf den Tod verwundete Ahasja von Juda, da er vor Jehu von Jesreel aus heimwärts fliehen wollte (2 Kön. 9, 27.); hier starb **) auch Josia in der Schlacht gegen Necho (2 Kön. 23, 29.). Von der Stadt trug den Namen Megiddo auch der Bach (Richt. 5, 19.) in der Nähe und die Umgebung des Thals (2 Chron. 35, 22.). Da zu der Zeit des Hieronymus die Lage des alten Megiddo schon völlig vergessen war, so dürfte sie wohl heutzutage kaum mehr mit Gewißheit zu ermitteln seyn. Seit Reland sucht man sie auf der Südseite des Thales Jesreel am Nordabhang des Karmel, und identificirt das alte Megiddo mit dem römischen campus legionis; Groß unterstützt (Stud. und Krit. 1845 I. 252 f.) diese Ansicht durch die Bemerkung, Megiddo bedeute einen Ort, wo sich Schaaren aufhalten. Uns scheint diese Etymologie zweifelhaft; und wäre dem auch so, so wäre, wie auch Ritter zu bedenken gibt (vrgl. Erdkunde von Palästina rc. Bd. III. Abth. 1. S. 699 f.), damit noch nicht bewiesen, daß es gerade das Standlager der römischen Truppen gewesen sey, wo Megiddo zuvor lag, da mehrere Punkte des Thales Jesreel zu verschiedenen Zeiten zu Standlagern dienten (so fand Maundrell im Jahr 1697 ganz in der Nähe das der Araber und neuerlich Dr. Barth wieder an einer etwas veränderten Stelle das Zeltlager der Beni Amer, nach welchen heutzutage die ganze Ebene Jesreel den Namen trägt). Seit unsre neueren Reisenden den Abhang des Karmel nach dem Thal Jesreel und den Karmelpaß, über welchen die große Karawanenstraße von Lydda nach Damaskus führt, kennen gelernt haben, vereinigt sich die meiste Wahrscheinlichkeit auf die Gegend, in welcher das heutige El Lejjun (nach Robinson) oder Ledjûn (nach Barth) liegt, etwa eine halbe Stunde unterhalb jenes Karmelpasses, so daß der feste Ort einst Beides, den Paß und die Ebene Jesreel, beherrschen mußte,

*) Rosellini monum. stor. IV, p. 158. glaubt auf einem ägypt. der Zeit des Sesonchis angehörigen Denkmal in Magdo oder Makdo den Namen dieser Stadt zu erkennen.

**) Nach 2 Chron. 35, 33. ff. ward Josia hier nur tödtlich verwundet und starb darauf in Jerusalem; wogegen Sach. 12, 11. mit 2 Kön. 23, 29. übereinzustimmen scheint.

Da auch Herodot (2, 159) diese Begebenheit zu erzählen scheint, aber *Μάγδολον* als Schauplatz angibt, wollten Harenberg (bibl. Brem. VI. 281 f.) und Rosenmüller (Alterth. II. II. 99.) im hebr. Text מגדול statt מגדו lesen. Wie wenig Grund aber vorhanden sey, den hebr. Text nach Herodot zu verbessern, zeigt gerade auch diese Stelle; denn ist es schon unwahrscheinlich, daß der Verf. der zwei Bücher der Könige denselben Irrthum sich hätte zu Schulden kommen lassen, wie der Verf. der Chronica, so spricht die Geographie augenscheinlich dagegen; oder wie stimmt die Angabe des Chronisten עֵמֶק מְגִדּוֹ zu dem Terrain des ägypt. Migdol? und wie viel natürlicher erscheint die Annahme, daß Necho auf dem Zug gegen Circesium seine Truppen bei Acco ausschiffte und Josia, um ihm den Durchzug durch sein Land zu wehren, bei Megiddo sich ihm entgegenstellte, als daß Josia bis nach dem ägypt. Migdol hinab ihm entgegengezogen sey! Ebenso unstatthaft ist die Vermuthung von Michaelis (Suppl. p. 339), daß מְגִדּוֹ entstanden sey aus מֵי Wasser und גְּדוֹ = dem palus Cendevia des Plinius (H. Nat. 5. 19.; 36, 26.), aus welchem der Belus am Ufer des Karmel entspringt, daß also Megiddo nicht beim Kison zu suchen sey.

übrigens noch innerhalb des Seitenthales, aus dessen Felsenschlucht ein im Frühjahr 5—6 Fuß breit anschwellender Bach zum Kison hinabeilt. Ruinen, welche hier v. Wildenbruch und Wolcott noch vorfanden, die Ueberreste einer Römerstraße und die Aehnlichkeit des Namens campus legionis mit Ledjûn machen allerdings diese Identität, welche Robinson zuerst aussprach, sehr wahrscheinlich; daß es aber auch die Stätte des alten Megiddo gewesen sey, damit scheint wohl die Erzählung von der Flucht des Ahasja und die Begegnung des Josia wider Necho zu stimmen, doch bleibt hier immer ein Spielraum, den wohl auch nicht (wie Ritter hofft) noch genauere Lokalaufnahmen und Distanzenvermessungen weiter begrenzen werden; eben damit bleibt auch in der Schwebe die Frage über das Verhältniß von Hadad Rimmon (s. d. Art.) und dem späteren Maximianopolis, worüber sich vorzüglich Robinson [Pal. III, S. 412—415] und v. Raumer [Pal. 3. Aufl. S. 402 f.] gegenüberstehen. Für die Beschränkung vollends der „Wasser Megiddo" auf jenen Seitenbach scheint doch bei dem kleinen Terrain und Wasserzufluß die Schilderung der Deboraschlacht zu großartig und die heutige arabische Benennung des Kison als Nahr em Mechatta zu verwandt mit Megiddo. Ueber die strategische Bedeutung der ganzen Ebene Megiddo vrgl. den Art. Jesreel. Nach Offenb. 16, 16; 19, 19. soll hier auch die Schlacht gegen den Antichrist bevorstehen. **Pf. Pressel.**

Meil, s. Hoherpriester und Kleider, heilige, der Hebräer.

Meile, mille passus (daher die gewöhnliche Bezeichnung: M. P.) milliare, *μίλιον*, ist das bekannte römische Meilenmaß von 1000 römischen (Doppel-) Schritten oder 5000 römischen Fußen, was so ziemlich acht griechischen Stadien (Polyb. 3, 39, 8; 34, 11, 8; Strab. 7 p. 497; Plin. H. N. 2, 23) oder 1/5 geograph. Meile gleichkommt, genauer 4548,61 pariser Fuß oder 1/75 Grad des Aequators ausmacht. Mit der römischen Weltherrschaft kam das Maß und sein Name auch nach Palästina, wird indessen in der Bibel nur Matth. 5, 41. erwähnt, häufiger aber im Talmud (מיל), der die Meile, wie es auch bei weniger genauen römischen Schriftstellern sich findet, bloß auf 7½ Stadien berechnet (Baba mezia fol. 31, 1. vgl. *Buxtorf*, lexic. chald. et talm. p. 1197 sq.). Wie überall im Römerreiche, so wurden in der Kaiserzeit auch in Palästina die Entfernungen auf den Heerstraßen durch Meilensteine (milliaria, lapides, *σημεια, στύλοι*) angezeigt und auf denselben die Entfernungen der Städte von einander angegeben, wonach auch die Distanzangaben im Onomastikon des Eusebius und Hieronymus wie in den ältesten Itinerarien sich richten. Alte Meilensteine finden sich noch heute einige im heiligen Lande (Robinson, Palästina III, S. 693). Eine Meile oder 2000 jüdische Ellen war nach der einen Angabe die am Sabbath zu gehen erlaubte Strecke s. Apgsch. 1, 12. u. dazu Oecumenius.

Vgl. Reland, Paläst. S. 341, 396 ff. Böckh, metrolog. Unters. S. 196. Winer, R.W. u. Zell in Pauly's Realenc., Bd. V, S. 19 f. **Rüetschi.**

Meineid, s. Eid.

Meinwerk. Der Name wird in Urkunden seiner Zeit geschrieben Meginwerk, Meginwarc, Meginwarcus, Meinwerk, Meginwarchus, Mechinwerchus. Er ist der Sohn eines Grafen der diocesis Traiectensis Namens Imed oder Immeth, und einer vornehmen Sächsin Namens Athela, einer Frau von so entsetzlichem Karakter und Wandel, daß sie treffend schon die deutsche Medea genannt wurde. Väterlicherseits war er verwandt mit Königin Mathilde, mütterlicherseits mit Otto I. (Widukind III, 69). Während sein älterer Bruder Thiederich zum gräflichen Erben bestimmt war, sollte Meinwerk zu Halberstadt die geistliche Bildung empfangen. Er setzte seine Studien dann in Hildesheim fort, wo der Sohn des Herzog Heinrich von Bayern, der spätere Kaiser Heinrich II., sein Mitschüler war. Ebenda wurde er auch Kanonikus. Aber schon 1001 findet er sich als königlicher Kapellan auf einer Urkunde Otto's III. Er lebt als solcher am Hofe und wird von seinem Fürsten mit Landgütern beschenkt. Geist, Verwandtschaft und Geschäftstüchtigkeit mochten ihn gleich sehr empfehlen. Und noch inniger scheint sich sein Verhältniß zu Heinrich II. gestaltet zu haben, mit dem er von seiner Jugend her befreundet

war. Er wurde sein unzertrennlicher Vertrauter und Berather für öffentliche und Privatgeschäfte. Sein Einfluß auf Besetzung der wichtigsten Stellen in Kirche und Staat war sehr bedeutend. Auch im Krieg begleitet er seinen Herrn, 1013 ist er mit ihm in Italien. Nach dem Tode des Bischof Ratherius von Paderborn erhält er dessen Stuhl (Ratherius stirbt 6. März 1009). Trotz der Armuth dieser Kirche nimmt er die Stelle an und erweist sich nun eben so eifrig in der Sorge für seine Untergebenen auf diesem Gebiet, wie er vorher schon sich tauglich gezeigt hatte für die Geschäfte der Staatsverwaltung. Er ist eins der Hauptwerkzeuge Heinrich's II., der es liebte, aus den geistlichen Großen des Reichs seine Beamten, Minister, Gesandte und Feldherrn zu nehmen und sich zugleich der Kirchengüter ungescheut zu bedienen, so daß keineswegs auf ihn die Auffassung zutrifft, welche ihm als dem Heiligen die kirchliche Legende zu Theil werden ließ. Aber Meinwerk gehörte auch zu denjenigen Bischöfen, die bei aller Hingabe für die weltlichen Zwecke des Königs doch die Interessen ihrer Kirche zu wahren wußten, er that es diesem neuen Pippin an Raub- und Erwerbsucht gleich, aber er bedachte unabläßig mehr das Wohl seiner Kirche als das des Reichs. Sein Verhältniß zum König und andern bedeutenden wie geringeren Personen (sein Biograph hat ihre Namen aufzubewahren gesucht) benützt er insbesondere dazu, seiner Kirche reiche Schenkungen zuzuwenden. Er scheut sich nicht vor einer ewigen Bettelei, der Zweck ist ja so gut, und der Verfasser seiner Vita bricht bei einer solchen Gelegenheit in die Worte aus, deren Form schon die innere Begeisterung verräth: O quantae *dilectionis inditium*, simul et *semel* hec *tribuentis!* O quam sincerae *devotionis servitium*, talia et *similia* accipere *merentis!* Posteritas *dantem* commendet et *accipientem* Per pia vota *patrem* placans his *omnipotentem.* Aber nicht beim Bitten läßt es der Bischof bewenden, auch offenen Diebstahl an seinem König und Freund erlaubt er sich mehrmals und sein Lebensbeschreiber erzählt seine erfinderischen Streiche mit Genuß. Dabei muß man sagen, er ist mit seinem eigenen Gut und Erbe ebenso wenig karg gegen seine Kirche, und bald finden wir hier statt des armen Bischofsstuhls, was er war vor Meinwerk, eins der reichsten Stifter in Deutschland. Besonders im Erbauen neuer Kirchen ist seine Thätigkeit bedeutend; so richtete er die unter seinem Vorgänger abgebrannte Paderborner wieder auf, stellte die Stadtmauer und die bischöfliche Residenz daselbst her, ja sogar nach Jerusalem schickt er einmal, um zu einem solchen Zweck das Maß der Kirche des heiligen Grabes zu nehmen. Ueberhaupt wenn wir seinem anonymen Panegyrikus trauen dürfen, suchte er in der Pünktlichkeit und dem Eifer, womit er sein geistliches Amt, die Sorge für Hebung der speciellsten Mißstände und insbesondere die Privatseelsorge betrieb, seines gleichen. Wie für Stiftung und Beschirmung klösterlicher Anstalten, so ist er für ihre innere Reform thätig. Mag der Anstoß dazu gewesen seyn, welcher er will, jedenfalls erstreckten sich die Wirkungen der cluniacensischen Richtung auch nach Paderborn. Daß Heinrich II. selbst mit Meinwerk in Cluny gewesen, ist eine Fabel, anknüpfend an Weihgeschenke des Kaisers, die man dort sah; sie soll nur die Verbindung Heinrich's mit den Cluniacensern erhärten. „Dreizehn“ Brüder, die von da nach Paderborn übersiedelten, sollten ein hier neu zu errichtendes Kloster bevölkern. 1016 wird die Kirche des h. Benedikt daselbst gebaut, Sigehard, als Einer der Dreizehn, zum Abt ernannt, und 2. Nov. 1031 wird das neu vollendete Kloster Abdinghof geweiht. Es war seine Lieblingsstiftung, hier wollte der Bischof begraben seyn, hier hat er auch 120 Jahre nach seinem Tode seinen Lebensbeschreiber gefunden. Diese Anstalt sollte eine Pflanzstätte des neuen mit den Fremden gekommenen Geistes für die ganze Gegend werden; Kinder seiner Ministerialen und Bürger übergab der Bischof den Brüdern zur Ausbildung. Auch ward 1017 das alte Korvey, wo der Anwachs irdischer Güter die Disciplin untergraben hatte, von ihm reformirt, der von ihm dort eingesetzte Abt Druthmar sollte in diesem Sinne wirken. Nicht unbedeutend war auch unsres Bischofs Wirksamkeit für die Wissenschaften. Unter ihm blühten in Paderborn die Studien auf, seine Schule war von Knaben und Jünglingen besucht; noch später zeigte sich die Nachwirkung seiner Bestrebungen, indem

hier Trivium und Quadrivium und besonders die klassischen Studien unter seinem Verwandten, Bischof Imad, getrieben wurden. Hier bildeten sich Männer, wie Anno von Köln, Friedrich von Münster, und viele andere tüchtige Männer der Kirche. Indeß die Bildung Meinwerk's selbst scheint so gar hoch nicht gewesen zu seyn, wenigstens war er im Latein nicht sehr stark. Der König ließ, um sich für einen seiner Streiche an ihm zu rächen, durch seinen Kapellan in dem bischöflichen Messbuche in den Worten pro famulis et famulabus das fa auskratzen, und richtig betete der hohe Prälat pro mulis et mulabus, war aber über seine Schande dann so ärgerlich, daß er wenigstens den armen Kapellan des Königs prügeln ließ. Es lag nicht bloß in der Verbindlichkeit für seine Leistungen, sondern ohne Zweifel auch in dem Wohlgefallen an seinem Geist und Karakter, daß der König sich nicht selten bei ihm in Paderborn einfand. Er, sammt der frommen, und, wie die kirchliche Sage will, jungfräulich verbliebenen Königin Kunigunde, fand sein Vergnügen am Umgange und an den Arbeiten des Bischofs und unterstützte ihn darin auf's Kräftigste. In der That war derselbe ein Mann von ungewöhnlicher Originalität, von den reinsten Sitten, und neben allem religiösen Ernste und kirchlichem Eifer voll humoristischer Einfälle. Mit der größten Freundlichkeit und Milde, ja wirklicher Gemüthlichkeit, finden sich bei ihm Züge vereinigt von barockstem Eigensinn und wunderlichster Willkühr. Sein Herz ganz hingegeben seinem aufopferungsvollen Berufe, war er nicht frei von Ausbrüchen ungezähmter Leidenschaft und Härte, einem Erbtheil seiner Mutter, die wie er unternehmend und habgierig war, und keine Rücksichten kannte, er keine menschlichen, sie keine göttlichen und menschlichen. Das schied beide auf immer von einander, um so weniger wollte der Sohn von der leiblichen Mutter etwas wissen, als er sich ihr innerlich nicht so unverwandt fühlen mochte. Sein Verfahren würde für einen Heutigen den größten Mangel an Bildung verrathen, damals wurden seine Absonderlichkeiten von den Zeitgenossen und dem Hofe selbst, wie es scheint, mit Bewunderung betrachtet. Ein Karakter, wie der seinige, der so viele Widersprüche in sich vereinigte, schien, was seine Excentricität verschuldet hatte, bald wieder durch die Energie seines auf die heiligsten Zwecke gerichteten Handelns weitaus gut zu machen. — Auch bei dem neuen König Konrad II. suchte er sich später durch seine Dienstbeflißenheit ebenso unentbehrlich zu machen, wie er es bei dessen Vorgänger gewesen war; 1026 war er mit ihm in Italien. Er verstand es, auch dieses Verhältniß für sich und seine Kirche so nutzbringend wie möglich zu gestalten. Sein Tod fällt auf den 5. Juni 1036. Seine Heiligsprechung erfolgte erst 1376. — Man sehe: Monumenta Paderbornensia 1772. Uebersetzt von Micus, Paderborn 1844. G. J. Bessen, Geschichte des Bisth. Paderborn 1820. Hm. Kersenbroch, catal. episcopor. Paderbornens. eorumque vitae quatenus haberi potuerunt, Lemgo 1578. Die Vita, geschrieben zw. 1155 und 60, herausgegeben von Dan. Papebroch in den Actis SS. Antwerpiens. T. I. Junii p. 508—53, aber unzuverläßig, zuletzt von Leibnitz 1707 in SS. RR. Brunsvic. T. I. p. 517—64 und (am besten) von *Pertz*, Mon. Germ. SS. T. XI. p. 104 bis 161, vgl. Giesebrecht, Kaiserzeit II, 86—88, 134 ff. 147. 165. 178. 212. 214. 286.

J. Weizsäcker.

Meisner, Balthasar. Einer aus jenem ansprechenden Theologenkreise der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts, denen unter dem Harnisch der polemischen Schultheologie noch für die Bedürfnisse der Kirche das Herz schlug. Er war geboren 1587, studirte in Wittenberg, Gießen, Straßburg, Tübingen, den damaligen Hauptsitzen orthodoxer Theologie und erhielt durch Begünstigung seines Freundes, des Oberhofpredigers Hoe, 1613 eine Professur in Wittenberg. Innig befreundet mit B. Mentzer in Gießen und J. Gerhard in Jena war er derjenige dieser Trias, welcher vorzugsweise die Mängel der damaligen Kirche erkannte und zu deren Abhülfe wirksam zu seyn suchte. Ein merkwürdiges Zeugniß hiefür gibt eine von ihm seinen Zuhörern in die Feder dictirte Skizze über diese Mängel, welche Frankfurt 1679 anonym unter dem Titel erschien: B. Meisneri pia desideria paulo ante beatum obitum ab ipso manifestata.

Die wichtigsten Stücke daraus werden angeführt in Tholucks Wittenberger Theologen S. 96.

Literarisch bekannt wurde er namentlich durch sein im Alter von 24 Jahren geschriebenes, vielgelesenes Werk: philosophia sobria, Gießen 1611, als deren Inbegriff — gegenüber den rationalen Prätensionen reformirter Logik und Helmstädtischer Aristoteliker — angesehen werden darf, was Meisner in seiner Standrede auf Hutter der Wittenbergischen Jugend zuruft: philosophandum est, sed ne quid nimis; philosophandum est, sed non solum; philosophandum est, sed recte sed sobrie et submisse. Eine kurze Karakteristik dieses Werkes in Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik I. S. 199. In einen gehässigen Streit wurde Meisner durch dasselbe mit dem Repräsentanten des Helmstädtischen Aristotelismus Cornelius Martin verwickelt, worüber s. Henke's Calixt, I. S. 258. Der Verdienste dieses Theologen um das Naturrecht ist neuerlich anerkennend gedacht worden in Kaltenborn, die Vorläufer des Grotius auf dem Gebiete des ius naturae gentium. 1848 S. 220.

Der reichbegabte Mann wurde bereits im 40. Jahre ein Opfer des Studieneifers, dessen Uebermaß man schon am Jüngling beklagt hatte; er starb den 29. Dezbr. 1626.

Mit besonderer Theilnahme ist das Gedächtniß Meisners wieder hervorgerufen und mehrfaches Zeugniß für seine praktisch christliche Gesinnung beigebracht worden in des Unterzeichneten „Wittenberger Theologen“ 1852. Ein reicheres Material hiefür gewährten die 4 Foliobände des Meisner'schen Briefwechsels in der Hamburger Stadtbibliothek, aus denen früher G. Arnold für seine Kirchengeschichte einige interessante Beiträge entnommen hatte. **A. Tholuck.**

Melanchthon, Philipp, nach seinem deutschen Familiennamen Schwarzerd, wurde geboren 16. Febr. 1497 in Bretten in der Unterpfalz (Großherzogthum Baden) von ehrbaren, frommen und nicht unbemittelten Eltern; sein Vater durch seine Kunst als Waffenschmied berühmt und in seinem Privatleben wegen seines rechtlichen, gewissenhaften, wahrheitsliebenden, menschenfreundlichen und strengreligiösen Karakters geschätzt, seine Mutter als eine kluge, sparsame und dabei wohlthätige Hausfrau gelobt. Den ersten Unterricht erhielt Melanchthon in der Stadtschule, dann im Hause seines Großvaters Reuter durch einen besonderen Hauslehrer Johann Unger, welcher, wie Melanchthon selbst rühmt, durch seine väterliche Liebe den Knaben an sich fesselte, und durch seine exacte grammat. Methode seinem Schüler bereits die Richtung auf ein gründlicheres Studium der Philologie hin gab. Nachdem Melanchthon schon hier durch seine hervorragenden Geistesgaben, durch seine Fortschritte, wie durch seine liebenswürdige Persönlichkeit die Augen auf sich gezogen, kam er in Folge des Todes seines Vaters und Großvaters im Herbste 1507 auf die lateinische Schule nach Pforzheim in das Haus seiner Großmutter Elisabeth, Schwester des großen Reuchlin, und in den Unterricht des Rektor Georg Simler von Wimpfen, von welchem er es rühmt, in die griechischen und lateinischen Dichter und in die purior Philosophia (d. h. die ursprüngliche aristotelische Philosophie) eingeführt worden zu seyn. Von noch größerer Wichtigkeit aber für ihn war die innige Verbindung, in die er hier mit Reuchlin, dem Hauptträger des damals neu aufblühenden Humanismus kam, welcher dem wissenschaftlichen Streben des talentvollen Knaben einen mächtigen Anstoß gab, und ihm auch durch die nach damaliger Sitte vollzogene Veränderung seines Familiennamens in den griechischen Namen: Melanchthon (den übrigens Melanchthon selbst später in Melanthon umsetzte, cf. darüber Corpus Reformat. ed. Bretschneider 1. Bd. CXXXI) gleichsam die Taufe der Gelehrsamkeit ertheilte. Reuchlins und Simlers Rathe folgend bezog er noch nicht 13 Jahre alt die Universität Heidelberg Okt. 1509, wo er zwar im Hause des Prof. Pallas Spangel freundliche Pflege und mancherlei geistige Anregung empfing, im Uebrigen aber mehr auf das Privatstudium angewiesen war, weil öffentlich nichts als die garrula dialectica et particula physices vorgetragen wurde (cf. Corp. Ref. IV. Bd. p. 715). Vor allem war es die Grammatik, Rhetorik und Dialektik, in welche er sich hineinarbeitete, mit der Selbstbe-

lehrung bereits den Unterricht mancher jungen Freunde verbindend. Im Laufe des Jahres 1511, seinem 15. Lebensjahre, bestund er mit Ehren das Baccalaureatsexamen; als er aber nach fortgesetztem eifrigem Studium der scholastischen Philosophie im folgenden Jahre um die Magisterwürde sich bewarb, wurde er, zwar unter Anerkennung seiner Tüchtigkeit, wegen zu großer Jugend abgewiesen. Diese Abweisung, deren Heilsamkeit er aber später wohl erkannte, jedoch auch die Ungesundheit des Klima's (cf. *Camerarius* vita Mel. ed Strobel p. 13) veranlaßte ihn, nach Tübingen überzusiedeln, wo er am 17. Sept. 1512 immatriculirt wurde. Auf dieser Universität, auf welcher unter den Fesseln des alten Schlendrians sich bereits ein freierer und besserer Geist wissenschaftlichen Lebens, namentlich im Gebiete der humaniora zu regen begann (cf. Heyd, Melanchthon und die Universität Tübingen S. 11), verfolgte Melanchthon mit großem Fleiß und Interesse unter Brassicanus und Bebel die humanistischen Studien, die philosophischen theilweise noch unter Simler, jetzt Prof. liberal. artium in Tübingen, später Prof. d. Jurisprudenz, weiter unter Franz v. Stade, mit welchem er nachher den gemeinschaftlichen Plan in's Auge faßte τὴν γνησίαν φιλοσοφίαν instaurare, d. h. den reinen Aristoteles herzustellen zunächst durch eine neue Ausgabe seiner Werke, was jedoch nicht zur Ausführung kam (Corp. Ref. I. p. 26). Sein wissensdurstiger Geist griff aber auch nach andern Fächern der Wissenschaft, wie Jurisprudenz, Mathematik, Astronomie, ja sogar der Medicin (cf. Heerbrand in d. oratio funebris über Melanchthon). Nachdem er im 17. Jahre den philosophischen Cursus vollendet und im Jahr 1514 mit Auszeichnung die Magisterwürde gewonnen, wendete er sich dem Studium der Theologie zu aus eigener Neigung wie nach dem Wunsche seiner Eltern (Camerar. *Strobel* p. 16). Es war aber dies natürlich keine andere als die damalige scholastische Theologie mit ihren leeren Spitzfindigkeiten, über deren unfruchtbaren und abgeschmackten Vortrag er sich später öfters lustig machte, cf. *Vinshemii* Oratio in fun. Mel. C. R. X. p. 191 (der theologus senex, von welchem er erzählt, daß er die Transsubstantiation an die Tafel gemalt, war übrigens nicht, wie man gewöhnlich angibt, Dr. Jak. Lempp, cf. Heyd S. 71). Mehr Gewinn hatte Melanchthon von seinem theologischen Privatstudium, das sich namentlich auf Patristik und Lektüre der hl. Schrift bezog. Dieses Studium, sowie die Anregungen, die er von andern Gleichgesinnten und Mitstrebenden wie Erasmus, Reuchlin, Stöffler, Alber und andern erhielt, überzeugten ihn bereits, daß das wahre biblische Christenthum etwas ganz Anderes sey, als die kirchlich-scholastische Theologie. Daß er aber hier schon sich einen bestimmten positiven Standpunkt gebildet, ist um so weniger anzunehmen, da er nachher wiederholt Luther als seinen geistlichen Vater in der Erkenntniß der evangelischen Wahrheit bekannt hat. Ohnedies hielt Melanchthon in Tübingen, seit er Magister geworden, nur philologische Vorträge, keine theologische, wie denn auch seine literarische Thätigkeit vorzugsweise den Classikern gewidmet war (Ausgabe des Terenz, griechische Grammatik &c.). In dem zwischen seinem väterlichen Freund Reuchlin und den Dominikanermönchen entbrannten Kampfe trat Melanchthon, obwohl im Stillen der Person seines Gönners eifrig dienend und überhaupt in fortgesetztem innigem Verkehr mit ihm lebend, zunächst nicht öffentlich auf und wurde, als er es doch eben zu thun im Begriffe war (C. R. I. 21), in die Interessen einer viel großartigeren Bewegung, welche mit dem Auftreten Luthers begann, hineingezogen. Nachdem er den Ruf nach Ingolstadt auf den Rath Reuchlins abgelehnt, folgte er, von Reuchlin dem Kurfürsten von Sachsen für eine Lehrstelle der griechischen Sprache in Wittenberg empfohlen, diesem Rufe, so schmerzlich ihm die Trennung von seinen Freunden war, um so lieber, je drückender ihm seine Stellung als Leiter der Burs in Tübingen (ergasterium nennt er es) nachgerade wurde (C. R. I. p. 31) und je widriger ihn die von Seiten der scholastischen Partei auf der Universität Tübingen sich gegen die von ihm vertretenen classischen Reformen regende Reaction berührte.

So wichtig nun diese Versetzung Melanchthons nach Wittenberg war, sofern sie ihn erst ganz mit der welthistorischen Bewegung der Reformation verflochten hat, so bedeut-

sam und einflußreich für diesen seinen neuen Wirkungskreis, und den ganzen Karakter seiner reformatorischen Thätigkeit muß uns schon der Entwicklungsgang erscheinen, welchen er bisher durchlaufen hatte, besonders wenn wir ihn vergleichen mit der davon so sehr verschiedenen ersten Entwicklung Luthers bis zum Beginn seines reformatorischen Auftretens. Melanchthon ist nicht unter einem gleichen Drucke einer schweren und harten äußeren Lage aufgewachsen wie Luther, sondern erfreute sich im Ganzen einer glücklichen Kindheit, und fand für seine Lernbegierde frühzeitig und ohne Schwierigkeit die reichlichste Nahrung, während Luther sie sich nur mit großer Mühe und dazu noch unvollkommen zu erringen vermochte. Auch in dem Gegenstande der wissenschaftlichen Studien beider Jünglinge zeigt sich ein merkwürdiger Unterschied darin, daß zwar beide mit Ernst der scholastischen Philosophie sich zuwendeten, nnd beide sich gleich sehr durch ihre Unfruchtbarkeit zurückgestoßen fühlten, Luther aber viel länger in dem Gestrüppe derselben sich abarbeitete, und sogar noch als Magister über Aristoteles nach der alten Weise las, während Melanchthon alsbald den reinen ursprünglichen Aristoteles dem scholastischen vorzog und dann nach erlangter Magisterwürde weit mehr die Classiker zum Gegenstand seines Studiums und seiner Vorträge machte. Aber auch die Art und das Interesse ihres theologischen Studiums ist karakteristisch verschieden. Melanchthon entschied sich für dieses Fachstudium allerdings auch, wie schon bemerkt, aus innerem Interesse und zugleich den Wunsch seiner Eltern erfüllend, er verfolgte es aber, da er schon zuvor von der humanistisch-reformatorischen Bewegung seiner Zeit mitergriffen war, so, daß er von dieser aus auch zur Reinigung der Theologie zu wirken suchte, Luther aber durch eine erschütternde persönliche Erfahrung und die Unruhe und Angst seines Gewissens aus dem Studium der Rechtswissenschaft, dem er sich zugewendet hatte, hinweg in das Studium der Theologie hineingerissen, vertauschte zugleich das Universitätsleben mit dem Kloster, und seine reformatorische Erkenntniß war nun die Frucht nicht sowohl, wenigstens nicht zuerst von seinem theologischen Studium, sondern von den schwersten persönlichen inneren Kämpfen. Melanchthons Jugend dagegen floß ohne solche schwere Kämpfe in einem zwar vielbewegten und vielbeschäftigten, aber auch genußreichen und ehrenvollen Leben im Umgang mit gebildeten und bedeutenden Männern hin. Aus dieser Schule trat er daher auf den reformatorischen Schauplatz als ein vielseitig *wissenschaftlich* gebildeter Mann und als ein Mann, dessen natürliche Scheu vor allem extremen und schroffen Treiben sich unter dem Einflusse seiner Studien und seines vielfachen Verkehrs mit der Welt zu dem Grundsatze oder wenigstens der Gewöhnung befestigt hatte, nicht rücksichtslos das Höchste und Vollkommenste durchsetzen, sondern das Bessere und Mögliche unter den gegebenen Verhältnissen anstreben zu wollen. Luther aber ist aus seinem Kloster als ein *religiöser* Heros hervorgetreten, durch den Kampf, in welchem er ferne von der Welt mit seinem Gotte rang, gestählt zum furchtlosen Bekenntniß der gewonnenen lautern Wahrheit und einer unbeugsamen, aller menschlichen Rücksicht trotzbietenden Behauptung ihres göttlichen Rechtes.

Am 25. August 1518 kam Melanchthon, nachdem er eine wiederholte Einladung nach Ingolstadt, sowie eine gleiche nach Leipzig abgelehnt, in Wittenberg an, wo er schon durch seine Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis große Bewunderung erregte, aber auch seine eigenthümliche, durch seinen bisherigen Bildungsgang begründete Stellung zur Reformation, seine Mission, ihr vor allem mit den Gaben der Wissenschaft zu dienen, deutlich erkennen ließ. Mit großem Eifer setzte er das, was er in dieser Rede zugleich als Programm seiner eigenen Thätigkeit ausgesprochen, in's Werk durch Vorlesungen über den Homer und Brief an Titus und mancherlei literarische Arbeiten. Unter dem Eindrucke dieser Thätigkeit und im lebendigen persönlichen Umgang knüpfte sich durch die Erkenntniß des beiderseitigen Werthes und des ergänzenden Verhältnisses ihrer Persönlichkeiten das Band der Freundschaft zwischen Melanchthon und Luther immer fester. Eine besondere Veranlassung zu Besieglung dieses Freundschaftsbundes, aber auch ein Anstoß dazu, dem Studium Melanchthons eine noch entschiedenere Richtung auf die

Theologie zu geben, und ihn der unmittelbar reformatorischen Thätigkeit noch näher zu rücken, war gegeben durch das Leipziger Religionsgespräch vom Jahr 1519, dem zwar Melanchthon, wie er selbst sagt, als otiosus spectator anwohnte, aber nicht ohne mittelbar durch die intellektuelle Unterstützung, welche er dabei Luthern gewährte, auf seinen Gang einzuwirken (cf. C. R. I. p. 82 sq.). Durch einen veröffentlichten Brief über dieses Gespräch an Oecolampadius reizte er den eitlen Dr. Eck zu einem Angriff gegen sich, dem er aber in seiner defensio advers. Eccianam inculpationem (C. R. I. 108 sq.) eine Antwort entgegensetzte, in welcher er besonders das Princip der Autorität der Schrift und die richtigen Grundsätze ihrer Auslegung klar und bündig entwickelt. Eine Belohnung dieser seiner theologischen Thätigkeit, welche auch in fortgesetzten Vorlesungen über neutestamentliche Schriften (Römerbrief. Matthäus) und Forschungen über den paulinischen Lehrbegriff sich darlegte, war die Ertheilung des Baccalaureats der Theologie an ihn, und seine Versetzung an die theologische Fakultät. Bekannt ist, wie er fortan die höchste theologische Auszeichnung, den Titel eines Doktors der Theologie ablehnte; seine auch jetzt noch sehr beherzigenswerthe Worte sind: titulus aliquid oneris habet. Vides meum exemplum; nemo me perpellere potuit, ut illum quamlibet honorificum titulum Doctoris mihi decerni sinerem; nec ego gradus illos parvifacio; sed ideo, quia judico esse magna ornamenta et necessaria Reipublicae, *verecunde petendos* esse et *conferendos* censeo C. R. IV. p. 811. Mitten in diese seine angestrengte Wirksamkeit 18. Aug. 1520 fällt seine Verheirathung mit Katharina Krapp, Tochter des Bürgermeisters zu Wittenberg, zu welcher er jedoch, obwohl kein Verächter des weiblichen Geschlechts (schreibt er doch in einem Brief vom Jahr 1540 vere irascor quibusdam *μισανθρώποις*, qui singulare sapientiae genus esse putant, despicere foeminas et vituperare conjugia C. R. III. 1172), doch ein noch größerer Freund eines ungestörten Studiums, von seinen Freunden eigentlich gezwungen werden mußte, welche dadurch seinen für seine zarte Gesundheit übermäßig angespannten Fleiß zügeln und ihn an Wittenberg desto fester ketten wollten. Doch haben ihn die vortrefflichen Eigenschaften seiner Gattin die Ehe nie bereuen lassen, wenn sie gleich für ihn auch die Quelle mancher sehr schmerzlicher Erfahrungen war. Am Anfang des folgenden Jahres 1521 trat Melanchthon zu Gunsten Luthers, welcher in der zu Rom unter dem Namen Thomas Rhadinus erschienenen Schmähschrift als Zerstörer und Unheilstifter angegriffen und um die gleiche Zeit in den Bann gethan worden war, mit einer Schutzschrift unter dem angenommenen Namen: Didymus Faventinus, gerichtet an die Stände des Reiches, auf, in welcher er nicht nur die Vorwürfe gegen Luther durch die Nachweisung zurückschlägt, wie Luther nur die vom Pabstthum herrührende Mißbräuche und die mit der Schrift streitende menschliche Weisheit, aber nicht die wahre Philosophie und das wahre Christenthum verwerfe, sondern auch geradezu die Stände auffordert, dem Pabste seine tyrannische Gewalt zu nehmen und das Christenthum aus ihr zu erretten. So kühn und energisch hat Melanchthon kaum je wieder für Luthers Sache und gegen das Pabstthum geredet; immerhin war dieser Muth der begeisterten Glaubensfreudigkeit würdig, mit welcher bald nachher Luther auf dem Reichstag zu Worms die Welt in Erstaunen setzte. Während der Abwesenheit Luthers, auf dem Reichstag zu Worms und nachher auf der Wartburg, also fast während eines ganzen Jahres, lag eine doppelte Last der Arbeit auf dem in Wittenberg zurückgebliebenen Melanchthon, und sein Stand wurde noch schwieriger durch die Neuerungen und stürmischen Bewegungen, die in Wittenberg und an andern Orten hervortraten. Zwar der Veränderungen hinsichtlich des Abendmahls, welche durch die Wittenberger Augustinermönche vorgenommen wurden, nahm er sich gegenüber vom kurfürstlichen Hofe kräftig an, wies aber auch die Extravaganzen Karlstadts, welcher sogar der Wissenschaft den Krieg erklärte, ernstlich zurück, allein über die Zwickauer Schwärmer wurde er um so weniger Meister, als sie ihm mit Manchem, was sie redeten und thaten (namentlich der Frage über die Kindertaufe) anfänglich imponirten, und er nicht der Mann des Handelns und eines durchgreifenden Handelns nament-

lich dem Volke gegenüber war (Cam. p. 51), daher die Energie, Beredtsamkeit und praktische Weisheit Luthers in die Mitte treten mußte, um diese Freibeuter der Reformation zum Schweigen zu bringen. Ein seinem Talent entsprechenderes Feld hatte Melanchthon betreten durch die mitten in die ebenberührten Unruhen fallende Herausgabe der ersten evangelischen Dogmatik unter dem Titel loci communes rer. theologicarum, seu Hypotyposes theologicae Dec. 1521. Dieses Werk ging unmittelbar hervor aus Vorlesungen über den Römerbrief, den Melanchthon gewissermaßen als paulinische Dogmatik oder als paulinische Philosophie, wie er sich ausdrückte, ansah und enthielt darum auch vorzugsweise eine Entwicklung der anthropologischen und soteriologischen Hauptlehren, welche zugleich wesentlich die durch die Reformation controvers gewordenen bildeten. Karakteristisch ist daher bei diesem Werke und seiner ersten Ausgabe auch vor allem, daß alle die Dogmen, an welchen bisher der scholastische Scharfsinn ganz besonders sich zerarbeitet hatte, wie von Gott, Dreieinigkeit, Schöpfung, Person Christi, weggelassen sind, und die Lehre vom Menschen und seinem Sündenverderben den Anfang bildet; Melanchthon rechtfertigt dies Verfahren selbst mit der Bemerkung: mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus; immo sine magno periculo tentari non possunt — — quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot seculis scholastici theologistae cum in his locis suis (de Div. trinitate, de mysterio incarnationis, de modo incarnationis) versarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, cum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus etc. In der gleichen Weise hatte Melanchthon besonders in der Schrift Didym. Favent. sich dahin ausgesprochen, daß *Christus* nobis propositus est scopus, in quem oculos defigere humana mens feliciter posset; quem scopum cum contemnimus evolaturi ad coelestia fieri non potest, quin erret vagabunda ratio, wie dies bei den Scholastikern der Fall gewesen sey (C. R. I. 304). Indem nun Melanchthon so Alles auf Christus und sein Verdienst abstellen will, ist es begreiflich, daß er sogleich mit der strengsten Lehre von der Sünde und Unfähigkeit des natürlichen Menschen beginnt, und von da aus dann alle und jede Freiheit (externa und interna) läugnet und die Ursache von allem Geschehen einzig und allein in der absoluten göttlichen Prädestination sucht, wobei wohl zu beachten ist, daß er dies thut und thun will auf den Grund der Schrift hin, nicht aus philosophischen Gründen, da vielmehr aus dem Einschleichen der Philosophie das impium de libero arbitrio dogma hergekommen sey und die Verdunklung des Verdienstes Christi. Im Uebrigen sind die christlichen Hauptlehren in einfach biblischpraktischer Weise entwickelt ohne viel Systematisirung, wie es sich bei einem Werke begreifen läßt, das eigentlich mehr productiver Art ist, den Glaubens- und Lehrstoff der neu sich bildenden Kirche erst zu Tage fördert, und insofern mehr den Karakter eines Bekenntnisses als einer Dogmatik an sich trägt (cf. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, 1. Bd. S. 21 ff. und Schwarz, Stud. u. Kritiken 1855 u. 1857). Von den Veränderungen, welche Melanchthon später formell und materiell mit der Schrift vornahm, reden wir im Folgenden und weisen nur noch hier auf den großen Beifall, den das Werk in der Nähe und Ferne fand (Luthers Urtheil: liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus). Die folgenden Jahre waren ausgefüllt mit den Anfängen der in Gemeinschaft mit Luther betriebenen Bibelübersetzung, und mit der Bearbeitung einer Reihe von Commentaren meist über neutestamentliche Schriften, woneben Melanchthon jedoch den philologischen Unterricht nicht aufgab und aufgeben wollte, trotz Luthers Wunsch, indem er auf die immer noch vorhandene dringende Nothwendigkeit, der Theologie ein rechtes Fundament durch gründliche Sprachbildung zu geben, mit Nachdruck hinwies, C. R. I. p. 576. Zur Erholung von diesen anstrengenden Arbeiten unternahm er 1524 in Gemeinschaft mit seinen Collegen Wilhelm Nesen und seinem theuern Freunde Camerarius (s. d. Art.) eine Reise über Leipzig, Frankfurt, zunächst in seine Vaterstadt Bretten zu den Seinigen, während seine Gefährten weiter zu Erasmus nach Basel zogen. Während seines Aufenthalts in Süddeutschland bemühte sich der päbstliche Legat Campegius, ihn zum Abfall von der

lutherischen Lehre zu verlocken, was er sehr entschieden zurückwies, seine mündliche Erklärung bekräftigend durch eine kurze Uebersicht der lutherischen Lehre, summa doctrinae Lutheri C. R. I. p. 657. Dagegen ließ er sich in den Streit des Erasmus mit Luther über die Freiheit, in welchem Erasmus ihn auf seine Seite zu ziehen suchte, nicht unmittelbar ein; obwohl ihm die Erörterung dieser Frage sehr wichtig erschien C. R. I. p. 674, so war er doch über die Art, wie dieselbe am Ende von beiden Theilen geführt wurde, gar nicht erfreut. Den Ruf, welchen er am Ende des Jahres 1524 nach Nürnberg als Rektor der Schule erhielt, lehnte er trotz dessen, daß er mit seiner äußern Lage in Wittenberg nicht sehr zufrieden war, und auch seine leidende Gesundheit ihn eine Aenderung wünschen ließ, ab. Vielen Kummer bereiteten ihm auch die seit 1524 sich immer weiter ausbreitenden, und in die größten Greuel sich verirrenden Bauernunruhen. Das Gutachten, welches er auf Verlangen des Kurfürsten von der Pfalz über die zwölf Artikel der Bauern abgab (Mai 1825), war in einem so streng abweisenden, ja herben Tone abgefaßt, daß man es nicht mit dem sonst so milden Geiste Melanchthons reimen könnte, bedächte man nicht, wie sehr es ihm daran liegen mußte, nicht die reine Sache der Reformation mit diesen Greueln und Ausschweifungen verwechseln zu lassen, wozu ja die katholischen Gegner nur zu geneigt waren; ohnedies drohten auch damals der evangelischen Sache noch manche andere politische Gefahren. Die Verbesserung seiner Stellung und äußern Lage durch die im Jan. 1526 erfolgte Uebertragung einer theologischen Professur und die damit verbundene Erhöhung seiner Besoldung war ihm nicht erwünscht, weil er den damit übernommenen Pflichten nicht genügen zu können glaubte trotz des beruhigenden und ermunternden Zuspruchs Luthers und des Kurfürsten selbst. Wie sehr ihm aber gleichwohl der Fortschritt und die Befestigung des Werkes der Reformation am Herzen lag, das bewies er bei der im Jahr 1527 unternommenen Visitation der Kirchen und Schulen in den kurfürstlichen Landen, für welchen Zweck er zunächst beauftragt wurde mit einem Entwurf einer neuen Kirchen-, Lehr- und Schulordnung „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn.“ Das war keine leichte Aufgabe, indem es dabei galt, eine Grundlage der Reform für Lehre und kirchliche Ordnung aufzustellen, ohne daß jedoch dem Scheine einer wirklichen Trennung von der katholischen Kirche Vorschub geleistet wurde; es galt ferner, was insbesondere die Lehre betrifft, mit Vermeidung einer gelehrten und wissenschaftlichen Erörterung und einer direkten Polemik gegen die römischen Irrthümer die reformatorische Grundwahrheit in einer praktisch einfachen und gleichwohl präcisen Form auszusprechen (cf. Mel. ad Camer. Dec. 1527: nihil habet (libellus ille) nisi quandam puerilem κατήχησιν, ut ita dicam, christianae religionis). Mit welchem Geschicke Melanchthon diese Aufgabe löste, das beweist schon die große Zufriedenheit, welche Luther, der die Schrift zur Durchsicht erhielt, darüber aussprach (Luthers Briefe, de Wette III, nr. 906), obwohl er einige Nägel und Spieße gegen das Pabstthum in die ihm gar zu milde Sprache Melanchthons einflocht, während dieser seinerseits hier bereits einige Milderungen seines früher ausgesprochenen schroffen Augustinismus mit einlaufen ließ, die übrigens auch schon in den im Sommer 1527 erschienenen Vorlesungen über den Kolosserbrief enthalten waren (Melanchthon schreibt darüber an Camer. Sept. 1528: quia sine verborum asperitate scripsi, judicant isti homines acuti, me dissentire a Luthero C. R. I, 998. cf. auch den bekannten Brief an Carlowiz Aug. 1548 C. R. VI, p. 881). Ehe jedoch dieser Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum Sachsen im März 1528 herausgegeben wurde, war schon in der Mitte des Jahres 1527 der lateinische Entwurf Melanchthons dazu unter dem Titel: articuli, de quibus egerunt visitatores in regione Saxoniae ohne Melanchthons Vorwissen im Druck erschienen, und erfuhr nicht nur Lob, sondern auch bittern Tadel als zum Pabstthum zurückführend, namentlich durch den bisher mit Luther und Melanchthon sehr befreundeten Joh. Agricola von Eisleben, welcher den in jenen Articuli vorgetragenen Satz, daß die Buße aus der Gesetzespredigt und nicht aus der Glaubenspredigt hergeleitet werde, als unevangelisch und papistisch angriff (s. d. Art.

Agricola). Da es Melanchthon nicht gelang, auf Privatwegen den etwas streitsüchtigen Mann zufrieden zu stellen (C. R. I. p. 915), mußte er auf einer öffentlichen Disputation durch Melanchthon, Luther und Bugenhagen zum Schweigen gebracht werden. Die im Jahr 1528 dann wirklich vollzogene Kirchenvisitation in Thüringen, bei welcher praktisch ein- und durchzugreifen war, verursachte Melanchthon ebenso viel Mühe als Verdruß, wovon er nicht einmal in der Heimath zu Wittenberg sich erholen konnte, weil dort die Pest herrschte, weßwegen die Universität nach Jena verlegt werden mußte, wo Melanchthon mit allerlei literarischen und kirchlichen Angelegenheiten beschäftigt war; das wichtigste davon sind seine beiden Gutachten gegen die Anabaptisten (C. R. I. p. 931 u. 955), bereits die Grundsätze der später gewöhnlichen lutherischen Rechtfertigung der Kindertaufe enthaltend. Das Jahr 1529 ist in der Geschichte der deutschen Reformation überhaupt und im Leben Melanchthons insbesondere bezeichnet durch die beiden Hauptfakta des Reichstages zu Speyer und des Religionsgespräches zu Marburg. Auf den Reichstag zu Speyer mußte Melanchthon seinen Kurfürsten begleiten; die Lage der Evangelischen auf dem Reichstag war nun allerdings sehr bedrohlich und gefahrvoll, Melanchthon aber scheint doch die Sache zu schwarz und ängstlich angesehen zu haben, sonst hätte er nicht seinen Unmuth über das Verfahren der evangelischen Partei, als hätte sie durch ihren Mangel an Nachgiebigkeit und Willfährigkeit die Milderung oder sogar die Zurücknahme der harten Maßregeln des Reichstags verscherzt, in einer kaum zu billigenden Weise aussprechen können; denn die Evangelischen haben in der That gethan, was sie thun mußten, wenn sie ihre Sache nicht verläugnen wollten, und haben mit ihrem energischen Protest mehr erreicht, als mit jeder den Uebermuth der Gegner nur verstärkenden sich selbst ausliefernden Nachgiebigkeit. War man einmal von der Ungerechtigkeit der Forderungen der Gegner überzeugt, womit ja Melanchthon selbst ganz übereinstimmte (non rem improbans Camer. p. 116), so war mit zaghaften Transactionen nichts zu erreichen, sondern nur mit entschiedenem Auftreten; die Apologie, welche Camerarius hier der circumspectio seines Freundes angedeihen läßt, ist daher nicht überzeugend. Nur in einer Beziehung hat sich Melanchthon fest und freimüthig gezeigt, daß er nämlich das Ansinnen des Reichstags an die evangelische Partei, die Bekenner der Schweizerischen Abendmahlslehre zu verdammen, nicht nur für seine Person mißbilligte, weil sie noch nicht recht gehört seyen, sondern auch die Stände zu einer Protestation in gleichem Sinne zu veranlassen wußte. Freilich machte sich Melanchthon alsbald selbst Vorwürfe darüber, als er sah, wie es auf Betreiben des Landgrafen Philipp von Hessen um ein Bündniß sich handelte, in welches auch die in der Abendmahlslehre schweizerisch denkenden oberländischen Städte aufgenommen werden sollten, worüber er sehr erschrack. C. R. I. 1070 schreibt er an Baumgartner: neque enim convenit impiam sententiam defendere aut confirmare vires eorum, qui impium dogma sequuntur, ne latius serpat venenum, ferner C. R. I. 1077: mori malim, quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. Zum Marburger Religionsgespräch entschloß er sich, weil er sich wenig Erfolg versprach, nur ungern; er griff auch in den Gang des Gespräches wenig ein (C. R. I. p. 1098), wollte aber am Ende auch von Brüderschaft mit den Schweizern nichts wissen, weil er sich in der Hoffnung getäuscht hatte, sie auf die Seite der Evangelischen in Deutschland zu ziehen (C. R. I, p. 1108).

Indem wir nun weitergehen zu den Thaten und Ereignissen des für die Reformation epochemachenden Jahres 1530, verweisen wir in Beziehung auf die Geschichte des Augsburger Reichstags und der Conf. Augustana auf die betreffenden Artikel der Realenc., uns beschränkend auf das persönliche Verhältniß Melanchthons dazu. Der nach Augsburg vom Kaiser ausgeschriebene Reichstag veranlaßte den Kurfürsten zu dem Auftrag an Luther, Melanchthon, Jonas, Bugenhagen, die streitigen Artikel als Grundlage der Unterhandlungen aufzusetzen und ihm nach Torgau zu bringen, was geschah in den Torgauer Artikeln (über das Verhältniß derselben zu den Schwabachern cf. den Art. Schwab. Artikel), die nun Melanchthon in eine zur Vorlegung noch angemessenere Form

zu bringen angewiesen wurde. Damit beschäftigte er sich schon auf der Reise nach Augsburg und dort selbst eifrigst, indem sich ihm gleichsam unter der Hand der Plan seiner Arbeit in die Absicht umänderte, eine Apologie des evangelischen Glaubens durch Nachweisung seiner Schriftmäßigkeit nicht nur, sondern auch seiner Uebereinstimmung mit dem christlichen Alterthum zu geben. Auch nachdem die fertige Arbeit von Luther gebilligt zurückgekommen, änderte er fortan an ihr, C. R. II. p. 60, wie er denn mit der größten Gewissenhaftigkeit und einer fast peinlichen Vorsicht und Aengstlichkeit jedes Wort abwog, um ja nicht zu viel zu sagen und der evangelischen Sache zu schaden. Die endliche Feststellung des Textes geschah jedoch in gemeinschaftlicher Berathung mit den Theologen aller Stände cf. Consilia latina II. p. 392: nil sumsi mihi; praesentibus principibus et aliis gubernatoribus et concionatoribus disputatum est ordine de singulis sententiis. Gleichwohl gebührt Melanchthon von allen den Vorzügen, welche diesem protestantischen Hauptbekenntniß in Beziehung auf seinen allgem. Karakter und seine Form nachzurühmen sind, der klaren, einfachen und ohne schulmäßige Terminologie doch bündigen und bestimmten Entwicklung des Inhalts, dem ruhigen, irenischen und doch festen Tone, der grundsätzlichen Haltung, welche in allem Einzelnen das Prinzip des Protestantismus durchschauen läßt — es gebührt ihm von allem dem das Hauptverdienst, welches den Schild der Ehre über ihn halten müßte, wie man auch sonst so manches Andere in seinem reformator. Thun und Lassen beurtheilen mag. In Beziehung auf den dogmatischen Standpunkt, den Melanchthon in d. A. Conf. einnimmt, entsteht aber noch die Frage, ob derselbe mit dem von Luther bis dahin vertretenen identisch sey oder bereits den specifisch „melanchthon'schen Typus“ verrathe, wie er später unläugbar in mehreren Abweichungen von Luthers Lehrweise hervorgetreten ist. Die letztere Voraussetzung, wie sie besonders von Heppe in der Schrift: die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche 1854 und sonst bewiesen werden will, würde, wenn sie richtig wäre, die ganze bisher herrschende Anschauung von dem ersten Entwicklungsgang der lutherischen Kirche in Deutschland umstoßen, der zu Folge Luther und Melanchthon anfänglich in der Lehre ganz miteinander gegangen sind, insbesondere also der lutherische Typus in Lehre und Bekenntniß der maßgebende und herrschende gewesen ist. Es kann nun hier nicht der Ort seyn, diese kühne Hypothese vollständig zu prüfen; wir müssen uns mit einigen Bemerkungen begnügen. Luther selbst hat allerdings an der Abfassung der A. Conf. nicht den unmittelbaren Antheil gehabt, wie man früher meinte, er wurde in Coburg zurückgehalten, nicht bloß, weil er in der Acht war, sondern weil die weltlichen Räthe des Kurfürsten seine Entschiedenheit und Heftigkeit bei den Verhandlungen in Augsburg als Friedensverhandlungen fürchteten und ferne halten wollten; man vergl. das Schriftchen: Luthers Verhältniß zur Augsb. Confession, von Rückert, Jena 1854. Fragen und Antworten über das Einzelne sind zwischen Luther und Melanchthon nicht gewechselt worden; ja es ist sehr wahrscheinlich, daß mehrere Briefe Melanchthons an Luther gar nicht an ihre Adresse gelangten, sondern von den Räthen des Kurfürsten zurückbehalten wurden. Den fertigen Entwurf, den Luther am 15. Mai erhielt, mußte er mit demselben Boten nach dem Willen des Kurfürsten wieder zurücksenden, hätte also auch nicht einmal viel ändern können, wenn er es auch hätte thun wollen; er hat das Bekenntniß auch nicht mehr in die Hand bekommen in der Gestalt, wie es zuletzt abgeschlossen und übergeben wurde. Einen mittelbaren Einfluß Luthers auf die A. Conf. könnte man nun aber darin finden, daß an den Schwabacher Artikeln Luther den wesentlichsten Antheil hatte und diese dem dogmatischen Theile der A. Conf. zu Grunde gelegt sind, allein wenn auch Manches daraus wörtlich in die A. Conf. übergieng, so ist doch dagegen Anderes sehr frei behandelt (cf. das genannte Schriftchen von Rückert). Obwohl ärgerlich darüber, daß man ihn von der unmittelbaren Theilnahme an der Sache so ferne hielt, und obwohl mit dem Tone nicht zufrieden (die A. Conf. die „Leisetreterin“), hat doch Luther die A. Conf. gebilligt, ja gelobt, wie im Briefe an Hausmann: confessio *nostra*, quam Philippus paravit und später in einem Briefe an Cordatus: mihi

vehementer placet vixisse in hanc horam, qua Christus per suos tantos confessores in tanto confessu publice est praedicatus confessione plane pulcherrima. Was er materiell vermißte, ist enthalten in den Worten (Briefe Luthers v. de Wette IV. 110) satan bene sensit apologiam vestram Leisetreterin dissimulasse articulum de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de Antichristo Papa. Wenn man nun aber behauptet, Melanchthon habe in der Augsb. Conf. in den wichtigsten Artikeln, wie von der Freiheit, Glauben, Sakrament, seinen eigenthümlichen dogmatischen Standpunkt zum Ausdruck gebracht, so läßt man ihn damit eine höchst zweideutige und unehrliche Rolle spielen, der doch immer versichert, nichts Anderes lehren zu wollen, als Luther, und auf seine Autorität sich stützen will, und nun mit Willen und Wissen eine andere Lehre als die Luthers eingeschmuggelt hätte, und dies dazu wie in der Abendmahlslehre bei einem Artikel, den Luther in einer so bestimmt ausgeprägten Form, welche ihm als hochwichtig galt, verfochten hatte. Andererseits aber bürdet man mit einer solchen Voraussetzung Luthern eine unbegreifliche Blindheit und Schwachheit auf, vermöge der er sich von Melanchthon hätte täuschen lassen oder geschwiegen hätte zu einer Abweichung in einer Lehre, für welche er bisher mit einem wahren Feuereifer gestritten hatte. Aber wir müßten uns dies gefallen lassen, wenn nur eben der historische Beweis für diese starke Voraussetzung auch irgend überzeugend wäre. Aber welche Willkür ist es, im X. Artikel das vere adsunt et distribuuntur vescentibus in sacra coena und das „unter der Gestalt des Brodes und Weines" nur von dem sich mittheilenden persönlichen Christus und nicht von der Substanz des Leibes und Blutes zu verstehen! (die Aenderung der Schwabacher Formel: adesse in pane et vino in die andere adesse in coena hat ihren Grund nur in dem Gegensatze gegen die papistica metamorphosis, ep. ad *Rothmann*, 24. Dec. 1532 C. R. II. 620). Ueberdies ist auch keineswegs aus den der A. Conf. vorangegangenen Schriften Melanchthons sicher zu constatiren, daß er wirklich die lutherische Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl aufgegeben, worüber es genügen mag zu verweisen auf die Nachweisung von Galle, Karakteristik Melanchthons S. 376 ff., wenn man auch zugeben kann, daß Zweifel in ihm aufstiegen, C. R. I. p, 913. Noch viel problematischer ist aber die Meinung eines auch in andern Artikeln der A. Conf. sich aussprechenden Melanchthonischen Typus, was wir hier nicht weiter verfolgen können, um so mehr, als es sich auch noch überhaupt darum handelt, ob die ganze Voraussetzung eines besondern Melanchthonischen Lehrtypus in dem Umfang, wie sie gemacht werden will, richtig ist, wovon unten noch gesprochen werden wird. Jedenfalls aber wenn auch je die Anfänge eines solchen von Luther abweichenden besondern Mel. Lehrtypus in der A. Conf. vorhanden gewesen wären, müßten wir sagen, daß dieselben weder von Luther noch von einem andern Theologen, noch irgend einem Vertreter der evangelischen Sache als solche erkannt worden, daß die A. Conf. vielmehr als lutherisch vorausgesetzt und im lutherischen Sinne namentlich in der Abendmahlslehre aufgefaßt worden wäre. Wir müssen also Melanchthon dieses zweideutige Verdienst, das ihm angedichtet werden will, abnehmen und uns vielmehr des Verdienstes freuen, das er sich wirklich in der A. Conf. erworben hat. Nicht eben so wie über diese Leistung Melanchthons können wir uns freuen über sein sonstiges persönliches Auftreten während des Reichstages. Von dem Eindrucke, welchen sein Werk nicht nur auf seine Partei, sondern auch auf viele Gegner machte, ging auf sein eigenes Gemüth insofern wenig über, als er, statt dadurch ermuthigt zu werden, vielmehr durch die allerdings schwierige Lage der Evangelischen sich in eine Angst und Sorge hineintreiben ließ, die ihn zu Unterhandlungen mit der Gegenpartei veranlaßte, bei welchen er zwar vom besten Willen beseelt war, der evangel. Sache nichts zu vergeben, aber doch theils nicht die rechte klare Einsicht in den prinzipiellen Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus, theils trotz einiger Regungen einer sich wieder aufraffenden Starkmüthigkeit nicht diejenige würdige und feste Haltung bewies, welche ihm der Glaube an die Wahrheit und Gerechtigkeit dessen, was er vertheidigte, hätte einflößen können und sollen, was selbst

sein Freund Camerarius nicht ganz zu läugnen vermag S. 129, wobei man aber immerhin zugeben kann, daß die Vorwürfe, welche ihm deßwegen von Manchen gemacht wurden, übertrieben und nicht immer ganz lauter waren (C. R. II. p. 160 u. 372). Wie sticht dagegen Luthers hoher Glaubensmuth, die Klarheit, mit welcher er dem Streite auf den Grund sieht, und die Festigkeit ab, mit welcher er die Aufgabe seiner Partei im Auge behält! Doch hat nun Melanchthon bei der Abfassung der Apologie der A. C. (s. d. Art.), wo er auf seinem Felde war, sich wieder in die rechte Stellung und Stimmung hineingefunden. Die Apologie theilt im Ganzen mit der A. Conf. den Vorzug einer klaren und bündigen Ausführung der streitigen Lehren, ja sie ist, wenn auch im Allgemeinen ruhig und mild gehalten, doch im Gegensatz zu den Provocationen der päbstlichen Theologen schärfer als die A. Conf., und hat einen mehr theologischen wissenschaftlichen Karakter, insofern gewissermaßen eine Ergänzung der A. Conf. bildend. Melanchthon stellt aber in der Apologie manche Sätze auf, die vor dem Richtmaß der spätern strengen lutherischen Orthodoxie anstößig erscheinen konnten (cf. in der Kürze Matthes, Symbolik S. 80), und die jedenfalls beweisen, wie die Lehrentwicklung noch flüssig war und in manchen Punkten noch eine schärfere Bestimmung forderte. Durch die Entscheidung des Augsburger Reichstags wurde Melanchthon in Uebereinstimmung mit Luther nun auch geneigter, eine bewaffnete Gegenwehr gegen den Kaiser, C. R. II, p. 155, auch sogar die Aufnahme der oberländischen Städte in den Bund zu billigen; worauf das Jahr 1532 den Protestanten zwar die Freude des Nürnberger Religionsfriedens, aber auch den Schmerz, den Kurfürsten Johann von Sachsen zu verlieren, brachte. In den sofort mit den Katholiken gepflogenen Unterhandlungen über ein Concil sprach Melanchthon in einem Bedenken C. R. II. 655 ganz klar die Stellung der Evangelischen zu einem solchen Concil aus. Unterdessen war es ihm vergönnt, in dieser Zeit verhältnißmäßiger Ruhe seiner akademischen und literarischen Thätigkeit sich fast ungestört hinzugeben; die wichtigste theologische Schrift aus dieser Zeit war sein Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos Sept. 1532. Sein steigender Ruhm gab die Veranlassung zu mehreren ehrenvollen Berufungen, von welchen die nach Tübingen (Sept. 1534) für ihn wegen alter Anhänglichkeit und wegen mancher mißliebigen Umstände in Wittenberg zwar ziemlich lockend war, doch nicht so, daß er nicht aus Rücksicht gegen das kurfürstliche Haus abgelehnt hätte. Zu gleicher Zeit ergiengen aber auch mehrere Einladungen nach Frankreich an ihn, wo man mit seiner Hülfe den König für die Verbesserung des Kirchenwesens zu gewinnen hoffte. Als nun aber der König selbst deshalb an ihn mit einem dringenden Schreiben sich wandte, und Melanchthon um Urlaub bei dem Kurfürsten bat, wurde ihm von diesem sein Begehren so scharf abgeschlagen, daß er sich sehr verletzt fühlte, C. R. II. 910, bis er endlich selbst einsah, wie zweifelhaft der Gewinn dieser Reise, und wie unzuverläßig vor allem der französische König selbst war. Auch der Einladung nach England durfte Melanchthon gleichfalls zu seinem Glücke nicht folgen. Unterdessen war er auch durch andere Verhandlungen in Anspruch genommen, die für seinen theologischen Standpunkt wichtig wurden, namentlich die Verhandlungen über das Abendmahl, die seit dem Jahr 1531 sich fortspannen. Die von dem allezeit bereiten und geschmeidigen Vermittler Bucer nach Wittenberg gesendete Concordienformel billigte Melanchthon vollkommen, und die von dem Landgrafen von Hessen gewünschte Unterredung mit Bucer kam am Ende des Jahres 1534 zu Kassel zu Stande. Bucer konnte sich zwar der in Luthers, Melanchthon mitgegebenen, Instruktion enthaltenen strengsten Vorstellung von der Gegenwart des Leibes im Abendmahl (der wahre Leib Christi im Abendmahl mit den Zähnen zerbissen) nicht unterwerfen, wollte aber doch die Darreichung des Leibes und Blutes unter den Zeichen zugeben. Melanchthon aber, nachdem er schon früher obwohl immer noch entschieden gegen den Zwinglianismus (ad Rothmann 1532), ohne Zweifel schon seit dem Dialog des Oecolampadius vom Jahr 1530 und seinen dadurch veranlaßten genaueren patristischen Studien mehr und mehr an der Richtigkeit der lutherischen Theorie vom Abendmahl zweifelhaft geworden, wurde

in dieser seiner Meinung durch die Verhandlungen mit Bucer noch bestärkt; er nennt sich ja C. R. II. p. 822 alienae sententiae (der Luthers) nuntius in Kassel, will aber sein eigenes Urtheil nicht aussprechen, das aber wohl schon damals dahin gieng, daß Christus zwar persönlich im Abendmahl gegenwärtig sey, aber nicht substantiell mit Leib und Blut, und insofern eine zwar objectiv reale, aber nur geistige Mittheilung Statt finde, obwohl unklar dabei bleibt, wie Leib und Blut zu dieser persönlichen Gegenwart und Wirkung sich verhalten. Das Vorgehen Luthers bei der Zusammenkunft in Wittenberg 1536, indem er die leibliche Gegenwart bis zu der Consequenz des Genusses der Unwürdigen bekannt wissen wollte, war daher, für Melanchthon nicht weniger als für die Oberländer, überraschend und unbequem, aber um des Friedens willen fügten sie sich. Haben sie sich aber um der Einigkeit willen accommodirt, so hat doch auch Luther gleichfalls wenigstens bei der Bucer'schen Deutung der Wittenberger Concordia den Schweizern gegenüber 1537 nicht das Aeußerste gefordert, ja, obwohl er selbst gegen Melanchthon Verdacht schöpfte, daß er zum Zwinglianismus sich neige, wollte er doch „sein Herz mit ihm theilen" und will ihn als einen „hohen Mann" „der große Arbeit that" der Universität Wittenberg und sich selbst nicht verloren gehen lassen, C. R. III. 427. Kam es nun darüber nicht zu offenem Bruch, so wurde Melanchthon dagegen während seiner Abwesenheit in Tübingen im Herbst 1536 von Cordatus, Prediger in Niemeck, heftig angegriffen, weil er gelehrt, daß die bona opera in articulo justificationis causa sine qua non seyen, was Melanchthon allerdings in einer Erklärung des Evangeliums Johannis ausgesprochen hatte, und ebenso auch, daß die opera necessaria seyen ad salutem oder ad vitam aeternam, cf. C. R. III. p. 162, wobei daran zu erinnern ist, daß Melanchthon auch in der zweiten Hauptausgabe seiner loci (unter dem Titel: loci communes theologici recens collecti et recogniti) vom Jahr 1535 seine Abweichung von seiner früheren strengen noch über Augustin hinausgehenden Lehre oder seinen sogenannten Synergismus (wovon nachher) entschiedener hatte hervortreten lassen. Er wies nun aber den Angriff wegen seiner Lehre von den guten Werken in einem Schreiben an Luther und seine andere Collegen nachdrücklich mit der Versicherung zurück: ego neque volui unquam docere, neque alia docui de hac praesertim controversia quam quae vos communiter docetis, C. R. III, 180. Der nach Melanchthons Rückkehr von Schmalkalden (März 1537) von Cordatus erneuerte Streit gab Veranlassung, daß Luther bei einer Doctorpromotion den Satz: gute Werke seyen nothwendig zur Seligkeit, öffentlich mißbilligte, so jedoch, daß Melanchthon dadurch sich nicht verletzt fühlte, vgl. C. R. III, 385. Aber diese Anfechtungen, sowie die sich stets wiederholenden Verdächtigungen seiner Person bei Luther (durch Amsdorf und Andere, Cruciger meint auch durch Katharina von Bora „Luthers Hausfackel") verbitterten ihm in den Jahren 1536—1539 seinen Aufenthalt in Wittenberg so, daß er sich daselbst wie ein Prometheus ad Caucasum alligatus vorkommt, C. R. III. p. 606 und in einem Brief an Camerarius Nov. 1539 C. R. III, 480 klagt: me dolores animi, quos tuli toto triennio acerbissimos et continuos, et caeterae quotidianae aerumnae ita consumserunt, ut verear me diu vivere non posse, wobei auch an die vermehrte Last kirchlicher Thätigkeit zu denken ist. Aus der Zeit seiner Anwesenheit bei dem Convent in Schmalkalden ist noch eine für ihn karakteristische Meinungsäußerung hervorzuheben. Während Luther in den schmalkaldischen Artikeln den Pabst weder de jure divino noch jure humano als Oberhaupt der Kirche anerkennen wollte, weil, wenn der Pabst kein göttliches Ansehen mehr habe, sondern nur menschliches, keine Einigkeit in der Kirche damit erreicht würde, machte Melanchthon zu seiner Unterschrift der art. smalc. den Zusatz: „vom Pabst halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig seyn möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat, auch von uns jure humano zuzulassen seyn." Diese Ansicht Melanchthons ging einestheils aus seiner immer noch halb gehegten Hoffnung einer Aussöhnung mit der katholischen Kirche, welche Luther, klarer blickend, bereits ganz aufgegeben hatte, theils aus dem Glau-

ben hervor, daß auf diese Weise in der Kirche selbst die Ordnung besser gewahrt, und namentlich auch die Selbständigkeit der Kirche gegenüber vom Staat mehr gesichert werde. Man vergleiche, was Melanchthon schon 1530 an Camerarius schrieb: utinam possim non quidem dominationem confirmare sed administrationem episcoporum restituere. Video enim, qualem habituri simus ecclesiam, dissoluta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tynannidem, quam antea unquam fuit und eine ähnliche Aeußerung C. R. II, 341: quo jure licebit nobis dissolvere πολιτείαν ecclesiasticam, si episcopi nobis concedunt illa, quae aequum est eos concedere? et ut liceat, certe non expedit, wobei er sich zugleich darauf beruft: semper ita sensit ipse Lutherus; man vergleiche auch den Schmalkalder Rathschlag Melanchthons vom Jahr 1540 C. R. III, 979. Diese Ansicht wurde ihm natürlich damals und später als eine schwächliche Nachgiebigkeit gedeutet, allein sie ist bei ihm nicht nur durch die schwierige äußere Lage der Evangelischen entstanden, sondern sie bildet sichtlich einen Theil seiner Ueberzeugung und hängt zusammen mit seinem conservativen Wesen und seiner Vorliebe für feste äußere kirchliche Formen überhaupt; mag man nun von der Richtigkeit dieser Ansicht halten, was man will, seinem Karakter darf man sie wenigstens nicht zur Last legen. Auch während der Jahre 1539 und 1540 war Melanchthon vielfach von kirchlichen Arbeiten in Anspruch genommen, dem Convent in Frankfurt, der Einführung der Reformation im Herzogthum Sachsen und Meißen, einem zweiten Convent in Schmalkalden, sowie auch von der Gründung der Universität Leipzig. In die Zeit seiner Anwesenheit in Schmalkalden fällt die berüchtigte Doppelheirathsgeschichte des Landgrafen Philipp von Hessen (vgl. den Art. Luther). In dem dem Vermittler Bucer mitgegebenen Beichtrathe stimmte Melanchthon mit Luther ganz überein, und erkannte wie er hierin einen Nothfall an, mußte aber der Trauung des Landgrafen, unter einem anderen Vorwand von Schmalkalden dazu herbeigelockt, zu seinem großen Leidwesen anwohnen, doch ließ er es an ernsten Ermahnungen an den Landgrafen, besonders an der dringenden Aufforderung, die Sache geheim zu halten, nicht fehlen. Da nun aber die Sache doch bekannt wurde, ja Philipp sogar darauf hindeutete, den Beichtrath zu publiciren, und Melanchthon eben auf der Reise nach Hagenau zu einem Religionsgespräch begriffen in Weimar das alles erfuhr, ergriff ihn der Schmerz und die Gewissensangst über dieses Aergerniß so sehr, daß er bis auf den Tod erkrankte, aus welchem ihn nur der betende Heldenmuth und die seine Schwachheit überwältigende Willenskraft errettete (Melanchthon: „Martinus hat mich aus dem Rachen des Todes gerissen"). Uebrigens wies Melanchthon nachher den Landgrafen, der sich nicht entblödete, seinen Schritt in einer Schrift öffentlich vertheidigen zu lassen, in einem sehr scharfen Gutachten zurecht, C. R. IV, 1065 wie er dann überhaupt in allem, was auf Keuschheit und Ehe sich bezieht, sehr streng und gewissenhaft war. Das in Hagenau nicht zu Stande gekommene Religionsgespräch sollte in W o r m s im Okt. 1540 nun gehalten werden; Melanchthon kam dahin mit dem besten Vorsatz, hier nicht so schonend gegen die Papisten und so rücksichtsvoll gegen die voluntates principum wie in Augsburg 1530 aufzutreten, sondern klar und fest die Lehre der Augsburger Confession zu vertheidigen, was er dann auch gegenüber von dem tumultuarischen Verfahren des kaiserlichen Commissärs Granvella und im Gespräche mit Eck bewies. Wenn das Gespräch keinen Erfolg hatte, so war daran nicht, wie Planck behauptet, die Hartnäckigkeit und Reizbarkeit Melanchthons schuld, sondern die Unmöglichkeit, in der Lehre noch mehr nachzugeben, ohne sich den Papisten auszuliefern. Bemerkenswerth ist noch, daß Melanchthon bei diesen Verhandlungen die von ihm veränderte, im Jahr 1540 erschienene Ausgabe der Conf. August. (die nachmals sogenannte variata) zu Grunde legen wollte, den Einwendungen Ecks die Behauptung entgegenstellend, „daß in der Sache nichts geändert, obwohl in den letzten Exemplaren etwo linder und klarer Wort gebraucht seyen," wogegen aber Eck die freilich nicht unwesentliche Aenderung des Art. X. vom Abendmahl geltend machte. Die Protestanten übrigens nahmen damals noch keinen Anstoß an der variata. Auch zu R e g e n s b u r g, wo das in Worms abge-

brochene Religionsgespräch fortgesetzt wurde, Mai 1541, hatte Melanchthon einen schweren Stand; er selbst hat gar keinen rechten Glauben mehr an die conciliationes, quae nullae fieri possunt, nisi fucosae, und sieht im Geiste die technas, sycophantias, sophismata voraus, quibus vel Principes ipsi vel eorum theologi insidias nobis struent, an Veit Dietrich C. R. IV. p. 116. In diesem besonderen Falle wurden die Verhandlungen erschwert durch das perfide Machwerk, das sogenannte Regensburger Interim, das nach dem Willen des Kaisers zu Grunde gelegt werden sollte, C. R. IV, 577. Während nun die Vereinigungsformel über den Artikel von der Rechtfertigung (justificari per fidem vivam et efficacem), allerdings nicht ohne Grund, bei den Protestanten, vor allem dem Kurfürsten, solchen Anstoß erregte, daß Luther, obwohl selbst auch keineswegs einverstanden, diesen begütigen mußte, waren der Kaiser und die Päbstlichen unzufrieden über die vermeintliche Hartnäckigkeit Melanchthons, indem er allerdings im Artikel von der Kirche, von den Sakramenten (über den Luther namentlich erfreut war), von der Ohrenbeichte den evangelischen Standpunkt so entschieden festhielt, daß er darüber bei'm Kaiser angeklagt wurde, worüber er sich in der würdigsten, geradesten Weise in einem Vertheidigungsschreiben gegen den Kaiser rechtfertigte, C. R. IV, 318; da das Schreiben für Melanchthon bezeichnend ist, so mag Einiges aus demselben hier angeführt werden: non inusitatum est eos, qui adhibentur ad conciliationes, in utriusque partis odia incurrere et utrinque plagas accipere. Nostri me accusant, quaedam languidius a me defensa esse et fateor me quaedam studio pacis et concordiae, quae disputari diutius poterant, concessisse alteri parti: da er nun aber auf der andern Seite hinsichtlich der Autorität der Synoden und der Absolution nicht nachgegeben, accusari intelligo apud Caesaream Majestatem tanquam durum et pertinacem. So fest und gerade seine Sprache in dieser Vertheidigung ist, so will er doch seine Person nicht aufdrängen, und bittet den Kaiser wiederholt um Entlassung von den Verhandlungen, obwohl er auch bei den weiteren Transactionen von Seiten der Päbstlichen gleich standhaft blieb. Dagegen brachte ihn der zum Zweck der Einführung der Reformation im Kurfürstenthum Köln (1543) von ihm und Bucer ausgearbeitete Reformationsentwurf in Conflikt mit Luther. Das Abendmahl ist hier definirt als communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis cum pane et vino exhibetur und gesagt, qui — credens in promissionem Christi de pane hoc comedit et de calice bibit, et verbis his quae audit a Domino ac signis, quae accipit, firmiter credit, is vere et salutariter Christi carnem manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum tolum Deum ac hominem plenius in se percipit cum omni merito ejus et gratia (cf. *Seckendorf.*, historia Lutheranismi p. 446). Obgleich eigentlich Bucer diesen Artikel verfaßte, so war dies doch nicht ohne Beistimmung Melanchthons geschehen, trifft ja doch diese Formel auch ganz mit der von Melanchthon gebrauchten Terminologie zusammen. Luther, schon durch die Amsdorf'sche Recension des Kölner Entwurfs eingenommen, war nun sehr unwillig nicht sowohl „über das, was vom Abendmahl hier gesagt, als über das, was nicht gesagt war," nämlich „daß da nirgends heraus will, ob da sey rechter Leib und Blut mündlich empfangen;" Luthers Briefe, de Wette V. S. 709, wie denn Luther seinen Unwillen auch auf der Kanzel herauslies C. R. V. 462; ja Melanchthon ist gewärtig von Wittenberg verbannt zu werden C. R. V. 478. Die im Sept. 1544 gegen die Schweizer gerichtete Schrift Luthers „Kurz Bedenken 2c." enthielt aber trotz ihrer Heftigkeit kein Wort, das direkt auf Melanchthon zielte, woraus freilich noch gar nicht folgt, daß er mit ihm zufrieden war; und obgleich Luther es an einzelnen öffentlichen Zeichen der Anerkennung Melanchthons nicht fehlen ließ, so fürchtete Melanchthon doch nicht ohne Grund wieder einen Ausbruch, welcher auch wohl nur durch die Bemühungen des Kanzler Brück und des Kurfürsten abgelenkt wurde, C. R. V. 746, und einer etwas freundlicheren Haltung Luthers Platz machte. Aber Melanchthon hatte doch fortan unter der Verstimmung Luthers zu leiden, und war überdies von mancherlei häuslichem Kummer heimgesucht, den ihm insbesondere sein zwar talentvoller, aber leichtsinniger und karakterloser Schwiegersohn Georg Sabinus berei-

tete. Die neuen Verhandlungen über die Religionsangelegenheiten, welche in Aussicht stunden, brachten neue Arbeit, so namentlich die Abfassung der sogenannten „Wittenberger Reformation" C. R. V. 579, als Grundlage für einen etwaigen Vergleich mit Kaiser und Pabst, die aber vom Kaiser auf dem Reichstag nicht einmal angenommen wurde; doch war Melanchthon durch Luthers Vermittlung vom Religionsgespräch in Regensburg, Jan. 1546, verschont. Der Tod Luthers, 18. Febr. 1546, überraschte Melanchthon auf's Schmerzlichste, nicht nur und nicht sowohl im Hinblick auf die lange in Gemeinschaft durchlaufene Bahn des Lebens und Kämpfens, als weil ihm der Verlust, welchen die protestantische Kirche erlitten, in seiner ganzen Größe vor die Seele trat. Man hat der Leichenrede, welche er Luthern hielt, eine gewisse Mattigkeit und Kälte vorgeworfen, und allerdings, mag man auch zur Entschuldigung auf Melanchthons leibliche und geistige Gedrücktheit und Abgespanntheit hinweisen können, fehlt es ihr merklich an persönlicher Wärme, und man wird Melanchthon nicht Unrecht thun, wenn man darin eine unwillkührliche Nachwirkung der schon länger entstandenen und nie mehr ganz gehobenen persönlichen Entfremdung erkennt. Der Schmalkaldische Krieg und die Auflösung der Universität Wittenberg in Folge desselben trieb Melanchthon in die Fremde; und obgleich es ihm schwer wurde, aus dem Dienste seines Fürstenhauses zu scheiden, C. R. VI, 565, so konnte er sich doch nicht für die zu Jena zu gründende Universität entschließen, wie er auch den ehrenvollen Ruf nach Tübingen, Frankfurt 2c. ablehnte, nicht nur weil sein Herz an Wittenberg hing, und er sich von seinen Collegen nicht trennen wollte, sondern hauptsächlich, weil er der Ueberzeugung war, die Herstellung der Universität Wittenberg sey für die Kirche und Wissenschaft wichtig, C. R. VI. 560 u. 578, 649, obwohl ihm dies von Seiten Weimars als Treulosigkeit gegen seinen alten Herrn mißdeutet und von seinen lutherischen Gegnern sogar noch schlimmer ausgelegt wurde. Aber es sollten noch schwerere Zeiten für ihn kommen.

Der letzte ereignißvolle und schmerzensreiche Zeitraum seines Lebens begann mit dem Streite über das Interim und die Adiaphora seit dem Jahr 1547. Das in diesem Jahre vom Kaiser den bezwungenen Protestanten angesonnene Augsburger Interim (s. den Art.) wies Melanchthon, wenn auch diesen und jenen Punkt als disputabel zulassend, im Ganzen als mit den evangelischen Grundsätzen unvereinbar zurück. Auch der vielberufene Brief an Carlowitz (28. April 1548), C. R. VI, 879, auf welchen wir später noch einmal zurückkommen, enthält zwar hinsichtlich der Verfassung der Kirche die alte katholischen Ordnungen günstige Meinung Melanchthons, ist auch in Beziehung auf die usus, den Cult, ziemlich nachgiebig, will aber doch der evangelischen Lehre wenigstens nichts vergeben wissen. Aber obgleich er in einem wiederholten Gutachten (vom 16. Juni 1548) über das Interim sich klar und fest ausgesprochen hatte, C. R. VI, 924, und auch in dem Schreiben an den Markgrafen Johann von Brandenburg sogar gesagt hatte: ich will auch durch Gottes Gnade für meine Person dies Buch, Interim genannt, nicht billigen, dazu ich viel großwichtiger Ursache habe, und will mein elend Leben Gott befehlen, ich werde gleich gefangen oder verjagt, — so ließ er sich doch bei den Verhandlungen über das sogenannte Leipziger Interim (s. den Art.) zu Zugeständnissen fortreißen, die wie immer aus der schwierigen Lage dem Kurfürsten und Kaiser gegenüber sich begreifen und theilweise auch entschuldigen, so doch in Wahrheit nicht rechtfertigen lassen, man mag sie von einer Seite betrachten, von welcher man will. Melanchthon ging in der Zulassung der mancherlei katholischen Gebräuche von der Meinung aus, daß sie mehr oder wenig Adiaphora seyen, wenn nur dabei in der reinen Lehre und den Sakramenten, so wie sie Christus gestiftet, nichts geändert werde, und daß ferner jeder nachtheilige Einfluß der Herstellung solcher äußerer Gebräuche ferne gehalten werden könne durch sorgfältige Belehrung des Volkes über die Bedeutung derselben. Diese Meinung war auch nicht ganz ohne Grund, wie denn auch Luther selbst in dieser Hinsicht anfangs wenigstens noch ziemlich tolerant war und sogar die Concordienformel nach durchgekämpftem adiaphoristischem Streite in diesen Dingen nicht das Aeußerste ver-

langt. Es kommt aber, da an sich der Cultus doch gewiß der unmittelbare und nothwendige Ausdruck einer religiösen Anschauungsweise ist, bei der Herstellung der Gebräuche einer im Prinzip verworfenen Religionsübung doch wesentlich auf die Art, das Maß und den Zeitpunkt dieser Herstellung an, wenn nicht die verworfene Religionsübung damit wieder zur Hinterthüre hereingebracht und die ihr entgegengesetzte reinere durch den unvermeidlichen Rückschlag des Aeußeren auf das Innere wieder vernichtet werden soll. Das Leipziger Interim aber lies diese Adiaphora in einer Art und in einem Umfang zu, welche das evangelische Prinzip vollkommen verdunkelten und Flacius hatte bei all seinem heftigen Poltern doch Recht mit seiner Behauptung, daß derlei Gebräuche bisher sedes impietatis et superstitionis waren und man daher auch mit ihnen das wieder hereinbringe, was an ihnen hieng. Nicht abschaffen und fortbestehen lassen ist auch etwas ganz anderes als Abgeschafftes wieder einführen, und vollends noch etwas ganz anderes ist es, das Abgeschaffte von den Feinden des eigenen Glaubens sich wieder aufnöthigen lassen, und damit die eigene Ueberzeugung ihnen gegenüber wieder verläugnen. Hätte es Melanchthon nicht überhaupt an dem klareren Blick gefehlt in die trennenden Grundfragen, und in die ganze durchschlagende Consequenz des evangelischen Prinzips, und hätte nicht in diesem Zeitpunkt die Furcht bei ihm die ruhige Ueberlegung unterdrückt, so hätte ihm diese zeigen müssen, daß mit all dieser Nachgiebigkeit der Friede für die evangelische Kirche doch nicht gewonnen und gesichert, wohl aber das bisher so theuer Erkaufte in Wahrheit wieder preisgegeben war, und daß hier nichts helfen konnte, als im Vertrauen auf Gott und die gute Sache mannhaft alle diese unevangelischen Zumuthungen abzuweisen. Ohnedieß war auch die äußere Gefahr so groß nicht, als Melanchthon glaubte und man ihn glauben machte, und eine ähnliche kühne That, wie sie nachher den Protestantismus vor dem Kaiser gerettet hat, wäre auch damals sehr wohl möglich gewesen. So wenig man daher auch die gute Absicht bei dem von ihm eingeschlagenen Wege verkennen kann und darf, so wenig läßt sich das rechtfertigen, was er gethan und unterlassen hat, und er hat ja das im Grunde selbst später mehr und mehr eingesehen und bereut (vgl. vor allem den Brief an Flacius vom 4. Sept. 1556, C. R. VIII. 852), und er mußte dafür jedenfalls durch die Ungunst und den Haß, welche über ihn hereinbrachen, mehr büßen als er irgend verdiente. Man vergleiche mit den zu weit gehenden Rechtfertigungen Melanchthons wegen seines Verhaltens in dem interimistischen Handel bei Planck und Matthes in seiner Schrift über Melanchthon das Urtheil Rankes in seiner Reformationsgeschichte und die Schrift: Flacius Illyricus von Twesten, den Anhang von Hermann Rossel. — Auch die Folgezeit bis zu seinem Tode war für Melanchthon ebenso mühe- wie leidensvoll. Er sollte nun, nachdem Luther geschieden, der Tonangeber und „der theologische Leiter der deutschen Reformation“ (Nitzsch) seyn, und blieb es auch im Ganzen betrachtet bis an sein Ende, aber er war es keineswegs unbestritten, weil von jetzt an das Gnesioluthertbum, vor allem Flacius Illyricus in heftigem Kampfe mit seinen kirchlichen Thaten und noch mehr mit seinen nun noch bestimmter hervortretenden und von seinen Schülern noch weiter ausgeführten Lehrmeinungen die Anklage der Irrlehre und des Abfalls auf ihn und seine Schule häufte. Auf wen muß nicht die leidenschaftliche, oft unwürdige und ungerechte Art dieses Kampfes einen schmerzlichen Eindruck machen, und auf wen nicht auf der andern Seite einen gewinnenden die große Geduld, Mäßigung und Selbstbeherrschung, mit welcher Melanchthon das alles ertrug! Aber man darf doch auch nicht verkennen, daß die Anhänger der lutherischen Lehrweise sich dabei nicht nur gegen vermeintliche, sondern wirkliche Abweichungen von derselben wehrten, und wenn sie auch durch den Eifer des Gegensatzes zu Ueberschreitungen und Uebertreibungen sich fortreißen ließen, doch bei den meisten dieser Streitgegenstände ursprünglich von einem wahren dogmatischen Interesse ausgingen, ebenso aber auch andererseits, daß Melanchthon und seine Schule zwar bei ihren Aenderungen auch einen berechtigten Gesichtspunkt vertraten, aber ihm nun doch nicht durchweg den innerhalb der richtigen Grenzen des pro-

testantischen Prinzips sich haltenden Ausdruck zu geben vermochten, wobei man freilich zur Entschuldigung von beiden Theilen daran erinnern muß, wie schwer es überhaupt damals war, die streitigen Lehren sicher zu dogmatisiren, da noch nicht ein neues psychologisches und metaphysisches Begriffssystem, das der neugewonnenen christlichreligiösen Ueberzeugung entsprochen hätte, herausgebildet war, und ebendarum die neue Wahrheit noch in die alten scholastischen Schläuche gefaßt werden mußte. Am meisten zum Danke machte es Melanchthon allen Parteien im Streite mit Andreas Osiander über die Rechtfertigung seit 1549 (s. d. Art. A. Os.). Melanchthon schwieg lange zu der Abweichung Osianders vom forensischen Begriff der Rechtfertigung und seinen anderen damit zusammenhängenden Ansichten, und schwieg ebenso zu den persönlichen Schmähungen, welche der begabte, kenntnißreiche aber auch leidenschaftlich reizbare und hochmüthige Mann sich gegen ihn erlaubte (wie: mit den bloßen eselischen Worten: unser Präceptor Philippus lehrt anders, wolle er sich nicht mehr belästigen lassen, Salig, Historie d. Augsb. Conf. II, 935). Ja Melanchthon schrieb ihm noch einen freundlichen Brief, in welchem er ihn bat, die Sätze, welche er ihm hiermit vorlege, ruhig zu prüfen und ihm seine Gedanken darüber mitzutheilen, C. R. VII, 749; trat dann aber, von verschiedenen Seiten aufgefordert, ein Gutachten zu geben über Osianders Schrift: Bekenntniß von dem einzigen Mittler Christus, auf mit der „Antwort auf das Buch A. Osianders von der Rechtfertigung" (herausgegeben 1552), wofür er von A. Osiander mit Schmähungen und Verläumdungen überhäuft wurde, namentlich aber auch mit dem Vorwurf, „daß die Wittenberger Theologen auf ihrer Universität eine neue Tyrannei eingeführt haben, indem sie auf Melanchthon's Veranlassung Niemand ordinirten, oder zum Doktor ernennen, der nicht gelobe, den drei Symbolen der alten Kirche und der Augsburger Confession gemäß zu lehren und in allen streitigen Dingen die Aeltesten der Kirche um Rath zu fragen." Diesen Vorwurf insbesondere beantwortete Melanchthon in seiner oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri etc. im Jahre 1553, in seinen Declamationes enthalten, cf. C. R. XII, p. 7, in welcher er die Nothwendigkeit einer solchen Verpflichtung rechtfertigte. Auch nachher 1555 hatte Melanchthon die Genugthuung, in Nürnberg die dort ausgebrochenen osiandrischen Händel vollkommen zu schlichten, und sich der dankbaren Verehrung seiner alten Freunde in Nürnberg erfreuen zu dürfen. In dem durch den Osiandrischen veranlaßten Stancarischen Streit über den Satz, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sey, mußte Melanchthon gleichfalls ein Bedenken stellen in der Responsio de controversia Stancari Leipzig 1553. Auch dem Katholicismus gegenüber ruhte unterdessen seine Arbeit nicht. Der Kaiser verlangte die Beschickung des von Pabst Julius I. zur Fortsetzung nach Trient ausgeschriebenen Conciliums von den protestantischen Ständen, so auch von dem Kurfürsten von Sachsen, welcher aber dem Rathe Melanchthons folgend sich nur unter der Bedingung dafür bereit erklärte, daß die ganze Verhandlung von vorne angefangen werde, die protestantischen Theologen mitberathen dürfen und der Pabst nicht als Vorsitzer und Richter gelte. Da man endlich auch darüber eins wurde, eine Bekenntnißschrift nach Trient zu schicken, wurde Melanchthon mit der Abfassung einer solchen beauftragt, welche er nun in der sogenannten *Confessio saxonica* ausführte, von ihm selbst eine Repititio der Augustana genannt. Dies ist die Conf. Sax. in der That auch, nur daß sie noch genauer in die Polemik gegen den Katholicismus und die Einwendungen desselben gegen den Protestantismus eingeht, doch bei aller Gründlichkeit gemäßigt. Die positive Entwicklung der protestantischen Grundlehren ist sehr entschieden und kräftig, zugleich aber auch vorsichtig in der Behandlung dessen, was im Leipziger Interim Anstoß erregt hatte, wie der Lehre von den Adiaphora, von den guten Werken. Melanchthon am Schluße des Jahres 1551 angewiesen, nach Trient abzureisen, merkte unterwegs in Dresden etwas von den geheimen kriegerischen Absichten Morizens von Sachsen, und suchte ihn, namentlich weil die Franzosen mit in das Interesse gezogen seyn sollten, davon abzuhalten — C. R. VII, 902, er kam aber auf der Weiterreise nur bis Nürn-

berg, und kehrte, nachdem er dort eine Zeitlang nicht unthätig verweilt, im März 1552 nach Wittenberg zurück, da durch den kühnen Schlag Morizens gegen den Kaiser seine Sendung sich von selbst aufhob. Zwar glaubten viele Protestanten, Melanchthon hätte durch sein Auftreten in Trient viel dazu nützen können, das Urtheil über die Sache der Protestanten aufzuklären (cf. Adam. vitae theolog. 1620, p. 346), aber diese Meinung war gewiß, wenn man die damalige Stimmung der Katholiken bedenkt, eine gar zu sanguinische. Während aber nun die äußere Lage des Protestantismus in Folge der That Morizens sich günstiger gestaltete und im Augsburger Religionsfrieden 1555 sich befestigte, lag auf Melanchthon fortan die schwerste Last der Arbeit, Sorge und Trübsal, welche ihn nun eigentlich nie mehr froh aufathmen ließ. Zu dem Verdrusse der oben geschilderten Streitigkeiten kam noch eine Menge mühevoller Verhandlungen, Reisen und Schreibereien aller Art für die Zwecke der Kirchen und Schulen, und zwar nicht bloß seines deutschen Vaterlandes, daher er (1556) an Camerarius schreibt: non poëticae carnificinae apud inferos pares sunt meae carnificinae, qua excrucior scribendis disputationibus, legibus, praefationibus, epistolis, und das alles unter zunehmenden körperlichen Leiden und Beschwerden, vielem häuslichen Kummer durch die Krankheit seiner Gattin und das unglückliche Loos seiner Tochter, und dem Schmerz, einen theuren Freund um den andern durch den Tod sich entrissen zu sehen (wie Georg von Anhalt † 1553, Sturm von Straßburg † 1554); dennoch fand er, seinen Trost in unermüdlicher Thätigkeit suchend, noch Zeit genug für eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten der verschiedensten Art, welche in diesen Zeitraum fallen, wie die fortlaufende Herausgabe der Werke Luthers mit interessanten Dedicationen an verschiedene Freunde, eine neue Ausgabe seiner loci 1553, eine neue Auslegung des Römerbriefs, und mehreres Philologische. Seine letzten Lebensjahre waren aber noch heimgesucht von einigen weiteren Kämpfen, die seine Kraft vollends aufgerieben haben, nämlich den aus der interimistischen sich hervorspinnenden verschiedenen Lehrstreitigkeiten und dem sich erneuernden Sakramentsstreit. Wir haben oben gehört, wie Melanchthon mit Cordatus zusammengerieth wegen der Lehrweise: gute Werke sind zur Seligkeit nothwendig; nachher in den locis vom Jahre 1538 und 1548 redet er vorsichtiger davon, daß die nova spiritualitas und obedientia nostra hoc est justitia bonorum operum necessario sequi debet reconciliationem. Da aber im Interim doch wieder die Formel: bona opera ad salutem necessaria erschien, so wurde dies von den lutherischen Gegnern des Interim aufgestochen, insbesondere von Amsdorf, welcher deshalb 1551 den Freund und Schüler Melanchthons, Georg Major, angriff und in Gesellschaft von Flacius und Gallus mit ihm sich herumstritt (s. d. Art. majorist. Streit). Melanchthon mischte sich nicht unmittelbar darein, ermahnte vielmehr Majorn gleich von Anfang an, seinen Satz nicht weiter zu verfechten, und den Hader dadurch nicht noch zu vermehren, C. R. VII, 985, ebenso schrieb er an Paul Eber C. R. VII, 1061, und er selbst ließ seit dem majoristischen Streit die Formel ganz fallen, weil er sah, wie sie leicht mißverstanden werden konnte und fortan wirklich mißdeutet wurde, so im Schreiben an den Senat von Nordhausen Jan. 1555 C. R. VIII, 410, noch entschiedener in den responsionibus ad articul. bavaricos vom Jahre 1559. Aber alle Vorsicht und Zurückhaltung Melanchthons konnte doch nicht verhindern, daß die Gegner Wittenbergs und der melanchthon'schen Richtung nicht fortan gegen ihn operirten. Am 12. Jan. 1556 kamen Amsdorf, Schnepf, Stolz, Aurifaber und andere Theologen in Weimar zusammen, wo sie erklärten, an der lutherischen Lehre vom liberum arbitrium und vom Abendmahl festhalten und mit den Wittenbergern sich nicht versöhnen zu wollen, wenn sie nicht ihren Synergismus und Zwinglianimus aufgeben. Flacius jedoch bemühte sich bald darauf, mit Melanchthon wieder ein freundlicheres Verhältniß anzuknüpfen, indem er ihm durch Paul Eber seine »linden Vorschläge« mittheilte C. R. VIII, 799, die aber gerade für diesen Zweck nicht sehr geeignet waren, dann in einem Schreiben an den vieljährigen Hausfreund Melanchthons, den französischen Gelehrten Hubert Languet C. R. VIII, 794, eine Zusammenkunft mit Melanchthon in dem Städtchen

Coswig vorschlug und de verbis summam lenitatem et mansuetudinem versprach. Melanchthon antwortete C. R. VIII, 798, daß er wohl mit frommen und gelehrten Leuten über die in Streit gekommenen Artikel reden möchte, nur nicht mit solchen indoctis, rabiosis gnathonibus, wie Stolz und Gallus; mit Flacius wollte er schon gerne im Andenken an ihre frühere Freundschaft colloqui de toto corpore doctrinae, aber er habe ihm früher Sätze unterschoben, die er weder gedacht noch gesagt, daher er sich scheue, mit ihm allein sich einzulassen; der Brief schließt mit der Erklärung, daß er lieber seinem Berufe leben und sich auf den Tod vorbereiten wolle, als mit anderen Dingen sich befassen. Da Flacius, über diesen Brief sehr unzufrieden, dann unmittelbar an Melanchthon sich wendete, antwortete Melanchthon in einem merkwürdigen Schreiben, worin er sein bisheriges Auftreten bespricht, namentlich beim Interim und zugibt, daß er dabei zu viel gethan, aber dem Flacius auch vorhält, wie er an ihm gehandelt, und endlich erklärt, unter welcher Bedingung er bereit sey, mit ihm zu conferiren, C. R. VIII, 852. Melanchthon merkte zu gut, auf was es Flacius abgesehen hatte, ihn öffentlich zum Widerruf zu zwingen oder ihn als Irrlehrer zu brandmarken, um mit seiner Aufopferung das reine Lutherthum sicher zu stellen. Diese seine Absicht setzte er auch in's Werk mit seiner Sendung von mehreren Theologen, wie Curtius von Lübeck, Mörlin von Braunschweig, Henning von Lüneburg, nach Wittenberg, während Flacius mit seinen Genossen Judex, Wigand, Baumgärtner in dem benachbarten Coswig blieb, indem er jenen acht Vergleichsartikel und die Weisung mitgab, den Wittenbergern die Feigenblätter abzunehmen, allen Respekt gegen ihren ehemaligen Lehrer aus den Augen zu setzen, und der Sache nicht nur einen Stich zu geben, sondern ihr die Gurgel ganz abzustechen. In diesen Artikeln waren nicht nur die Irrthümer, die das Interim enthielt, an sich verworfen, sondern sogar beigefügt: petimus quoque amanter a Domino praeceptore, ut publico quodam scripto contestari velit, quam sententiam de rebus adiaphoris et necessitate operum ad salutem cum nostrarum ecclesiarum confessione conjunctam esse. Melanchthon wurde aber so unwillig über diesen Artikel, und namentlich darüber, daß Schüler von ihm in einer solchen Weise mit ihm verhandeln wollten, daß er zuerst alle Verhandlungen abbrach; des andern Tages aber erklärte er: als ich 1541 zu Regensburg meinem Freunde Sturm beim Abschied sagte: ich glaube nicht, daß wir uns in diesem Leben noch einmal sehen werden, antwortete dieser scherzend: wir kommen noch einmal zusammen, und zwar um dich zu kreuzigen; diese Prophezeihung geht jetzt in Erfüllung. Nachdem ich so viele Jahre die größten Arbeiten verrichtet habe, werde ich von allen Seiten her angefeindet, ut misereri vos mei jam decebat; ihr legt mir Artikel vor, in denen ich mich und meine Freunde erdrosseln soll, und umstrickt mich so, daß ich keinen Schritt ohne Gefahr thun kann etc. Er will jedoch den meisten ihrer Forderungen nachgeben, verwahrt sich aber nachdrücklich dagegen, als ob er im Artikel von der Rechtfertigung die reine Lehre verfälscht habe, verlangt, daß man ihm die corruptelae, welche man ihm vorwerfe, aus seinen Schriften einzeln beweise, und bittet, daß man ihn doch nicht so hart behandeln, und insbesondere den Flacius aus dem Spiel lassen soll: videtis enim quantum sit in illo astutiae et insidiarum C. R. IX, 38 sq. Auch im weiteren Verlaufe dieses ärgerlichen Handels bewies Melanchthon große Mäßigung und Geduld, obwohl er sich natürlich bei aller Bereitwilligkeit zu einer ruhigen und leidenschaftslosen Verhandlung, zu einer sich selbst wegwerfenden Demüthigung, wie sie die Flacianer ihm zumutheten, nicht hergeben konnte. Man vergleiche über den ganzen Verlauf dieser Verhandlung, die sogenannten acta coswicensia, C. R. IX, p. 23—71. Aber es sollte noch schlimmer für Melanchthon kommen. Mit widerstrebendem Herzen entschloß sich Melanchthon, dem Wunsche des Kaisers gemäß zu einem nochmaligen Religionsgespräche zwischen protestantischen und katholischen Theologen in Worms zusammenzutreten 1557. Er wurde von allen Seiten mit Auszeichnung empfangen, wogegen die Anhänger des Flacius von vornherein sich sehr schroff zeigten, man vergleiche den bezeichnenden Brief des Monner an Flacius C. R.

IX, 246. und auch die kursächsischen Theologen kamen unverkennbar mit der Absicht nach Worms, durch eine gründliche Demüthigung Melanchthons sich zu rächen. So sehr sich dieser bemühte, die Verhandlungen in einen friedlichen und billigen Gang zu bringen, und das streit- und verdammungssüchtige Gelüsten seiner Gegner durch seine sich selbst nicht schonende Mäßigung im Zaume zu halten, so gelang es ihm doch nicht; denn seine Gegner stimmten dem schlauen und boshaften Begehren der Katholiken bei, daß, ehe das Vergleichsgespräch eröffnet würde, alle Irrlehrer und insbesondere auch die von der Augsb. Conf. Abgefallenen verdammt werden sollen. Da sie damit natürlich den Melanchthon selbst vor allem treffen wollten, so widersetzte sich dieser mit den anderen Theologen, worauf die Gegner Melanchthons unter Protest abreisten, ganz zur boshaften Satisfaktion der Katholiken, welche nun das Gespräch, von welchem sie keinen günstigen Erfolg für sich voraussahen, auch ihrerseits abbrachen und die Schuld davon auf die Protestanten warfen. Einen größeren Schimpf, sagt Nitzsch, hat die Reformation im 16. Jahrhundert nicht erfahren. Der dadurch tief verletzte und durch den bald nachher eingetretenen Tod seiner Gattin, welchen er bei einem Besuche in Heidelberg erfuhr, schwer gebeugte Mann (sein Freund Languet schreibt an Calvin: Dominus Philippus annis, laboribus, calumniis et sycophantiis ita fractus est, ut ex illa consueta hilaritate nihil prorsus in eo reliquum sit) fuhr gleichwohl fort in seiner Sorge für die Kirche und in den Bemühungen für ihren Frieden, wie sein Bedenken für einen synodus evangelicorum beweist, d. h. für eine Vergleichs- und Friedensverhandlung unter den Evangelischen, die ja in dieser Zeit wiederholt von den für die so sehr bedrohte Einigkeit der evangelischen Kirche bemühten Fürsten ausging, C. R. IX, 462, ferner für den gleichen Zweck der von ihm verfaßte sehr gemäßigte Frankfurter Receß C. R. IX, 490, welcher von Flacius das samaritanische Interim genannt, von Amsdorf im Auftrag des Herzog Johann Friedrich von Sachsen in einer förmlichen Recusationsschrift angegriffen, und von den flacianischgesinnten Theologen fortan bitter verfolgt wurde; man vergleiche die ruhige Antwort Melanchthons in s. responsum Mel. de censura formulae pacis Francofordianae, scripta a theologis Wimariensibus v. 24. Sept. 1558 C. R. IX, 617. Freilich war noch eine neue Verbitterung dazu gekommen durch den Angriff Amsdorfs auf den Synergismus Pfeffingers und der Wittenberger Theologen, was zu derben Repliken der Leipziger und Wittenberger Theologen führte, an welchen jedoch Melanchthon keinen persönlichen Antheil hatte. Da aber das im Anfang des Jahres 1559 von den Herzogen von Sachsen publicirte, und von Flacius schließlich redigirte Confutationsbuch, in welchem alle bis jetzt in der evangelischen Kirche aufgetretenen Ketzereien feierlich verdammt wurden, namentlich auch der Synergismus ganz in Ausdrücken Melanchthons bekämpft wurde, schrieb Melanchthon darüber an Cracovius: lego illas sophismatum praestigias non sine magno dolore; respondebo principi (d. Kurfürsten von Sachsen) candide et petam, si magis placet illa venenata sophistica, ut me clementer dimittat C. R. IX, 744, und sandte dann sein Bedenken ein, in welchem er alle einzelnen Artikel des Confutationsbuches durchgeht, und seine früher ausgesprochene Ueberzeugung behauptet und vertheidigt; was die Lehre vom freien Willen insbesondere betrifft, so sagt er: „vom freien Willen ist offentlich, daß sie mich Philippum fürnemlich anfechten; davon thue ich diesen Bericht: ich habe bei Leben Lutheri und hernach diese stoica und manichaica deliria verworfen, daß Luther und andere geschrieben haben: alle Werk, gut und bös, in allen Menschen, guten und bösen müßten also geschehen; nun ist offentlich, daß diese Rede wider Gottes Wort ist, und ist schädlich wider alle Zucht, darum habe ich mit fleißiger Nachtrachtung Unterschied gesetzet, wiefern der Mensch freien Willen hat, äußerlich Zucht zu halten auch vor der Wiedergeburt; vielmehr ist nach der Wiedergeburt diese Freiheit, da wir durch die Regierung des heiligen Geistes Hülf haben, in uns. Wir setzen den Anfang Gottes Wort, das die Sünde straft, und das dabei Vergebung und Gnade anbeut, damit ist Stankfeld und seines Gleichen gestraft, die dichten: der Mensch sey ein Block und Gott zwinge

ihn, daß er anders werde, er achte das Wort oder nicht. Nun sagen wir: es soll der Mensch beide Predigt betrachten, Gesetz und Evangelium, und so er sich tröstet mit dem Evangelium und Trost in rechtem Schmerzen fühlet, ist gewiß, daß Gott den heiligen Geist in das Herz gibt. Der alsdann (man beachte dieses: alsdann) wirket und bleibet Streit für und für im Leben, daß der Glaube stärker wird, und er ist also vom heiligen Geist arrabo und das Pfand im Troste und bleibet die Regel: praecedente gratia, comitante voluntate, denn Beides ist wahr. Wenn der Mensch wäre wie ein Block, so wäre kein Streit. Item so der Wille sich vom Troste abwenden mag, so ist dagegen zu verstehen, daß er etwas wirket und folget dem heiligen Geist, so er den Trost annimmt: Et rejiciens rejicit sua voluntate, nec Deus est causa quod voluntas rejicit; item, donec voluntas omnino repugnat, nulla est conversio. Illyricus aber schreibet also: der Gefallene soll hernach in Zweifel bleiben, bis er durch Zwang glaubet in der neuen Geburt; hier frage ich alle verständige Christen, welcher Trost dieses in rechter Betrübniß seyn würde. Wir sprechen: der Gefallene soll in der Reue und Angst die Verheißung der Gnade betrachten; dadurch wirket Gott, gibt den heiligen Geist zuerst den Menschen, gibt ein Fünklein des Glaubens, daß Trost und Streit anfahet. Hie schreiet Illyricus, Stolz von der Erwählung: was hilft diese Verheißung diesen, die nicht erwählet sind." Gegen eine solche absolute und particulare Erwählung erklärt er sich nun weiter im Interesse einer universalen Gnade, die sich aber an den Willen wende und den Glauben in Anspruch nehme, wenn auch dabei die Regel bleibe credo domine, opem fer imbecillitati meae C. R. IX, 766. Zum letztenmale behandelte Melanchthon dasselbe Thema aus Veranlassung seiner Schrift gegen die vom Herzog von Bayern 1558 erlassenen Inquisitionsartikel, responsiones ad impios articulos bavaricae inquisitionis, enthalten im Corp. Philippicum. Es ist dies sein letzter kräftiger Protest gegen den Katholicismus, aber auch seine letzte zusammenfassende Erklärung über die in der protestantischen Kirche selbst streitigen Artikel, wie er in seinem letzten Testamente sagt: volo confessionem meam esse responsiones de bavaricis articulis contra Pontificios, Anabaptistas, Flacianos et similes. Wir heben hier nur das kurz heraus, was er von der Gnade und Freiheit im Werke der Bekehrung, also in Beziehung auf den synergistischen Streitpunkt in diesen Artikeln sagt: cum disputant fidem Dei donum esse, sciant donari per verbum et sustentantem se voce evangelii vere trahi spiritu sancto inchoante consolationem et accendente invocationem, qua assidue petendum est: converte me Domine, et convertor; credo opem fer imbecillitati meae, dann beruft er sich darauf, daß Luther dasselbe gelehrt und ebenso die alten Kirchenlehrer wie Gregor von Nazianz; orditur a verbo, vocari et trahi inquit voluntatem quae non exspectet coactionem sed luctetur ut assentiatur promissioni; donec enim repugnat voluntas, nulla facta est conversio. — Et tamen simul fateor plurima Deum in omnibus sanctis ita agere, ut voluntas tantum sit subjectum patiens. Blicken wir von dieser letzten Erklärung Melanchthons zurück auf das, was er in der ersten Ausgabe der loci gelehrt, so stellt sich der Unterschied allerdings als ein sehr wesentlicher heraus; wie dieser Umschwung in seiner Anschauungsweise sich allmählig gebildet, im Einzelnen nachzuweisen, ist hier nicht der Ort; man vergleiche darüber Galle S. 247 folg., dessen verdienstliche Zusammenstellung und Beurtheilung jedoch noch mancher Ergänzungen bedarf. Aber das Motiv dieses Umschwungs liegt jedenfalls klar vor Augen; es ist das ethische Interesse des Christenthums, das unter dem genaueren Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter, und im Verlaufe der mancherlei Streitigkeiten in der evangelischen Kirche selbst, wie schon im Kampfe Luthers mit Erasmus immer klarer ihm zum Bewußtseyn kam, und ihn die schlimmen Consequenzen, auf welche eine absolute Prädestination und ein überspannter Determinismus führen müssen, abwehren hieß. Denkbar, sagen wir mit Nitzsch, war ihm eine Glaubenslehre nur, wenn sie ein heiliges, sittliches Sollen und Wollen des Menschen nicht unnöthig oder unmöglich machte, dazu werde der Mensch berufen zum Glauben, durch den Glauben gerechtfertigt aus Gnade, dazu wiedergeboren, daß er ein göttliches

Leben habe und führe, das ist Melanchthons Hauptgedanke. Nach diesem Gesichtspunkt hatte er den rechtfertigenden Glauben unter die Bedingung der guten Werke gestellt oder die Nothwendigkeit des neuen Gehorsams zur Seligkeit behauptet und gelehrt, obgleich die Bekehrung des Herzens der Geist der Gnade und Gottes Wort wirke, müsse doch der Wille des Menschen dabei seyn (deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1855 S. 116). So sehr nun dieses Interesse, von dem Melanchthon geleitet wurde, anerkannt werden muß und mehr anerkannt werden muß, als seine Gegner im Eifer des Gegensatzes es einsehen wollten, so kann man doch auf der andern Seite nicht läugnen, daß es bei allem ernstlichen Ringen mit dem schwierigen Problem ihm nicht ganz gelungen, seinem Gedanken einen ganz richtigen, genau begrenzten dogmatischen Ausdruck zu schaffen, das Verhältniß der Gnade und Freiheit, des menschlichen Empfangens und Thuns im Heilswerke namentlich durch eine vollständige Systematisirung des Ganges der Aneignung des Heiles nach seinen einzelnen Momenten so in's Klare zu setzen, daß dem Schriftworte sein volles Recht geschah und die Grenzen des evangel. Grundbewußtseyns nicht überschritten wurden. Die Art, wie namentlich in den beiden letzten Schriften die Entstehung des Glaubens mehr geschildert als begriffen wird, behält etwas Schwankendes, und kann in Verbindung mit den so sehr aufgestochenen Formeln der spätern Ausgaben seiner loci, voluntas non otiosa, assentiens nec repugnans, applicare se ad gratiam den Schein des Synergismus erregen, der, wenn sie in den systematischen Zusammenhang eines ganz durchgeführten Dogmas eingestellt worden wären, sich wohl hätte auflösen müssen; es fehlt ja auch nicht an dem Gegengewicht anderer freilich eben auch nur wieder vereinzelter, und dogmatisch nicht genug verwertheter Aussprüche, wie in dem Postill. ed. Pezel III, 110: hoc est signum tractionis, quando est in nobis desiderium et velle assentiri. Seinen Gegnern ist es darum doch auch nicht gelungen, sich eines Zuviel gegenüber von seinem vermeintlichen Zuwenig zu enthalten und daß auch die Concordienformel mit ihrer Entscheidung die Lehre nicht in's Reine und Sichere gebracht hat, sollte man doch zugeben; aber wir haben ja oben schon bemerkt, wie den Mängeln beider Parteien eine gleiche Entschuldigung zu gut kommen muß. Nun haben wir auch noch zum Schlusse unserer historischen Skizze einen Blick zu werfen auf den mit den bisherigen Streitigkeiten meist gleichzeitigen, bis zu Melanchthons Tode fortgesetzten Kampf über das Abendmahl, der ihm seine letzten Lebensjahre verbittert und mehr als alles Andere seine Sehnsucht nach Erlösung aus der rabies theologorum gesteigert hat. Die Erneuerung dieses Kampfes über das Abendmahl hieng bekanntlich zusammen mit dem Sieg der calvinischen Lehre vom Abendmahle in der reformirten Kirche und ihrer stärkeren Transpiration nach Deutschland, und trat zuerst hervor in dem Conflicte Calvin's mit Westphal, und setzte sich fort in den Bremischen und Heidelberger Händeln. In den Streit zwischen Calvin und Westphal mischte sich aber Mel. nicht persönlich ein; er schwieg stille, obgleich Calvin nicht nur in mehreren Privatbriefen ihn zu einer öffentlichen Erklärung über seine wahre Ansicht antrieb, sondern sogar in seinen öffentlichen Schriften durch ausdrückliche Berufung auf seine Uebereinstimmung mit der Conf. Aug. und mit Melanchthon ihn zu einem unumwundenen Bekenntniß gleichsam zwingen wollte; sagt doch Calvin sogar in seiner ultima admonitio ad Westphalum: centies confirmo: non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli, während anderseits Gallus und Westphal, aber schwerlich in redlicher Absicht, ihn auf ihre Seite ziehen, und mit Herausgabe einer Sammlung von Sentenzen aus seinen früheren Schriften den „Schimpf von ihrem Herrn Präceptor abwischen, und der Welt beweisen wollten, daß derselbe wenigstens zu Lebzeiten des seligen Herrn Luthers niemals gleich mit den Sakramentirern gedacht“ cf. auch die Epistola Stigelii ad Mel. C. R. VIII, p. 621. Das am Anfange des Jahres 1557 von den Wittenberg'schen Theologen in den Hardenbergischen Bremischen Händeln abgegebene Gutachten war ziemlich unbestimmt, und mehr nur gegen das Lutherische abweisend, da statt des Ausdrucks panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem die Formel

vorgeschlagen wird: cum pane sumitur corpus C. R. IX, 16. Aber Melanchthon sprach sich auch sonst bei mehreren Veranlassungen klar genug darüber aus, daß er für seine Person die lutherische Vorstellungsweise nicht billige, und nur eine persönliche, nicht aber auch eine leibliche Gegenwart und Wirksamkeit Christi im Abendmahle annehme, welche von seiner Wirksamkeit außerhalb des Sakraments nicht spezifisch verschieden sey; am klarsten in der explicatio alter. partis Symb. Nicaeni vom Jahr 1556: dico plane et firmissima fide: nequaquam inane spectaculum esse coenam Domini, sed vere hanc sumtionem esse testimonium et pignus, quod filius Dei Dom. noster J. X. sit in sumentibus; nec tantum adsit in illa sumtione sed habitet in iis. Nec ita instituta est haec coena, ut tantum unius exigui momenti praesentiam significet, sed ut *sit pignus assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus* etc.; ebenso in den Art. des Wormser Convt. vom Jahre 1557, im Frankfurter Receß vom Jahr 1558, und dann negativ gegen die Lehre der strengen Lutheraner, welche er gewöhnlich als ἀρτολάτρεια bezeichnet, in einem Briefe an Calvin Okt. 1554, Hardenberg Mai 1557, insbesondere gegen die Ubiquität 1551 in dem Bedenken de inhabitatione Dei in Sanctis: tota antiquitas declarat: Christus est ubique personaliter, sed hanc propositionem rejecit: Christus corporaliter est ubique, weiter in seinen Vorlesungen über den Kolosserbrief vom Jahr 1556, endlich in der Antwort auf die Bayrischen Inquisitionsartikel, wo er sehr deutlich auf diese Lehre als Eutychianismus hinweist. Warum erklärte er sich aber nicht offener über seine Ansicht namentlich gegenüber von den streitenden Parteien? Er verbarg sich die Schwierigkeit nicht, mit einem offenen Bekenntniß seiner Ansicht hervorzutreten, da der kursächsische Hof so großes Gewicht darauf legte, daß man in Wittenberg nicht von der reinen Lehre Luthers abweiche; darum schreibt er schon 1556 an den Kurfürstlichen Rath Mordeisen, welcher ihm Vorwürfe über seine Schüchternheit machte: certo scio veritatis defensionem in hoc articulo aulam vestram non toleraturam; malo itaque non inchoare, quam inchoatam jussu vestro cum veritatis praejudicio deponere. Diese Erklärung ist aber nicht so zu verstehen, wie wenn er für sich selbst etwas gefürchtet hätte, denn er schreibt an Mordeisen: dimittite me, dimittite propter Deum und an Hardenberg Juni 1557 C. R. IX, p. 167: non defugio certamen et periculum, sed τῷ ἀμυνομένῳ βέλτιον ἔσεται; noch deutlicher aber sagt er in einer v. Planck, Gesch. d. protest. Lehrbegr. Bd. V, S. 431 angeführten Stelle: utinam in aliis locis essem, ubi fortior esse possem in hac causa publica, nam istis in locis, inter istos homines video mihi non permitti liberiorem confessionem. Et tamen tandem dicendum erit, quod res est atque oportebit aliquando confiteri et pati. At quam vellem me jam posse loqui et pati, modo in locis essem, ubi liceret! Er wartet also nur auf eine günstigere Lage und einen passenden Zeitpunkt, um endlich mit seinem Bekenntnisse hervorzutreten, wenn dies auch mit Leiden verknüpft seyn wird. Was er bestimmter dabei im Auge gehabt, läßt sich sicher nicht ausmachen, er scheint geschwankt zu haben zwischen der Erwartung, daß es seinen Gegnern endlich gelingen werde, ihn von Wittenberg zu vertreiben, wodurch er dann aber auch freie Hand erhalten werde, und zwischen der Hoffnung, daß diese „ingentes fluctus“ wegen der Abendmahlslehre durch Gottes gnädige Leitung sich wieder legen werden, und er dann ein freies und offenes Bekenntniß werde ablegen können; jedenfalls aber glaubte er um des Friedens der Kirche willen, wenigstens im Augenblicke schweigen zu müssen. Daß er jedoch für seine Person damals ganz mit Calvin in der Abendmahlslehre übereingestimmt habe, wie man häufig behauptet, läßt sich nicht erweisen, denn wenn er auch Calvins Polemik gegen die spezifisch lutherischen Bestimmungen theilte, so brauchte er doch nirgends, auch nicht in seinen Privatäußerungen, die karakteristischen Stichwörter Calvins (das communicatione corporis nos membra facere corporis sui beweist wenigstens nicht genug); es ist möglich, daß ihm die Formeln Calvin's von d. caro gloriosa, von transfundere vivificum vigorem carnis, evehi per spiritum sanctum zu schwebend und der Grundbegriff der persönlichen Gegenwart damit nicht klar und sicher genug festgestellt schien; ja er war vielleicht selbst über das

Moment der Leiblichkeit im Abendmahl noch ungewiß; jedenfalls aber schien ihm diese Differenz nicht erheblich genug, um darüber die Einheit mit den Reformirten aufzuheben. In diesem Sinne sprach er sich nun auch in dem bekannten Heidelberger Responsum, seinem letzten öffentlichen Akte in den Abendmahlsstreitigkeiten, vom 1. Nov. 1559 aus. Er billigt es, daß den beiden Theilen, dem lutherischen und calvinischen, Stillschweigen geboten werde und schlägt die Formel panis κοινωνία τοῦ σώματος etc. als die una forma verborum vor, sie damit erklärend: adest filius Dei et efficax est in credentibus, et in his consolationibus veris nos facit sibi membra, und dabei offen die papistica conversio wie die ubiquitas verwerfend und schließt mit den Worten: maneo in hac sententia, contentiones utrinque prohibendas esse et forma verborum una et simplici utendum esse. Damit will er gewiß nicht für den Calvinismus Partei ergreifen, sondern in unionistischem Interesse eine Formel aufstellen, bei welcher verschiedene Meinungen sich sollten vertragen können, was von ihm gut gemeint, aber gewiß weder an sich und noch weniger bei der damaligen Sachlage richtig berechnet war. Die durch den völligen Uebergang der Pfälzer Kirche zum Calvinismus, durch sein Gutachten und frühere Aeußerungen gegen den Herzog von Württemberg herausgeforderte Brenz'sche Schrift über die Ubiquität, welche zum Württemberg. Kirchenglauben erhoben wurde, bezeichnet Melanchthon spottend als Hechingense latinum, ist aber doch bereit zum Beweise, daß diese Lehre manifeste pugnare cum vetere ecclesia, ad Camer. 3. Febr. 1560 C. R. IX, 1036; in ähnlichem Sinne spricht er sich wiederholt gegen seinen Freund Hardenberg bei den festgesetzten bremischen Abendmahlsstreitigkeiten aus. Aber ehe noch diese und die andern gerade brennenden theologischen Streitigkeiten zum Ziele kamen, ward ihm die längstersehnte Erlösung aus dem Streite der Kirche und der „Wuth der Theologen" zu Theil. Diese seine Sehnsucht nach dem Frieden und dem Lichte der unsichtbaren Welt spricht sich in vielen rührenden Aeußerungen aus seinen letzten Lebensjahren aus, so in einem Briefe vom 20. Mai 1559 an Sigismund Gelous von Eperies in Ungarn C. R. IX, 822: pendeo velut ad Caucasum adfixus, etsi verius sum ἐπιμηθεὺς quam προμηθεὺς, et laceror non ut ille a vulturibus tantum, sed etiam a cuculis; verum commendo filio Dei et ecclesiam et me. Nec invitus ex hac vita discedam cum Deus volet, et ut viator qui noctu iter fecit, auroram expetit, ita ego coelestis academiae lucem avide exspecto; in illa coelesti consuetudine te rursus complectar et de sapientiae fontibus laeti colloquemur; an Buchholzer 10. Aug. 1559 C. R. IX, 898: cogito et ego quotidie de hoc itinere et avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus et procul aberunt sophistica et sycophantica. Wenige Tage vor seinem Tode schrieb er auf ein Blättchen, das auf seinem Schreibpulte sich vorfand, die causae nieder, cur minus abhorreas a morte; links stund: discedes a peccatis, liberaberis ab aerumnis et a rabie theologorum; rechts: venies in lucem, videbis Deum intueberis filium Dei; disces mira illa arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti; cur sic simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum. Die nächste Veranlassung seines Todes war eine starke Erkältung auf der Reise nach Leipzig im März 1560 zur Prüfung der Stipendiaten. Das daraus entstandene heftige intermittirende Fieber zehrte seine durch so viele Körper- und Seelenleiden geschwächten Kräfte mehr und mehr auf. Gleichwohl nahm er, so oft wieder einige Erleichterung eintrat, die Arbeit wieder auf, — und begann auch sein Testament, da das von ihm früher abgefaßte sich nicht sogleich vorfand, von Neuem aufzusetzen, um demselben auch ein Bekenntniß seines Glaubens beizufügen, konnte es aber nicht mehr zu Ende bringen. Die einzige Sorge, welche ihn bis in seine letzten Augenblicke beschäftigte, war der betrübte Zustand der Kirche; in mir ist keine Bekümmerniß, sagte er zu seinem Schwiegersohne, dem Arzte Peucer, nur Eine Sorge, daß die Kirchen in Christo einig werden möchten, darum seufzte er noch zu wiederholtenmalen mit den Worten der Schrift: auf daß sie Eins seyen, gleichwie wir Eins sind. Sich selbst stärkte er in fast ununterbrochenem Gebete und Umgang mit dem göttlichen Worte, aus welchem seine Freunde ihm seine Lieblingsstücke wie Psalm 24.

25. 26. Jes. 53. Joh. 1. Joh. 17. Röm. 5. und andere vorlasen; als besonders wichtig stunden in den letzten hellen Augenblicken ihm die Worte vor der Seele, welche er auch mit lauter Stimme aussprach: die Welt nahm ihn nicht auf, die ihn aber aufnahmen, denen hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, allen, die an seinen Namen glauben. Als ihn Peucer fragte: ob er noch etwas begehre, antwortete er: nichts als den Himmel. — darum laßt mich zufrieden, störet meine süße Ruhe nicht. So lange er noch athmete, bewegten sich seine Lippen wie im stillen Gebet, und so fuhr er ohne merklichen Kampf „fein still und gelind über seinem Gebete dahin zu seinem lieben Herrn Jesu Christo, den er stets mit Herz und Mund gelobet und gepreiset hat" den 19. April des Jahres 1560; sein Leichnam wurde in der Schloßkirche zu Wittenberg neben Luthers Ruhestätte eingesenkt. Man vergleiche über das Lebensende Melanchthons das Programm der Wittenberger Theologen: brevis narratio exponens, quo fine vitam clauserit Phil. Mel. 1560 C. R. X, 208, dann auch deutsch aber mit mancherlei Abweichungen herausgegeben, 1560 C. R. X, p. 254, ebendaselbst die verschiedenen Leichenreden.

Ueberschauen wir nun dieses reiche Leben und Wirken im Ganzen, so springt natürlich vor allem seine Bedeutung und Wichtigkeit für die protestantische Kirche in's Auge. Melanchthon war als der Genosse Luthers ganz besonders dazu berufen, auf dem von diesem gelegten Grunde das Werk der Reformation zu befestigen und fortzuführen sowohl durch das, was er zur Entwicklung, Rechtfertigung und Ausbreitung der evangel. Lehre, als durch das, was er zur Vertheidigung des Rechtes der evangel. Kirche nach Außen und ihre Organisation nach Innen gethan hat. Die Vorsehung hat die in ihrem Wesen so verschiedenen, freilich im letzten und höchsten Ziele ihres Denkens und Strebens wieder so verwandte Männer auf Einen Boden zusammengestellt, weil sie in dieser ihrer Verschiedenheit sich wieder wesentlich ergänzten und nur in dieser Ergänzung beiderseits das für das Werk der Reformation leisteten, was sie leisten sollten. Nur ein Heroismus und eine schöpferische Kraft, wie die Luthers, waren im Stande, mit der herrschenden Kirche zu brechen, die reine christliche Wahrheit wieder auf den Leuchter zu stellen und durch Wort und That der Geschichte jenen neuen vorwärtsdringenden Anstoß zu geben, welchen die List und Gewalt der Feinde und die Fehler und Schwachheiten der Freunde wohl zu schwächen und zu hemmen, nimmermehr aber zu unterdrücken vermochten. So hat auch Melanchthon insbesondere nur durch Luther die Richtung auf die reformatorische, kirchliche und theologische Thätigkeit und den ursprünglichen Inhalt derselben empfangen und behalten, während seine persönliche Neigung ihn vom öffentlichen Wirken, wenigstens in und für die Kirche zurück — und in der Wirksamkeit für die Schule und Wissenschaft festgehalten hätte. Es ist wahr, daß ohne die Gemeinschaft mit Luther Melanchthon „ein zweiter Erasmus geworden oder geblieben wäre" (Nitzsch), wenn ihn auch sein edlerer Sinn vor dem Erasmischen Epicuräismus der Wissenschaft bewahrt, und sein tieferes religiöses Interesse sein Herz entschiedener der Sache der Reformation zugewendet hätte. Fast tragisch ist es zu sehen, wie er so oft unter der Last und unter den Schwierigkeiten seiner kirchlichen Thätigkeit, freilich auch unter den bittern persönlichen Erfahrungen in seinem reformatorischen Wirken sich nach einem wissenschaftlichen Stillleben sehnt, so schon im Jahr 1529: o felices, qui abstinent a publicis negotiis C. R. I, p. 1067 und ἀπραγμόνως ζῆν ἡδὺ C. R. X, p. 657. Aber er sollte und mußte auf dem Platze stehen und wirken, auf den er gestellt war, weil er sein wissenschaftliches Talent und sein reiches Wissen, insbesondere sein sprachliches, für die Kirche fruchtbar machen, das gute Erz, welches Luther aus der Tiefe schaffte, ausmünzen, und so in weiterem Kreise in Umlauf setzen, weil er die neue Schöpfung gestalten, befestigen und ausbreiten sollte. Wenn Luther den Funken in die großen Massen, namentlich des Volkes, warf, sollte Melanchthon durch die Art seines Wirkens die Sache der Reformation nicht nur bei den Herrschern und Gewaltigen in ein günstigeres Licht stellen, sondern auch die große Anzahl der Gebildeten und Gelehr-

ten, die vielfach durch Luthers Persönlichkeit und Auftreten abgestoßen wurden, gewinnen, indem er den Beweis lieferte, daß die Reformation das Licht der gründlichsten Prüfung aus Schrift und Geschichte nicht zu fürchten habe, und ihr Interesse dem einer wahren wissenschaftlichen Bildung nicht feindselig, sondern vielmehr mit demselben eins und dasselbe sey. Im Allgemeinen betrachtet aber, waren Melanchthons Mäßigung und Friedensliebe, und sein conservativerer Geist an ihrem Orte ebenso nothwendig, um den Bestand und Fortgang der Reformation zu sichern, wie Luthers Glaubensheroismus, sein kriegerisches, vorwärtsstürmendes Wesen und seine durchgreifende Consequenz an dem ihrigen. Die 95 Thesen, das Buch an den Adel der deutschen Nation, von der Freiheit des Christenmenschen, von der babylon. Gefangenschaft der Kirche schreiben und auf dem Reichstag zu Worms vor Kaiser und Reich die Wahrheit bekennen konnte nur Luther, aber die Conf. Aug. und ihre Apologie und die loci communes schreiben sollte und mußte Melanchthon, und die Bibel übersetzen konnten und sollten sie nur miteinander; damit soll aber nicht gesagt seyn, daß nicht beide Männer eben auch vermöge dieser ihrer Individualität wieder anderwärts das Rechte verfehlen und das Maß im Zuwenig und Zuviel überschreiten konnten, denn die Stärke und Schwäche eines Mannes, seine Tugenden und Fehler liegen ja meist auf derselben Seite, und die letztern sind nur das Extrem der ersteren. Es ist nun aber auch merkwürdig, wie beide Männer ein klares Bewußtseyn von dieser ihrer gegenseitigen Stellung und der nothwendigen Verknüpfung ihres von Gott empfangenen Berufes hatten. Melanchthon schrieb im Jahr 1520 C. R. I, p. 160: „Sterben will ich lieber, als mich von diesem Manne wegreißen lassen" und an Spalatin C. R. I, p. 264: Viel wunderbarer ist Martinus als daß ich ihn mit Worten abbilden könnte; als Luthers Gesundheit einmal wankte, schrieb er an Spalatin 6. Juli 1521: accensa est per illum lucerna in Israel; quae si exstincta fuerit, quae tandem supererit nobis alia spes; o utinam hac vili anima mea ipsius vitam emere queam, quo nihil nunc habet orbis terrarum θειότερον C. R. I, p. 417. Luther ist ihm der „Elias" C. R. I, 448. 451., „der Herakles, der Mann voll heiligen Geistes" C. R. I, 282.

Aber auch später, da ihre geistigere Wege schon getrennt hatten und die erste persönliche Liebe schon nicht mehr vorhanden war, wo ihn vielmehr die Furcht vor Luther, ja Unmuth beschleicht, kann doch Melanchthon äußerlich und innerlich von Luther nicht loskommen. Wenn er 1537 ad *Camer.* C. R. III, 339 schreibt: haereo hic, nescio quibus vinculis implicitus sed ut dicam quod res est, invitus haereo, so drückt sich darin so zu sagen die innere göttliche Nothwendigkeit aus, durch die er unbewußt sich an Luther geknüpft fühlt, jedenfalls aber bleibt über allem Wechsel der persönlichen Stimmung und über allen Differenzen der Ansichten bei Melanchthon das klarste und dankbarste Bewußtseyn davon, was Luther für die protestantische Kirche war, siegreich stehen, wie er dies auch bei Luthers Tode und nachher noch oft ausgesprochen hat. Obiit auriga et currus Israël qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, ruft er seinen Schülern im frischen Schmerz über das Scheiden Luthers zu, C. R. VI. 59; man vrgl. weiter seine oratio funebris für Luther, wovon eben geredet worden und seine narratio de vita Lutheri zuerst als praef. in tom. sec. operum Luth. Viteb. 1546. Luther seinerseits schreibt am Ende des Jahres 1518 an Reuchlin: Unser Philippus ist ein wunderbarer Mensch, ja an dem sich nichts findet, quod non supra hominem sit, mir jedoch höchst befreundet und vertraut, de Wette, Briefe Luthers, Thl. I, 196. Am bestimmtesten aber hat er sein Verhältniß zu Melanchthon bezeichnet in seiner Vorrede zu Mel. Commentar zum Kolosserbrief vom Jahr 1529: „Mein Geist, darum daß er unerfahren ist in seinen Künsten und unpolirt, thut nichts, denn daß er einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeiet; so hat er auch das Schicksal, daß er rumorisch und stürmisch ist. Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind; ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen muß. Aber Magister Philipp fährt säuberlich stille daher, säet und begeußt mit Lust,

nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich.“ Wie wichtig Melanchthon ihm war, ja wie sein Herz noch an ihm hieng, das hat er, wie oben bemerkt, bei den Sakramentsstreitigkeiten des Jahres 1537 bewiesen, C. R. III, 427. und noch herrlicher, da er im Jahr 1540 dieses „Werkzeug Gottes“ aus dem Rachen des Todes riß. Es ist ein tiefbedeutsamer Anblick, wie derselbe Luther, welcher sonst keine persönliche Rücksichten kennt, wo es nach seiner Ueberzeugung die Wahrheit gilt, und selbst die schärfsten Waffen gegen Männer richtet, welchen Melanchthon mit seiner Ansicht näher stund, einen Erasmus, Bucer, doch nie unmittelbar gegen Melanchthon selbst redet, und selbst, als er in der melancholischen Verstimmung seiner letzten Lebenszeit nahe daran war, auch gegen Melanchthon loszubrechen, den innern Unmuth bezwingt und sich zum Schweigen begütigen läßt. Auch Luther konnte das Band nicht brechen, mit welchem eine stärkere Hand ihn an Melanchthon gebunden, aber er wollte es auch nicht in der Großartigkeit seines Sinnes, welcher, wenn er nur Uebereinstimmung im Größten und Höchsten erkannte, auch über ihm nicht unwesentliche Differenzen, wenn auch nicht überall in gleicher Weise wegsehen konnte und einen wichtigen Mann um einer noch wichtigeren Sache willen zu schonen wußte. Kleinlich war die Spannung zwischen beiden Männern nie, denn sie drehte sich nicht um äußerliche Dinge, um menschlichen Vorzug und Ruhm, noch viel weniger um andere Vortheile, sondern einzig um die Sache, um die Kirche und die Lehre, und hatte ihre letzte Wurzel nur in der Grundverschiedenheit ihrer Individualitäten; dasselbe, was sie verband, war es auch, was sie trennte: sie stießen sich ab und zogen sich an, „weil die Natur nicht Einen Mann aus ihnen beiden formte.“ Doch kann man gewiß nicht läugnen, daß in diesem persönlichen Verhältnisse Luther der Großherzigere war und blieb. Luther, wie er auch mit Manchem in Melanchthons Thun und Lassen unzufrieden war, sein „Leisetreten“, seine Zaghaftigkeit tadelte, wie er auch sogar grollen mochte über seine dogmatischen Abweichungen, läßt doch nie und nirgends einen Schatten auf Melanchthons Karakter fallen; Melanchthon dagegen gibt hin und wieder persönlichem Mißtrauen gegen Luther Raum, und macht nach Luthers Tod in dem bekannten Briefe an Carlowiz seinem Unmuth in einer Weise Luft, welche seinem Rufe, wie Salig sagt, einen überaus grossen Flecken angehängt hat und nicht unverdient, so gut sich's auch psychologisch begreifen lassen mag. Melanchthon sagt nämlich: tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret. Nicht aber der von seinen Gegnern so scharf aufgestochene Vorwurf der φιλονεικία zur Streitsucht für sich ist es, was uns am meisten auffallen muß; Melanchthon rechtfertigte sich darüber in einem Briefe an Dietrich von Malzan dahin: fortasse, quid sit φιλονεικία non considerant; non est crimen sed πάθος usitatum heroicis naturis, et erant in Luthero heroici impetus; non mirum est, nos, quorum naturae segniores sunt, interdum mirari illam vehementiam. Wenn der Vorwurf der φιλονεικία sich so auch etwa rechtfertigen läßt, so ist doch die Verbindung, in welche Melanchthon denselben mit der servitus deformis bringt, die er getragen, um so befremdender, weil sie nothwendig den Schein erwecken muß, als ob Luther vermöge seiner Streitsucht oder Rechthaberei auf ihn einen ihn persönlich herabwürdigenden Druck ausgeübt hätte; aber den Willen, einen solchen Druck auszuüben, hatte wenigstens Luther gewiß nicht, und wenn das Auftreten Luthers für Melanchthon zur servitus deformis wurde, so war dies allermeist die eigene Schuld des Letzteren; er verräth dies auch selbst in dem Briefe an Carlowiz durch die bezeichnende Aeußerung: fortasse sum natura ingenio servili. Aber der allgemeinere und tiefere Grund davon liegt darin, daß überhaupt dominirende starke Geister auf die schwächeren Gefässe neben sich psychologisch schon einen Druck ausüben, welcher diese reizt, sich desselben zu erwehren und sie, eben weil sie die Schwächeren sind, nicht immer nach den besten Waffen greifen läßt. Melanchthon selbst sagt in seiner Postille IV. Bd. S. 706: non est tantus amor inferiorum erga superiores, quantus est superiorum erga inferiores, denn wie man pflegt zu sagen, die Lieb' steigt unter sich, nicht über sich; nehme solches

ein jeder bei ihm selber ab und denke ihm nach;" gibt er uns damit nicht selbst den Schlüssel in die Hand? Luther von seinem erhabeneren Standort aus kann gegen den unter ihm Stehenden die Liebe bewahren, auch wo er herrscht und zürnt; Melanchthons Liebe aber wird mehr und mehr zu ehrfurchtsvoller Bewunderung, eben darum auch leicht, wenn gleich vorübergehend, in seinem so leicht verletzbaren Gemüthe zum Mißtrauen und empfindlichen Unmuthe. Doch kehren wir zurück zu Melanchthons öffentlichem reformatorischen Wirken, so tritt uns in demselben als besonders karakteristisch seine große Mäßigung, seine gewissenhafte Besonnenheit und Vorsicht und seine Friedensliebe entgegen. Hat seine Mitwelt und noch mehr die Folgezeit der herrschenden lutherischen Orthodoxie das große Verdienst, welches Melanchthon eben vermöge dieser Eigenschaften um die Kirche sich erworben, nicht anerkennen wollen, so ist die unparteiischer richtende Gegenwart um so mehr verpflichtet, in dieser Beziehung „die gerechte Dankbarkeit zu üben"; dafür setzen wir das ganze Bild seines öffentlichen Wirkens ein, wie wir es oben im Einzelnen zu zeichnen versuchten. Nichts ist leichter, als den heroischen, Alles niederwerfenden, um keine äußern Folgen sich bekümmernden, gerade durchfahrenden Kriegsmuth, die Blitze und Donner eines Geistes mit einseitiger Vorliebe zu bewundern und zu preisen; nichts ebendarum aber auch ungerechter, als die weniger geräuschvollen Tugenden der Mäßigung, Vorsicht, Gewissenhaftigkeit, Friedensliebe, und das milde, befruchtende Sonnenlicht, das von ihnen ausgeht, zu verachten oder zu verkleinern. Darum dürfen wir freilich nicht, müssen aber auch nicht blind seyn gegen die Fehler und Schwachheiten, welche die Kehrseite jener Tugenden bilden, und von den überscharfsichtigen Gegnern Melanchthons allein gesehen werden wollen. Die Mäßigung und Besonnenheit, die er sich selbst zuschreibt als homini peripatetico et amanti mediocritatem C. R. III, 385, wurde bei ihm häufig genug zu unentschiedner, inconsequenter Halbheit, die gewissenhafte Vorsicht zu einer Bedenklichkeit und Aengstlichkeit, die vor lauter Wiegen und Wägen nicht zum Wagen und Handeln kommt und den besten Absichten die energische Spitze abbricht, welche so zu sagen in das Fleisch der Geschichte eindringt und sie vorwärts treibt, ja zu einer oft wahrhaft peinlichen Muthlosigkeit, die statt frisch zuzugreifen im Vertrauen auf die gute Sache und denjenigen, welcher seine starke Hand über ihr hält, im Dorngehäge des Zweifels über alle mögliche schlimme Folgen hängen bleibt. Freilich muß man dabei, abgesehen davon, daß offenbar hier auch ein Temperamentsfehler (sanguinis melancholici motus, sagt Osiander C. R. II, 163) und körperliche Leiden mit einwirkten, wohl bedenken, daß Melanchthon nicht um seiner eigenen Person willen auf halben Wegen stehen blieb und von ängstlicher Sorglichkeit sich beherrschen ließ, wenigstens dies gewiß nicht wollte, sondern um des Wohles des Ganzen, um des Heiles der Kirche willen, und daß diese sorgenvolle Aengstlichkeit und zögernde Bedenklichkeit auch mit einer zarten Gewissenhaftigkeit zusammenhing, welche nirgends das Rechte verfehlen wollte, und bei ihrem Thun und Lassen sich immer auch die große Verantwortung vor Augen stellte. An persönlichem Muthe fehlte es ihm überdies keineswegs; man erzählt von ihm, wie er wenige Jahre vor seinem Tode mitten unter einen tumultuirenden Studentenhaufen hinein dem gezückten Degen eines wüthenden jungen Mannes entgegentrat, um die Ruhe herzustellen, Adam Vitae theolog. p. 357; und ebenso haben wir auch manche schöne Proben seines Muthes und seiner Festigkeit in seinem öffentlichen Auftreten kennen gelernt; und in der That gehörte auch oft kein geringer Muth dazu, Maß zu halten und zu zögern, namentlich den Päbstlichen gegenüber, wo dafür nur Vorwürfe und Verdächtigungen von der eignen Partei zu erndten waren; davon wollen wir gar nicht reden, daß damals wie später Viele schonungslos die Anklagen der Furchtsamkeit, Feigheit, Schwachheit, ja des Verrathes auf ihn gehäuft haben, welche in der Wolle saßen, während er im Feuer stund und oft gerade auch durch sein Maßhalten und seine Vorsicht mit Aufopferung des eigenen guten Namens das gewinnen half, an dessen Besitz nachher eine undankbare Mit- und Nachwelt sich erfreuen durfte. Aber wir werden doch Melanchthon nicht Unrecht thun, wenn

wir sagen: der Muth sey ihm mehr abgedrungen worden, wo er auf die Spitze hinausgestellt war, als daß er ihm natürlich gewesen; wir möchten dies z. B. behaupten von der allerdings festen und starkmüthigen Art, wie er dem Wüthen und Drohen des Cardinal Campegius zu Augsburg entgegentrat: »wir können nicht nachgeben, noch die Wahrheit verlassen; wir bitten aber um Gottes und Christi willen, daß uns unsre Widersacher dies nicht verdenken, und so sie können, mit uns disputiren, d. i. uns das nachgeben wollen, was wir mit gutem Gewissen nicht verlassen können; wir befehlen Gott dem Herrn unsere Sache; so Gott für uns ist, wer will wider uns seyn? Endlich es folge daraus, was da wolle, so müssen wir unseres Glückes und Unglückes erwarten.« Ein solcher abgedrungener Muth ist allerdings nach Umständen eine Tugend, ebenso gut aber auch ein Mangel. Ueberhaupt aber war Melanchthons Muth weniger aggressiver als passiver Art; aber diesen passiven Muth bewies er nun auch in ungewöhnlichem Maße nicht nur im willigen Aufsichnehmen und standhaften Ertragen dessen, was er in seinem Berufe und öffentlichen Wirken zu leiden hatte, sondern auch in der Festigkeit, ja Zähigkeit, mit welcher er die einmal gewonnene Ueberzeugung trotz der Ungunst, die sie fand, behauptete, wenn nun gleich dabei seine Aengstlichkeit, freilich auch seine zu weit gehende Friedensliebe und seine persönliche Abneigung gegen das öffentliche Handeln ihn abhielten, sie auch zu öffentlicher Geltung zu bringen. Man mag von dem Materiellen der Berechtigung seiner Abweichungen vom lutherischen Lehrtypus urtheilen wie man will, obwohl dasselbe nach dem oben Bemerkten nicht schlechthin angefochten werden kann, so war sich doch Melanchthon jedenfalls seines formellen Rechtes als des Mitreformators deutlich bewußt und erinnerte wiederholt daran, daß Luther selbst nicht verlangt habe, daß man nur bei seinen Schriften stehen bleiben solle (Vorrede zum 2. Bd. von Luthers Werken C. R. VI, 170), aber er hat nicht Muth und Entschiedenheit genug, von diesem seinem Rechte auch einen Gebrauch zu machen, welcher in den Gang der Entwicklung der protestantischen Kirche entscheidender eingegriffen hätte, indem er vor den allerdings nicht geringen Schwierigkeiten immer wieder zurückwich; freilich trug ihn dabei auch nicht, wie wir uns früher überzeugten, die Kraft der Sache, die Kraft einer klaren und consequenten Durchführung und Abrundung des eigenen Standpunktes. Bemerkenswerth ist nun auch noch insbesondere, wie dieses bedächtliche, ängstliche, sorgenvolle Wesen, dieser nur passive Muth auch in seiner Frömmigkeit, so ungeheuchelt und innig dieser auch war, in seinem Gottvertrauen sich abspiegelte. Als man ihn daran erinnerte, welche Kraft und Stärke Luther aus seinem Gottvertrauen und seinem gläubigen Gebete schöpfte, gab er die Antwort: wenn ich nicht selbst mein Theil sorge, so kann ich auch im Gebet nichts von Gott erwarten; so wahr dies nun auch an seinem Orte ist, so bezeichnet es doch den Mann, welchen seine Sorgen auch seinem Gotte gegenüber nicht ganz verlassen, wenn er auch sagt: si nihil curarem, nunquam implorarem Deum; cum autem curas finit religiosa pietas precibus, nimirum expers esse curarum penitus illa nequit. Et curis igitur ad preces impellor, et precibus curas depello. Cam. Vita Mel. Strobel. p. 113. Es liegt ihm näher mit seinem Gott zu leiden und auf die Erlösung von allem Uebel zu harren, als mit seinem Gott Thaten zu thun, und ihm, wie Luther so energisch sagt, „den Sack vor die Thüre zu werfen." Zur Bestätigung des bisher Gesagten und zugleich auch zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen Luther und Melanchthon verweisen wir auf die Worte Luthers in seinen Briefen an Melanchthon vom Ende Juni 1530: „Eurer großen Sorge, durch die ihr geschwächet werdet, bin ich von Herzen feind, denn die Sache ist nicht unser. Es kommt mich auch oft ein Grauen an, aber nicht allewege. Eure Philosophie, nicht eure Theologie plaget euch so — — als könntet ihr mit euren unnützen Sorgen etwas ausrichten. — — In einigen Sachen bin ich etwas schwach, du aber beherzter; dagegen bist du in gemeinen Sachen, wie ich in eigenen, und ich bin in gemeinen Sachen gesinnt, wie du in deinen eigenen. Du sagst: du könnest dein Leben wohl in die Schanze schlagen, seyest aber sorglich für die gemeine Sache. Ich aber, was die gemeine

Sache anbetrifft, bin ich ganz wohlgemuth und fein zufrieden, denn ich weiß, daß sie recht und wahrhaftig ist, und, das noch mehr ist, Christi und Gottes Sache selber. Derhalben bin ich schier als ein müßiger Zuschauer. — — Fallen wir, so fällt Christus auch mit, — und ob er gleich fiele, so wollte ich doch lieber mit Christo fallen, als mit dem Kaiser stehen.“ Damit vergleiche man, was Camerarius, so gerne er Alles an seinem Herzensfreunde zum Besten deutet, von seiner nimia et infinita consideratio, sollicitudo, circumspectio, metus sagt S. 129, noch mehr aber die treffende Beurtheilung S. 65: Philippum omnino mira afficiebat solicitudo de eventu rerum, negotiorumque, quorum ille particeps esset factus, et tum maxime cum acciderat, ut aliquid ipse censeret aut suaderet, usque adeo cavendum esse bono viro statuebat, ne culpam admitteret neve per errorem quoque aut imprudentiam causam mali daret. Inque his aliquando angoris perturbatio tanta fuit, ut illi paene succumberet. Cum in caeteris rebus et maxime privatis et suis animum satis bonum haberet, vel etiam magnum atque excelsum, qui et injurias patienter ferret atque adeo contemneret, et in periculis adeundis minime esset timidus. Aber die Mäßigung, Besonnenheit, Gewissenhaftigkeit Melanchthons und die daran hängenden Fehler der Halbheit, Unentschiedenheit und Aengstlichkeit treten in das volle Licht erst, wenn wir den andern Hauptzug seines Karakters und Handelns, seine Friedensliebe dazu nehmen. Nichts fast sticht in der Persönlichkeit und im ganzen Leben Melanchthons mehr hervor, als die Liebe zum Frieden und zur Eintracht. Sein Widerwillen gegen Streit und Zwietracht war, wie er selbst wiederholt versichert, ihm angeboren, C. R. III. 239. III, 617 und hing, zwar allerdings, wie man gewöhnlich sagt, mit einer sanfteren, wenigstens weicheren und stilleren Gemüthsart zusammen, noch mehr aber wohl mit einem nicht nur ästhetischen, sondern auch sittlichen Schönheitssinn, der sich von allem Heftigen, Gewaltthätigen (immanitas Postill. II, p. 552), Rohen, Schroffen (horridum), Maßlosen (nimium) abgestoßen fühlte. Wenn man aber von einer sanfteren Gemüthsart bei Melanchthon redet, so kann dies doch nur recht verstanden werden, indem man sie zu seiner natürlichen Heftigkeit und Reizbarkeit in's rechte Verhältniß setzt; er schreibt selbst von sich C. R. III, 1172: saepe ex animo indignor, scis enim me esse ὀξύχολον — iracundum (celeris sed brevis irae); und Camerarius redet von affectionibus animi vehementibus; graviter ergo commovebatur, eratque in eo impetus hic repentinus, qui tamen sedabatur celeriter. Sanftmüthig ist er von Natur nur insofern, als er überhaupt keiner tief gehenden und andauernden Leidenschaft fähig war und die aufsteigenden Wellen immer wieder von seiner natürlichen Gutherzigkeit und seinem wohlwollenden liebreichen Sinne gesänftigt wurden. Muß man sich so an seiner persönlichen Versöhnlichkeit freuen, so darf man sich doch neben ihr seine Empfindlichkeit und Verwundbarkeit auch nicht verbergen, wie sie gerade solchen zarten und weicher organisirten, wenn gleich dabei edlen Naturen eigen ist. Uebrigens ist das Alles bei Melanchthon nicht nur Temperament und Natur; vielmehr bewies er gegenüber von allen Beleidigungen und Kränkungen, die er erfuhr, und gegenüber von seiner natürl. Heftigkeit und Empfindlichkeit eine wirklich bewundernswerthe Kraft der Selbstbeherrschung und Selbstverläugnung, durch die er zu dulden, zu tragen, zu schweigen, zu verzeihen verstund, wie wenige; dies war in Allem, was nur seine eigene Person betraf, sein fester, in seiner christlichen Ueberzeugung und seiner großen Demuth wurzelnder Grundsatz, C. R. III, 178. IV, 118. Postill. p. II, p. 248. Aber auch und ganz besonders in seinem öffentlichen Leben folgte Melanchthon dieser seiner natürlichen Neigung und seinem Grundsatze der Friedensliebe, Duldsamkeit und Nachgiebigkeit, und zwar sowohl gegenüber von der katholischen Kirche als gegenüber von den Bewegungen in der protestantischen Kirche selbst. Daß ohne Kampf die Wahrheit nicht behauptet werden könne, namentlich im Verhältniß zum Pabstthum, das erkannte er zwar wohl, um so weniger aber wollte er von der leidenschaftlich heftigen und schmähsüchtigen Weise wissen, wie dieser Kampf von Vielen geführt wurde, und zwar nicht nur, weil ihm Friede und Eintracht gerade im höchsten Gebiete, dem der christlichen Religion an sich als eine hei-

lige von der Schrift gebotene Pflicht und als ein unschätzbares Gut erschien, sondern weil er auch glaubte, daß auf dem Wege friedlicher und ruhiger Verhandlung für die Sache der protestantischen Kirche mehr gewonnen werde; so schreibt er an Lohner in Nördlingen April 1544 C. R. V, 347: scio multos ducere praeclarum esse, si audacter incurrant in omnes, si nemini parcant, si bellum inferant amicis et inimicis; sic nec ego sentio, nec sic sensisse Paulum arbitror. Vincit rerum bonitas, cum moderate et dilucide proponuntur, etiam sine rixis. Hanc Fabianam rationem et mihi et tibi et omnibus nobis sequendam et custodiendam censeo. Multi magni morbi, inquit Celsus, curantur abstinentia et quiete; ebenso schreibt er an Spalatin in Beziehung auf das sogenannte Visitationsbuch und den ihm dabei gemachten Vorwurf der Abweichung von Luther: tantum me hoc cavisse, ut sine acerbitate res nudae proponerentur; multae mihi causae lenitatis erant; nolui enim eorum alere amentiam qui putant, unum hoc esse docere evangelium, summa contentione atque amarulentia debacchari velut e plaustris adversus eos, qui a nobis dissentiunt; neque ignoro, quantum odii apud quosdam conciliarit mihi haec mea diligentia; sed mihi magis spectandum, quid Deo placeret, quam quomodo sycophantas illos mihi placarem. — Et Lutherus mihi optimus testis est, me semper optasse in hac tota dissensione ut summa lenitate et *ἐπιεικείᾳ* nostri omnes uterentur. Diese concordia pax und tranquillitas ecclesiae stellt er immer wieder allem Streit entgegen, weil ohne sie kein Heil und Gedeihen sey; an Erasmus C. R. III, 69: video quantum sit discordiarum publicarum, quas qui magis inflammare student novis subinde rixis excitatis, illi longe aliter affecti sunt, quam ego sum aut quam postulat *ecclesiae utilitas.* Allein diese Friedensliebe und Mäßigung in Verbindung mit seiner Aengstlichkeit und Zaghaftigkeit führte ihn auch zu einer Nachgiebigkeit und Toleranz in Sachen der Kirche und Lehre, zu Halbheiten und Inconsequenzen, durch welche bei aller guten Absicht die Wahrheit und das Recht, das Heil der Kirche selbst oft auf's Spiel gesetzt wurde, wovon wir uns bei der Geschichte des Interim überzeugt haben. Nun haben wir freilich auch gehört, wie Melanchthon dabei doch immer die Hauptsache, den Grund der reinen Lehre festzuhalten meinte und versicherte; so schreibt er auch in seiner Postille I, 703: es ist eine eigenthümliche Gewohnheit der Schlangen, daß sie bei ihren Kämpfen den Kopf sichern; so mögen wir auch in Schutz nehmen, was von hauptsächlicher Wichtigkeit ist. Und wie sehr er auch bei der Lehre selbst an dem, was ihm als das Fundamentale galt, mit aller Entschiedenheit und Strenge festhielt, das beweist seine bei seinem Karakter sonst kaum begreifliche Billigung des an Mich. Servede vollzogenen Bluturtheiles, indem er in seinen Lehren nur horrendas blasphemias fand, cf. Post. II, 165. III, 103. und seinen Brief an Calvin Oct. 54. C. R. VIII, 362. Wie nun darin auch ein Irrthum des Verstandes, eine Beschränktheit des Blickes mitwirkt, die er jedoch mit seinem Zeitalter theilte, so ist jene falsche Nachgiebigkeit gegen den Katholicismus, seine Scheidung zwischen Lehre und Cult, nicht bloß einem Fehler des Willens, sondern auch des Verstandes zur Last zu legen; es mangelt ihm hier, wie so oft, die volle Klarheit, Tiefe und Consequenz des Denkens, welche der Sache auf den Grund sieht. Aehnlich verhält es sich nun auch mit seiner Stellung zu den Streitigkeiten im Schooße der protestantischen Kirche selbst. So gerecht sein Schmerz ist über die leidenschaftliche und unwürdige Art, wie diese Streitigkeiten in der Regel geführt wurden, so gegründet seine Sorge wegen der nachtheiligen Folgen, welche diese im Herzen der protestantischen Kirche wüthenden Streitigkeiten für ihr Gedeihen haben konnten, und in der That auch hatten, so ist doch auch die Einsicht in die relative Unvermeidlichkeit und Nothwendigkeit dogmatischer Gegensätze, in die Heilsamkeit der Reibung, des auf einander Puffens und Plazens der Geister, wenn anders die Erkenntniß in der Kirche fortschreiten sollte, bei Melanchthon zu vermissen, ebenso aber auch die Gerechtigkeit, welche in den Streitigkeiten nicht bloß „Uebertreibungen“, Wortklaubereien, „Sophistik“ (eine Melanchthon seinen Gegnern gegenüber sehr geläufige Kategorie) und bösen Willen sucht. So anerkennenswerth seine selbstverläugnungsvollen Bemühungen,

den Frieden und die Einigkeit herzustellen, auch seyn mögen, so greifen sie ebendarum, weil sie zu sehr von einer, man möchte sagen, zur Leidenschaft und fixen Idee gewordenen Friedensliebe ausgehen, oft genug fehl. Es ist ganz schön, wenn er an Musculus schreibt C. R. VI, 105: nolo augere publicas discordias; non sum adeo morosus aut *φίλαυτος*, neminem ut a me dissentire velim — nam omnes in hoc docendi munere conjunctos, qui de *summa doctrinae* consentiunt, amicos inter se esse statuo, etiamsi in explicatione alicujus rei non plane eadem dicunt; et bona fide et quadam philosophica moderatione amicitias multorum colui et colo, ne a me ecclesiarum nostrarum concordia turbetur; ebenso gut gemeint ist es, wenn er auch Andere zur Duldung ermahnt bei der Einigkeit in der Hauptsache. Aber eben in dem, was er als „summa doctrinae" betrachtet, ist er nicht immer billig genug gegen Andersdenkende, wie wenn er einmal meint, daß bei dem dissidium de sacra coena *multa extra causam* disputantur. Noch weniger aber wird man ohne Weiteres mit ihm einverstanden seyn können in der Art, wie er die einmal vorhandenen Gegensätze durch äußerliche Niederhaltung des Streites, und durch Aufstellung unbestimmter Vereinigungsformeln schlichten und versöhnen will, wie in dem oben angeführten Heidelberger Responsum. Seine Friedensliebe und seine „ulyssea philosophia" (an Brenz C. R. III, 346: omnino jam nobis illa ulyssea philosophia utendum est, multa ut tolerantes, multa *dissimulantes* in hunc unum scopum intenti simus, ut prohibeamus, ne exulceremus *τὰ σκάνδαλα*) führt ihn hier zu einem verschleiernden und abstumpfenden Unionismus, mit welchem, sowie die Dinge einmal stunden, nichts erreicht werden konnte und auch wirklich nichts erreicht wurde. Wir können zwar nicht entscheiden, welche Wirkung ein entschiedeneres Handeln und ein offeneres Heraustreten von Seiten Melanchthons gehabt hätten, aber können doch auch nicht geradezu sagen, daß es mehr geschadet als genützt hätte, und möchten es um Melanchthons selbst willen wünschen, daß er es auch über sich vermocht hätte, das, was er einmal als wahr erkannte, auch klar und muthig zu bekennen. Diese ganze Haltung aber, welche Melanchthon der eigenen wie der römischen Kirche gegenüber einnahm, ist durch die bisher hervorgehobenen karakteristischen Züge seines Wesens und Thuns für sich allein noch nicht vollständig gezeichnet und erklärt. Es kommt dazu noch eine Eigenthümlichkeit, welche allerdings durch die Grundeigenschaften seiner Persönlichkeit, wie wir sie kennen gelernt, wesentlich bedingt war, aber auch auf gewissen ursprünglichen Eindrücken beruhte und durch die mancherlei Erfahrungen des Lebens sich verstärkte; es ist dies sein kirchlicher Geist, oder um es ganz scharf zu bezeichnen, seine katholisirende kirchliche Anschauungsweise, obwohl nun diese auch recht verstanden seyn will. Nitzsch macht die treffende Bemerkung: es ist gewiß nicht ohne tiefen Eindruck auf Melanchthon geblieben, daß der sterbende Vater die Seinen beschwor, sich nimmer von der Kirche Mitgliedschaft zu trennen (dieselben Worte seines sterbenden Vaters, angeführt in der Postille II, 477, wiederholte Melanchthon 9 Tage vor seinem eigenen Tode in Beziehung auf die Seinigen). Melanchthon selbst schreibt an Carlowiz: puer etiam in templis singulari voluptate ritus omnes observavi et natura mea alienissima est ab illa Cyclopum vita, quae ignorat ordinem actionum et odit ritus communes velut carcerem — und wir werden ihm nicht Unrecht thun, wenn wir die große Nachgiebigkeit und Toleranz, welche er in diesem Punkte beim Interim nicht nur, sondern auch sonst gegen den Katholicismus bewies, auch wenigstens mit begreifen aus einer unbewußt nachwirkenden ursprünglichen Liebe zum katholischen Culte, von der es ihm schwer wurde, sich durch die eigene bessere Einsicht ganz loszureißen. Welchen Werth für Melanchthon die *πολιτεία* ecclesiastica, solche feste Formen kirchlicher Verfassung und kirchlichen Regimentes, wie der Katholicismus sie besaß, fortan hatten, haben wir früher gehört. Mel. konnte sich auch entschließen, einem beunruhigten Gewissen einzuräumen, das Abendmahl unter Einer Gestalt zu genießen. Er legte ferner auf das Urtheil der alten Kirchenlehrer auch in dogmatischen Dingen, und zwar keineswegs nur des Augustin, ein sehr entschiedenes Gewicht; in der Postille I, 600 sagt er: Im Hohelied Salomonis lesen

wir: die Kirche sey geordnet, wie ein Kriegslager geordnet ist; nichts ist schöner als eine aufgestellte Heeresreihe, in der jeder Soldat auf seinem Posten steht. So gewährt es auch, obgleich die Kirche zu verschiedenen Zeiten, bald nach außen, bald nach innen unansehnlich erscheint, wenn man auf die Lichter derselben, d. h. ihre vorzüglichsten Lehrer zu allen Zeiten hinschaut und den ganzen Leib der Kirche vom Anfange der Welt an bis auf unsere Zeit im Geiste sich vergegenwärtigt, ein wahrhaft herrliches Schauspiel"; man erinnere sich auch, wie er in der Abendmahlslehre immer und noch kurz vor seinem Tode, 3. Febr. 1560, die Autorität der alten Kirche geltend macht. Es ist unverkennbar, wie es ihm viel schwerer als Luthern wird, sich in den Gedanken der Unaussöhnbarkeit mit der katholischen Kirche zu finden, und wie er dabei weit mehr der einmal so gewordenen geschichtlichen Nothwendigkeit nachgibt, als der klaren Einsicht in die innere Unmöglichkeit; ja man möchte fast glauben, daß ihn der Gedanke der Möglichkeit einer endlichen Versöhnung der protestantischen und katholischen Kirche wenigstens innerlich nie ganz verlassen. Aber bei allem dem ist es nicht weniger ein handgreiflicher historischer Irrthum, als es das größte Unrecht gegen Melanchthon ist, wenn ihm leidenschaftliche Gegner die Absicht zugetraut haben, die Aussöhnung mit dem Katholicismus herbeiführen zu wollen mit Preisgebung der unantastbaren Errungenschaften des Protestantismus, vor allem der gereinigten Lehre, diese letztere hält er ja vielmehr immer über alle Concessionen als die unerläßliche Bedingung aller Verständigung hinaus; ebenso bleibt er sich, im großen Ganzen betrachtet, doch gleich und bleibt er fest in der Verwerfung alles dessen, was ihm als das „Abergläubische", Unbiblische im Culte und als das „Tyrannische" im Regimente der katholischen Kirche gilt; dafür spricht selbst der Brief an Carlowiz, noch weit mehr sein letzter kräftiger Protest gegen alle tyrannis idola u. errores des Pabstthums in der Antwort auf die bayrisch. Inquisitionsart.; was endlich die Lehrautorität der Kirche betrifft, so zeigt er in der kleineren obwohl nicht unwichtigen Schrift de ecclesia et de auctoritate verbi Dei 1539 C. R. XXIII, p. 586—642, wie bei den Vätern der Kirche bis in's 2. Jahrhundert hinauf Abweichungen von der evangelischen Wahrheit sich darstellen, eben darum die Schrift allein die Auctorität für die Kirche und ihren Glauben bilden könne; dies ist so scharf hier durchgeführt, daß die Katholiken sehr erbittert über diese Schrift waren und ihm vorwarfen: er schmähe die ganze Schaar der heiligen Väter. — Es ist ein lächerliches Mährlein, das Florimond in seiner histoire de la naissance et progrès de l'hérésie in Umlauf setzte, daß der sterbende Melanchthon seiner Mutter, welche ihn beschworen zu sagen, welche der beiden Religionen, die ihrer Väter oder die veränderte —? geantwortet haben soll: haec plausibilior est, illa securior; Melanchthons Mutter starb ja längst vor ihm, cf. *Bayle*, dictionnaire, d. Art. Mel. S a l i g, Hist. d. Augsb. Conf. III, 323. Dagegen ist die Erzählung wenigstens nicht unwahrscheinlich, wenn auch nicht sicher erweislich, daß Melanchthon im Frühjahr 1529 von Speyer aus nach Bretten gekommen, seine Mutter auf ihre Frage, was sie unter solchen Streitigkeiten der Gelehrten glauben solle, ihre Gebete hersagen ließ, die nichts Abergläubisches enthielten, und ihr dann gesagt ut pergeret hoc credere et orare, quod credidisset et orasset hactenus, nec pateretur se turbari conflictibus disputationum. Adam Vitae theolog. p. 353, dagegen Strobel in den Melanchthoniana p. 9. und dafür F ö r s t e m a n n, Stud. u. Krit. 1830 Heft I, S. 127; aber wie mag man darauf zu große Schlüsse bauen! Allein wenn nun auch in die Redlichkeit seines Protestantismus kein Zweifel gesetzt werden darf, so bleibt doch auch innerhalb dieses Protestantismus seine katholisirende kirchliche Anschauungsweise und drückt sich klar genug in seinem öffentlichen Handeln, in seinen Ansichten und Urtheilen aus. Die ganze Art, wie er die in der protestantischen Kirche hervortretenden Lehrstreitigkeiten betrachtet, und ihnen gegenüber die Forderung der kirchlichen Eintracht und des Friedens geltend macht, noch mehr aber die Art, wie er diesen Frieden selbst stiften will durch äußerliches Niederschlagen und Verbieten des Streites, und durch Aufstellung von Lehrformeln, welche in ihrer Weitschichtigkeit die Einheit der Lehre für die Kirche

herstellen und die bestimmtere Ausprägung der theologischen Wissenschaft überlassen sollen, werden wir eben aus jenem eigenthümlichen kirchlichen Geiste Melanchthons jedenfalls mitverstehen müssen. Damit nehme man weiter zusammen, wie Melanchthon in seinen späteren Schriften von dem in der Conf. Aug. aufgestellten und wenigstens vorangestellten Begriff der Kirche als einer unsichtbaren, welcher noch in der angeführten Schrift de ecclesia etc. vom Jahr 1539 festgehalten ist, wenn gleich nicht ohne einiges Schwanken, mehr und mehr abkommt und die Kirche schlechtweg nur als sichtbare definirt. So namentlich in dem examen ordinandorum vom Jahre 1554, wo ihm die Kirche wesentlich ist coetus visibilis amplectentium incorruptam evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis; er stellt sich dabei ausdrücklich in Gegensatz zu der Meinung: aus dem Satze, ecclesiam esse est articulus fidei, folge ihre Unsichtbarkeit; die Kirche müsse sichtbar seyn, weil die homines amplectentes ecclesiam als solche ja von andern Menschen unterschieden werden können; redet er auch von einem coetus wahrer Glaubigen, den Gott colligit in dem populus der sichtbaren Kirche, so will er doch diesen coetus gerade nicht Kirche nennen und rechnet endlich zu den notae externae in einer Weise, welche an Bellarmin erinnert, noch die obedientia debita ministerio juxta Evangelium. In der letzten Ausgabe seiner loci sagt er geradezu: nec alibi Deus se patefecit nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita viventium, cf. weiter Post. III, 268, 399 und zuletzt die respons. ad artic. bavar. inquis. Corp. Philipp. Leipz. 1565 S. 796 u. 97; wir führen daraus nur die Worte an: est autem ecclesia monarchia, quod ad caput Christum attinet, et aristocratia, quod ad ministros attinet et auditores, ut honesta *schola*; dieser letztere bezeichnende Ausdruck für die Kirche, schola, kehrt häufig bei ihm wieder, Post. IV, 407. Zuletzt mag noch bemerkt werden, wie Melanchthon den Luthern so wichtigen Begriff des allgemeinen Priesterthums, den er in der Schrift: sententiae ex scripturis sacris collectae, quae docent praecipuum cultum Dei esse promovere evangelium, vom Jahr 1539, C. R. XXIII, p. 755 sq., bestimmt ausspricht, nachher stillschweigend aufgibt, so im exam. ordinandorum. Es ist ein vollkommener Mißverstand, wenn Galle S. 469 meint: die Differenz zwischen den früheren und späteren Aeußerungen bestehe nur in Worten, keineswegs in der Sache selbst; die Rücksicht auf die Verhältnisse und Erscheinungen der Zeit sey es gewesen, die ihn vermochte, dort die eine Seite der Wahrheit, hier die andere etwas stärker hervorzukehren; denn nach wie vor erkläre er sich entschieden gegen die römische Hierarchie als die wahre Kirche, nach wie vor mache er den Grundsatz geltend, daß jeder, der dem Worte Gottes glaubt und Theil nimmt an den Sakramenten, er mag leben wo er will, ein Glied der Kirche sey. Dieses letztere ist freilich ganz unbestreitbar, aber darin liegt nur, daß er in der Bestimmung der Kirche, sofern sie eine sichtbare ist, nicht den Römischen beistimmt, es bleibt aber darum doch, daß er damit den Begriff der Kirche als einer unsichtbaren verkürzt, und daß sein Begriff der sichtbaren Kirche innerhalb des protestantischen Standpunkts dem katholischen wenigstens sich nähert. Auch die modernen Auslassungen eines Kliefoth, Münchmeyer und anderer über das Wesen der Kirche sind hierin offenbar näher verwandt mit Melanchthons späteren Ansichten als mit Luthers früheren. Im Allgemeinen betrachtet aber hat der kirchliche Geist Melanchthons überhaupt und sein kirchlicher Conservatismus insbesondere verglichen mit dem Luthers weit mehr einen retrospectiven und jedenfalls äußerlicheren Karakter. Wir können nun aber nicht scheiden von der Beurtheilung der kirchlichen Stellung und Wirksamkeit Melanchthons, ohne noch mit einem kurzen Worte das große Verdienst anzuerkennen, das er sich in zahlreichen Gutachten, Rathschlägen und Belehrungen um die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten, auch da, wo er nicht persönlich eingriff, erworben hat. Den gesunden praktischen Blick wird auch der hier nicht vermissen, welcher ihm nicht in demselben Maße das persönlich praktische Geschick zuerkennen kann, ihm, der nun einmal überhaupt mehr der Mann der Wissenschaft und der Schule, als der Mann des Handelns und der Kirche war.

Betrachten wir ihn nun aber auch als den Mann der Wissenschaft und Gelehrsamkeit, so verräth sich in allen seinen Leistungen ein entschiedenes wissenschaftliches Talent, eine ungewöhnliche Lebendigkeit und Beweglichkeit des Geistes, eine treffliche Auffassungs- und Beobachtungsgabe, ein gesundes, natürliches, wenn auch nicht immer gleich tief gehendes Urtheil, ein angeborner Schönheitssinn und feiner Geschmack, ein glückliches Gedächtniß. Indem sich nun mit diesen Gaben ein unermüdlicher Eifer und Fleiß des Lernens, und eine seltene Gewissenhaftigkeit in der Erforschung der Wahrheit verband, läßt sich begreifen, wie er die große Masse des Wissens und der Gelehrsamkeit in sich anhäufen konnte, durch welche er in seiner Zeit hervorragte. Aber ebenso bewundernswürdig ist seine Herrschaft über diesen reichen Stoff des Wissens, und die ungesuchte Kunst, diesen geistigen Besitz am rechten Orte in der treffendsten Weise ohne schulmäßigen gelehrten Zopf und ohne das sapere oleum et laborem anzuwenden, wie es denn auch Luther an ihm bewundert, daß ihm stets die passendsten Beispiele, Sprüche, Beweise und Ausdrücke wie von selber zufließen. Was ihn aber am meisten auszeichnet und ehrt, ist, daß er sein Wissen sammelt und mittheilt nicht nur für den Kopf, sondern auch für das Herz und den ganzen Menschen, ja daß ihm all sein Wissen, Lernen und Lehren Werth hat nur sofern es dem Glauben dient, der Vermehrung der christlichen Erkenntniß und dem Wachsthum der Kirche Gottes. So viel an ihm liegt, sagt Nitzsch, läßt sich weder die Wissenschaft von der Weisheit, noch die Weisheit von der Furcht des Herrn und dem Glauben trennen. Insbesondere hat er enger als alle seine gleichstrebenden Genossen, seine humanistische Bildung mit den Interessen der Reformation verknüpft und dadurch, wie wir gesehen, dem Fortgang der letzteren den kräftigsten Vorschub geleistet. Alle seine schriftstellerischen Arbeiten tragen den Stempel einer gründlichen und gewissenhaften Forschung, und eines nie stillestehenden Ringens mit seinem Gegenstande. Davon gibt Zeugniß insbesondere die fortgehende Umgestaltung und Weiterbildung seiner Schriften wie seiner loci theol., seiner Auslegung des Römerbriefes, Kolosserbriefes &c.; auch die so anstößig gewordene Umänderung der von ihm verfaßten Bekenntnißschriften, wie der Aug. Conf. ist ganz besonders zu erklären aus diesem freilich hierin zu naiven und arglosen Drange, das Gute mit noch Besserem zu vertauschen, welcher den Gedanken an die Berechtigung eines solchen Verfahrens bei ihm gar nicht zu voller Klarheit kommen ließ, obwohl er selbst dabei ganz im Dienste der Kirche zu arbeiten meinte und gegen die Vorwürfe von Flacius bemerkt: nec opinor, eas (die frühern und spätern Ausgaben der A. C.) dissentire. Wenn das, was er in seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu Tage fördert, dem Inhalte nach auch nicht immer gleich neu, originell und tief ist, so ist es doch in den meisten Fällen das dem vorgesetzten Zwecke in trefflicher Weise Entsprechende, ist nicht nur das Brauchbare, Verständige, Klare, Ueberzeugende (cf. Cam. p. 62 seine Abneigung gegen d. confusa, vaga, indefinita), sondern auch gar häufig sogar das wirklich Sinnige, Feine und Schlagende. Auf die Darstellung verwendet er aus Gewissenhaftigkeit und Vorsicht wie aus Schönheitssinn die größte Sorgfalt bis auf die Wahl des einzelnen Ausdruckes hinaus und sogar in den Briefen an die vertrautesten Freunde, cf. C. R. VI, 703. und das, was Bretschneider in den Prämonenda zum C. R. I, p. XXVII. über die Beschaffenheit der Mel. Manuscripte bemerkt. Als Frucht der Beschäftigung mit den Alten, wie als Spiegel seiner Individualität kennzeichnet sich seine Darstellung durch Klarheit, Lebendigkeit und natürliche Eleganz (sermo planus et purus, Cam.), daher man sie nicht unpassend mit Xenophon's Weise verglichen hat; sie erhebt sich aber oft auch zu wirklich rednerischem Schwunge und zu poetischer Schönheit. Freilich muß man auch sagen, daß ihm nicht in gleichem Maße die Gabe einer concisen Darstellung und körniger Kürze zu Gebot steht, und das Streben nach Klarheit und Deutlichkeit ihn namentlich in späteren Jahren (übrigens auch schon in der Apologie der Aug. Conf.) zu einer gewissen Weitschweifigkeit und sich wiederholender Breite führt, welche Luther öfters an ihm tadelt, C. R. III, 956. Je älter er aber wurde, desto mehr

befleißigte er sich eines schmucklosen Styls; man vergleiche die bezeichnende Stelle C. R. VI, 322, wo er das Urtheil Albrecht Dürers über die simplicitas als summum artis decus anführt und mit den Worten schließt: saepe doleo et indignor, non esse similem diligentiam nostri ordinis in quaerenda simplicissima explicatione doctrinae coelestis. Karakteristisch ist aber auch für ihn, wenn ihm die recentiores Lutheri explicationes als simpliciores et ad vitam accommodatiores besser gefallen, C. R. V, 522. Aber diese Einfachheit und Schmucklosigkeit wird in seinen späteren Schriften oft zur Trockenheit und Mattheit unter dem Einflusse seiner die geistige Frische und Spannkraft lähmenden Sorgen und körperlichen Leiden, wie er selbst sagt C. R. V, 176: non adeo ineptus sum, ut meorum scriptorum forma delectar: video maciem et tristitiam meae orationis, quam augent etiam animi moerores multiplices. Uebrigens gilt das, was zum Lob der Darstellung in Mel. Schriften gesagt worden ist, doch vorzugsweise seinen lateinischen Schriften; denn wenn auch dem, was er in deutscher Sprache schrieb, Klarheit, Einfachheit und Bestimmtheit des Ausdruckes sich nicht absprechen läßt, so bewegt er doch im Deutschen sich weit nicht so leicht und frei wie im Lateinischen und selbst im Griechischen, und erreicht jedenfalls bei weitem nicht die ursprüngliche Kraft und Schönheit der Sprache Luthers. Für die Verbreitung der wissenschaftlichen Bildung und Gelehrsamkeit wirkte Mel. durch seinen mündlichen Vortrag als akademischer Lehrer ebensoviel als durch Schriften, wo nicht mehr. Welchen Beifall dieses Wirken fand, zeigt die fast unglaubliche Anzahl von Zuhörern, welche er oft um sich versammelte; redet doch Heerbrand in seiner oratio funebris von discipuli et auditores bis mille, et inter hos Principes, Comites et Barones (vrgl. auch Pezel's Bemerkungen in der Vorrede zum 2. Thl. der Postille), und zeigt die große Liebe und Verehrung dieser Schüler gegen ihren Lehrer, d. Praeceptor Germaniae. Sein akademischer Unterricht zog jedoch mehr an durch den Inhalt und die gebildete Form, sowie durch die instructive, namentlich auch die Selbstthätigkeit der Zuhörer in Anspruch nehmende Methode als durch einen glänzenden rednerischen Vortrag; es fehlte ihm zwar bei der Lebendigkeit seines Wesens überhaupt keineswegs an natürlicher Beredtsamkeit, obgleich er kein kräftiges Organ besaß und den Naturfehler einer stammelnden Zunge zu überwinden hatte, und er bildete dieselbe theoretisch aus durch das Studium der Rhetorik, und übte sich und seine Schüler fortan praktisch in ihr. Aber seine Reden gleichen doch mehr einem sanft und klar dahineilenden Bache, der das Land befruchtet und die Umgebung ziert, während Luthers Beredtsamkeit wie ein Waldstrom im Sturme daherbraust. Uebrigens sind Mel. Declamationes, obgleich mündlich vorgetragen, vielmehr wissenschaftliche Abhandlungen als Reden im strengen Sinne. Als Prediger aufzutreten konnte Mel. sich nie entschließen, schreibt er doch sogar an Brenz geradezu: ego concionari non possum, C. R. III, 170, obwohl er manche Predigten für andere ausarbeitete und der akademischen Jugend und Andern homiletische Rathschläge ertheilte, C. R. IV, 699. Mel. Postillen sind zwar ursprünglich aus der Absicht hervorgegangen, den in Wittenberg anwesenden Ungarn, welche die deutschen Predigten in der Kirche nicht verstünden, diese Predigten zu ersetzen durch eine Erklärung der Evangelien, welche er an Sonn- und Festtagen zuerst in seinem Hause, und bei vergrößertem Zulaufe auch anderer Zuhörer in dem öffentlichen Hörsaale, namentlich seit dem letzten Jahrzehnt seines Lebens, gab; aber diese Erklärung, in lateinischer Sprache vorgetragen, war genauer ein Mittelding zwischen Vorlesung und Predigt, indem er sich nicht auf das Erbauliche beschränkte, sondern auch Wissenschaftliches und Gelehrtes, Dogmatisches, Grammatisches, Historisches einflocht; die Vortragsweise war jedoch eine freiere und vertraulichere, s. Pezel im ersten Theil der von ihm herausgegebenen und ursprünglich dem freien Vortrag von einzelnen Zuhörern nachgeschriebenen Postille.

Fassen wir nun aber Melanchthon näher als den Mann der theologischen Wissenschaft in's Auge, so tritt für uns hier der Gesichtspunkt, daß er Mitreformator, also Mitschöpfer des protestantischen Bekenntnisses war, mehr zurück, und dagegen der

andere in den Vordergrund, daß er diesen neuen Wahrheitsstoff wissenschaftlich auffaßte, darstellte und entwickelte; und in dieser Hinsicht ist nun zu sagen, daß, während Luther überhaupt, aber auch in seinen mehr wissenschaftlichen Arbeiten vorherrschend als Bekenner und Schöpfer des evangelischen Wahrheitsstoffes sich darstellt, Mel. dagegen, wenn gleich Mitschöpfer des protestantischen Bekenntnisses, doch überwiegend als Theolog, als wissenschaftlicher Theolog, oder wenn wir Beides zusammennehmen, als „theologischer Mit- und Hauptreformator" erscheint. Als Theolog ist er, wie wir sehen, zuvörderst der erste protestantische Dogmatiker; sein dogmatisches Hauptwerk, die loci, deren erste Ausgabe oben karakterisirt wurde, begleitete ihn fast von Anfang seiner reformatorischen Laufbahn an durch sein ganzes Leben hindurch als der Gegenstand seiner fortgehend umbildenden Thätigkeit, und gibt uns in seinen Umwandlungen ein Bild des ganzen Entwicklungsganges seiner Dogmatik. Indem wir in Beziehung auf das Aeußere und Specielle dieser Veränderungen verweisen auf Strobel, Literärgeschichte von Mel. loc. theologicis, Nürnberg 1776, noch mehr auf die sorgfältige Zusammenstellung und Nachweisung im Bd. XXI. u. XXII. d. C. R. bemerken wir nur, daß bekanntlich alle Bearbeitungen und Ausgaben der loci in drei Perioden zerfallen, die erste von 1521 bis 1535, die zweite 1535 bis 1543 und die dritte von 1543 bis 1559. Die Bearbeitungen der ersten Periode tragen, abgesehen von der oben bezeichneten Eigenthümlichkeit, im Einzelnen des Inhaltes überwiegend den bekennenden und produktiven Karakter an sich und sind ein frischer Erguß der neugewonnenen religiösen Ueberzeugung. Die Bearbeitungen der späteren Perioden, namentlich der letzten, zeigen uns nicht nur die oben besprochenen Aenderungen in einzelnen Lehransichten, sondern sie gehen auch genauer auf die Controversen ein und erhalten mehr und mehr einen eigentlich theologischen, schulmäßigen und gelehrten Karakter, daher denn auch manche in den ersten Ausgaben ganz übergangene Lehren, wie von der Trinität, hier aufgenommen werden. Wenn aber auch eine gewisse natürliche Ordnung im Ganzen genommen vorhanden ist, so ist doch die ganze Systematisirung des Stoffes, selbst in den spätesten Ausgaben, nicht hervorragend und wird von Calvin's Institutio weit übertroffen. Von den übrigen dogmatischen Schriften ist die bedeutendste das Examen eorum, qui audiuntur ante ritum publicae ordinationis, qua commendatur eis ministerium Evangelii, zuerst in der Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 enthalten, dann 1554 besonders herausgegeben; die Schrift vielfach wieder abgedruckt, auch übersetzt, gewann ein fast symbolisches Ansehen und die weiteste Verbreitung und wurde sogar wegen ihres dogmatischen Inhaltes hin und wieder auf Universitäten dogmat. Vorlesungen zu Grunde gelegt, cf. C. R. Bd. XXIII. Nicht uninteressant ist auch die Enarratio Symboli Nicaeni (C. R. XXIII, p. 179) ursprünglich von Cruciger begonnen, dann von Mel. neu bearbeitet und vollendet 1550. Außer der beachtenswerthen Abhandlung im Eingang über Begriff, Nothwendigkeit und Verbindlichkeit des kirchlichen Symbols enthält die Schrift neben ziemlich fragmentarischer Behandlung mancher dogmatischen Lehren doch auch werthvolle Beiträge zur melanchthonschen Theologie, so insbesondere im Artikel von der Freiheit. Da die Schrift zugleich den Zweck hatte, die philippistische Partei in Schutz zu nehmen, sah sich Mel. mit Rücksicht auf die neuen Controversen in der protestantischen Kirche zu einer ganz neuen Bearbeitung veranlaßt 1557, die jedoch erst nach Mel. Tode von Sturio als Explicatio Symb. Nic. herausgegeben wurde. Von der kleinen nicht unwichtigen Schrift de ecclesia etc. v. J. 1539 war schon die Rede; in Beziehung auf die anderen kleineren dogmatischen Abhandlungen verweisen wir auf C. R. XXIII; übrigens sind auch in den Declamationes C. R. XI. u. XII. manche dogmatische Materien behandelt. Zu den dogmatischen können nun im weiteren Sinn auch die eigentlich polemischen und symbolischen Schriften gerechnet werden; deren wichtigste wir im Verlaufe der Melanchthon'schen Lebensgeschichte oben kennen gelernt haben. So interessant es nun weiter wäre, die eigenthümliche Auffassung einzelner dogmatischen Materien bei Mel. genauer zu berücksichtigen, so ist doch hier das Allgemeine wichtiger. Man redet in dogmatischer Be-

ziehung vielfach von Philippismus; und daß sich ein solcher in manchen einzelnen karakteristischen Abweichungen von der lutherischen Lehre darstelle, ist kein Streit, aber die Frage ist, ob man von Philippismus als einer durchgeführten eigenthümlichen dogmatischen Anschauungsweise, als eigentlichem System reden könne. Man kann zugeben, daß die Versuche unserer Zeit, eine Einheitlichkeit und durchgreifende Eigenthümlichkeit des lutherischen und reformirten Systemes herauszustellen, den geschichtlichen Zeugnissen Manches unter die Zunge legen und subtilius quam verius Differenzen und Consequenzen aufsuchen, allein in der Hauptsache gibt doch die bestimmt genug ausgeprägte geschichtliche Physiognomie dieser Systeme ein Recht zu einer solchen, und sey es auch oft ergänzenden, prinzipiellen Betrachtung. Aber wo sind bei Melanchthon die Bedingungen dazu? Sehen wir das, was uns geschichtlich vorliegt, darauf näher an, so ist z. B. das ethische Interesse, von dem manche Aenderungen ausgehen, klar genug ausgesprochen und war auch an sich vollkommen berechtigt, aber abgesehen davon, daß es nicht einmal an den ursprünglichen dogmatischen Orten, an die es zunächst sich anknüpft, zu einem reinen und sichern Ausdruck gebracht ist (s. oben), was freilich nicht weniger von der entgegengesetzten lutherischen Lehrweise gilt, kann man beweisen, daß es von da aus an allen Hauptdogmen wirklich durchgeführt wäre wie z. B. der Christologie? Oder betrachten wir die andere Hauptabweichung in der Abendmahlslehre; mag Melanchthon immerhin hier den actus in actu im Gegensatz von der res in re, näher den Begriff der persönlichen Gegenwart und Wirksamkeit Christi im Abendmahl im Unterschied von der substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes herausstellen, beherrscht aber dieser Begriff der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser wirklich die ganze dogmatische Anschauung Melanchthons? Ist denn nicht ein ganz anderer organischer Zusammenhang zwischen der Abendmahlslehre, Christologie, Soteriologie Luthers, welchen auch der nicht verkennen kann, welcher die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl nicht als die reine und volle Consequenz dieser Anschauung, sondern nur als ein Beiwerk oder als eine geschichtliche Schranke betrachtet? Man hat behauptet: der helle Brennpunkt, von dem alle Strahlen der melanchthonischen Theologie ausgingen, sey die Idee gewesen, daß die neutestamentliche Offenbarung den ausschließlich freien Zweck persönlicher in Christo gewährter Heilsbewirkung in jeder heilsempfänglichen Persönlichkeit habe. Durch diese Hervorhebung des teleologischen Karakters der neutestamentlichen Offenbarung sey es Melanchthon möglich gewesen, die Soteriologie in innigster organischer Beziehung zu Theologie und Anthropologie zu entwickeln und so die im Christenthum gegebene Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Uebernatürlichen zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung zu bringen, Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, 1. Bd. S. 43. 44. Die Probe der Richtigkeit dieser Ansicht müßte vor Allem die Christologie als Exponent des organischen Zusammenhangs der Theologie, Anthropologie und Soteriologie seyn. Von Christus wird nun gesagt: der in die Menschheit eingetretene Sohn Gottes realisire in sich die Idee des Gottmenschlichen, insofern er sich als Einheit des persönlichen Heilswillens Gottes und seiner menschlichen Erscheinung weiß, also in diesem von sich Wissen, in diesem bestimmt qualificirten Person-Sein, nicht aber in der Coexistenz der Naturen desselben und deren gegenseitiger Einwirkung auf einander ist die eigentliche Realität der Gottmenschheit des Herrn gegeben, Christus theile als die persönliche Realität der misericors voluntas Dei in Wort und Sakrament sich selbst mit, S. 51 und 52. Sollen wir nun dies als den eigentlichen und tieferen Sinn der Melanchthonschen Christologie betrachten? Dies folgt wenigstens daraus nicht, daß Melanchthon die Lehre von der Coexistenz der beiden Naturen und ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander anfangs auf die Seite stellt, freilich ohne sie läugnen zu wollen. Sobald er sich aber wieder darauf einläßt, im Gegensatz von der lutherischen communicatio idiomatum und Ubiquitätslehre ist es nicht eine fortschreitende und sich vertiefende Betrachtung der Person Christi, durch welche „die Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Uebernatürlichen

zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung" gebracht wäre, sondern es ist nur der regressive abstrakte Nestorianismus, welcher ihn über den Ueberschreitungen der lutherischen Ubiquitätslehre das tiefere Interesse der lutherischen Christologie nicht verstehen ließ und ihn als crux bis in den Tod hinein verfolgte, während Luther in wirklich großartiger Weise über die scholastische Christologie hinausringt, und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen voller und lebendiger zu fassen strebt, mag er auch das, was ihm vorschwebte, nicht erreicht und im suchenden Drange auch fehlgegriffen haben. Solche Mißverständnisse und Mißdeutungen, welche große Männer klein machen müssen, um kleinere groß machen zu können, sind nur möglich durch eine Exegese der Melanchthon'schen Schriften, welche dieselben gar nicht in ihrem geschichtlichen Zusammenhange begreift, sondern sich an einzelne Sätze und Worte hängt, und sie im Interesse einer hinzugetragenen Ansicht umdeutet, und sind weiter auch zu erklären aus dem fatalen, blindmachenden und zutappenden Bestreben, die Lösung der Fragen der Gegenwart **vor allem** durch Zurückgreifen auf die geschichtliche Vergangenheit herbeizuführen, und neben dem vielen Andern, was im Kampfe und der Verwirrung der Gegenwart zum Heile dienen soll, auch den Philippismus als Heil der Kirche und Theologie proklamiren zu wollen (s. auch Baur in der Abhandlung: das Prinzip des Protestantismus, Theolog. Jahrbücher 1855 1. Heft). Aber es ist im Interesse der geschichtlichen Wahrheit gegen alles dieses auch schon im Allgemeinen zu bemerken, daß Melanchthon gar nicht der aus dem Tiefen und Ganzen schöpfende systematische und spekulative Geist war. Man redet von „spekulativer Durchleuchtung des evangelischen Bewußtseyns, die Melanchthon eigen und Luthern fremd" gewesen seyn soll. Bisher hat man geglaubt: Melanchthon, der an praktischem und innigem Glauben Niemand nachstund, war mehr ein dialektischer als ein spähender und schauender Geist, so Nitzsch; Luthern half seine kräftige Mystik über Schwierigkeiten hinweg, bei welchen Melanchthon nachdenklich verweilte; dem Melanchthon, möchte man sagen, war das Dogma zu hoch und zu transcendent, für Luther scheint es eher zu niedrig zu stehen, so daß er es in freier Auslegung noch zu steigern und zu überbieten oder die abstrakten Sätze der Doktrin durch lebendige Anschauungen zu verkörpern sucht, so Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1. Bd. S. 35. Dabei wird es nun auch sein Bewenden haben müssen. Melanchthon spekulativ? Was ist spekulativ, wenn es nicht das Bestreben ist, die höchsten und tiefsten Gegensätze mit den Gedanken und der denkenden Intuition zusammenzuknüpfen und die Einheit einer alles beherrschenden und organisirenden Idee zu suchen? Etwas der Art ist gewiß in Luther; er dringt in die Tiefe und in das Ganze; gerade die sogenannten spekulativen Dogmen, Trinität, Christologie, aber auch die Lehre vom Werke Christi faßt er für sich und im Zusammenhange mit der Soteriologie an, um vom Prinzip des Protestantismus aus, vom Glaubensprinzip aus, ihre abstrakte traditionelle Form zu überwinden, sie zu vertiefen und zu beseelen; mag dies nun auch meist nicht dialektisch und systematisch durchgeführt werden, sondern mehr in der Form concreter religiöser Anschauungen in der Weise spekulativer Mystik sich aussprechen. Sieht man die Streitschriften über die Abendmahlslehre, die Schrift von der Freiheit des Christen, den Commentar über den Galaterbrief und andere an, so kann man nur staunen über dieses Ringen mit der Tiefe des Dogmas, das immer neue Ideen und Gesichtspunkte aus dem Schachte hervorholt, welche durch das, was man bisher in ihnen finden und nicht finden wollte, wahrlich noch keineswegs erschöpft sind; in diesem anschauungsreichen und prophetischen Gedankenreichthum ist er der größte Dogmatiker. Und Melanchthon dagegen — er geht den spekulativen Fragen fast immer geflissentlich aus dem Wege, und sucht das, was ihm als das Praktischwichtige erscheint, quae ad aedificationem conducunt quae ad vitam accommodata sunt, durch eine verständige und klare Entwicklung der Erkenntniß näher zu bringen *). Es kann nichts Bezeich-

*) Die ganz vereinzelte spekulative Construktion der Trinitätslehre in den spätern Ausgaben der loci wird man doch nicht als Gegenbeweis anführen wollen.

nenderes für seinen dem Spekulativen und Spekulativmystischen nicht nur ausweichenden, sondern es auch auflösenden Geist geben, als seine Furcht vor dem, was e r das Uneigentliche und Zweideutige, auch Paradoxe nennt. Er schreibt 13. Oktober 1537 an Veit Dietrich: de meis consiliis dicam, cur quaedam in dogmatibus putaverim explananda esse diligentius, ut *ἀμφιβολογίαι καὶ ἀκυρολογίαι* tollerentur, quae sunt plenae periculorum; ostendam quae incommoda *ἀκυρολογίαι* peperint C. R. III, 429. und ebenso an Erasmus: *οὐ γὰρ ἥδομαι οὐδὲ στέργω ἀκυρολογίαις καὶ φορτικωτέροις παραδόξοις τῶν ἡμεδαπῶν, καὶ σπουδάζω ἐν πολλοῖς δόγμασιν εὐφημότερα λέγειν* C. R. III, 68. Er mag wohl Recht gehabt haben gegen manches Ungemessene, Ueberschreitende und Unklare, das ihm entgegentrat, aber die Metapher ist ja doch gar häufig der Träger des Spekulativen, und so war ihm im Metaphorischen das Spekulative zuwider. Wenn Melanchthon in schöner Bescheidenheit seinen ganzen Beitrag zum Werke der Reformation in die Worte zusammenzufassen pflegte: ja ich habe Einiges deutlicher gemacht, als es zuvor war, so bezeichnet dies in der That sein großes Verdienst nicht nur um die Reformation überhaupt, sondern auch um die theologische Wissenschaft insbesondere, aber auch namentlich in Vergleich mit Luther die Schranke seines Wirkens und Leistens in der theologischen Wissenschaft; das klare Mittelmaß des Brauchbaren und Praktischerbaulichen ist sein Ideal, fugiendae sunt quaestiones, quae nihil ad aedificationem conducunt quales sunt: quare Deus permiserit labi Adamum, ubi sint animae mortuorum? Hujusmodi quaestiones curiositatem alunt, non pietatem sagt er im Comment. in ep. ad Col. vom Jahr 1534; über diesem Ideale aber bleibt er gar häufig hinter der Tiefe des Dogmas zurück. Wie seine ganze dogmatische Individualität ursprünglich von Luther getragen war, so ist ihr Unterschied vom lutherischen Typus eigentlich nur durch Milderungen und Ergänzungen entstanden, die allerdings nicht nur formal waren, sondern von berechtigten sachlichen Motiven ausgingen, immerhin aber nicht zu einer durchgreifenden und selbständigen Eigenthümlichkeit sich zusammengeschlossen haben, die als solche in einer originalen Grundanschauung gewurzelt hätte; er vermehrte, erweiterte, reinigte die dogmatische Erkenntniß, aber in dieser Progression verhält er sich doch auch regressiv; von dem guten Erz, das er ausprägt, fällt doch auch Manches zu Boden, und Solches, was als fruchtbarer Keim vorwärts deutet auf eine weitere Entwicklung, wird auf die Seite geschoben. Es ist daher auch überhaupt schwer zu begreifen, wie Melanchthons dogmatischer Standpunkt, wenn er ein so tief gegriffener und consequent durchgeführter wäre, vollends freilich, wenn er der „wahre Ausdruck des deutschen Protestantismus“ und das von Anfang an in der Kirche Herrschende gewesen wäre, durch das Dazwischengreifen eines zelotischen Lutherthums auf immer hätte unterliegen können, und nicht vermöge des innern göttlichen Rechtes der Wahrheit sich wieder, wenn auch nicht zur Herrschaft, so doch zu entschiedener Geltung emporgeschwungen, jedenfalls aber tiefer gegrabene Spuren in der Geschichte zurückgelassen hätte. Uebrigens ist es merkwürdig, daß derselbe Melanchthon, den man von der einen Seite zum spekulativen Theologen stempeln will, von der andern als Verläufer des Rationalismus (cf. Melanchthon redivivus Leipz. 1837) oder wenigstens des rationalen Supranaturalismus (Matthes S. 427) betrachtet werden will. Diese letztere Meinung läßt sich zwar nach dem, wie wir Melanchthon bis jetzt kennen lernten, eher begreifen; sie ist aber darum doch nicht weniger falsch, wenigstens gibt die Art, wie Melanchthon Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie in's Verhältniß setzt (s. unten), kein Recht dazu.

Melanchthon kommt aber in Beziehung auf die theologische Wissenschaft nicht nur als Dogmatiker, sondern auch als Exegete in Betracht. Man führt häufig als Beleg dafür, welche Anforderungen Melanchthon an den bibl. Exegeten machte, seinen berühmten Ausspruch an: omnis theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario debet esse primum Grammaticus, deinde Dialecticus, denique testis (so schon Strobel, histor.-litterar. Nachricht von P. Melanchthons Verdiensten um die hl. Schrift, Nürnb. 1773).

Allein in diesem Ausspruch bezeichnet Melanchthon eigentlich das Wesen und die Aufgabe der Theologie überhaupt, immerhin aber läßt sich derselbe auch anwenden auf seine hermeneutischen Grundsätze und Forderungen. Er ist mit Luther vor allem auf's Lebhafteste durchdrungen von der Nothwendigkeit einer genauen Sprachkenntniß für die Auslegung der heil. Schrift, d. h. der griechischen Sprache des N. T., aber auch der LXX (von der er eine neue Ausgabe besorgte, Basel 1545) und der hebräischen (vgl. mehrere seiner Reden in den declarationes über das hebräische Sprachstudium) — und weiter als Voraussetzung davon, der klassischen Sprachen für sich; dies vor allem im Gegensatze zu den „hallucinationes" der scholastischen Exegese und im Interesse der Reformation der Lehre. — Um die reine Lehre zu finden, muß man zu den Quellen zurückgehen und ohne „das Geschenk der Sprachen" kann man nicht erkennen, was in den Quellen steht, Postille II, 910 und im Commentar zum Colosserbrief von 1534: quemadmodum initio ecclesiae donum linguarum donatum est apostolis, ut Evangelium late spargere inter gentes possent, ita et hoc seculo videntur linguarum studia esse excitata ad ecclesiasticam doctrinam repurgandam. Uebrigens ist ihm der Grammaticus auch der Philologe im modernen Sinne, dem die Kenntniß der Geschichte, Archäologie, Geographie des Alterthums zu Gebot stehen muß; und er weiß auch recht wohl, wie überhaupt ohne allgemeine wissenschaftliche Bildung und Kenntnisse eine Auslegung der Bibel nicht möglich ist, qui sacras litteras sine aliarum artium ac litterarum adminiculo tentant, nae illi sine pennis volaturi sibi videntur, C. R. I, 494. Das zweite Haupterforderniß für die biblischen Exegeten ist weiter nach Melanchthon die Kenntniß der Grundsätze der Rhetorik und Dialektik. Wenn wir die Worte und den Ausdruck verstehen, so geht der Weg zunächst von der Grammatik zu der Dialektik, pflegte er zu sagen. Mit der Dialektik ist übrigens die Rhetorik auf's Innigste verbunden, wie er in seinen Elem. Rhetoric. sagt, C. R. XIII, 419. tanta est dialecticae et rhetoricae cognatio, vixut discrimen reprehendi possit. Melanchthon verlangt daher, daß man die biblischen Schriften nach den Grundsätzen der Rhetorik untersuche und zergliedere; man muß achten nicht nur auf die docendi et narrandi ratio, sondern auch die series et dispositio partium, daher sagt er in seiner dispositio orationis in Ep. P. ad Romanos: videor fortassis ineptus, si Pauli sermonem ad rhetorica praecepta exigam; ego tamen sic existimo melius intelligi posse orationem Paulinam, si series et dispositio partium consideretur, jedenfalls habe Paulus nach einem Plan geschrieben und habe quandam docendi et narrandi rationem, darauf nicht achten wollen heiße in tenebris saltare oder, wie Chrysostomus sage, νυκτομαχεῖν. Nur auf diesem Wege gewinnt man nach ihm das Verständniß des Ganzen und Einzelnen in und miteinander, Post. II, 583. Es gilt aber nicht nur von der einzelnen Schrift, sondern von der Bibel überhaupt im Großen, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen erklärt werden muß; man muß erklären ex analogia scripturae, wie er in der Schrift gegen Eck vom Jahr 1519 schon sagt: es ist ein einziger und einfacher Verstand der hl. Schrift, wie auch eine einige himmlische Wahrheit, die man nach Vergleichung der Schrift aus dem Zusammenhang entnehmen muß, noch bestimmter in der Postille III, 540: Fromme Leute lesen die Schrift so, daß sie auf die eigentliche grammatische Bedeutung Acht haben. Folgt aus derselben etwas, was mit offenbaren Zeugnissen der Schrift, wie sie anderwärts gegeben sind, streitet, so suchen sie nach einer andern Erklärung aus der Schrift selbst, denn sie ist ihre eigene Erklärerin; übrigens faßt er die Analogie der Schrift nicht nur formal, sondern auch material als die Summe der Heilswahrheit Rhet. C. R. XIII, 470 u. 472, namentlich als den Grundgegensatz von Gesetz und Evangelium, ebendaselbst 468. Endlich versteht es sich eigentlich von selbst, daß Melanchthon eine richtige Erklärung der hl. Schrift nicht für möglich hält, objektiv ohne Erleuchtung durch den h. Geist, subjektiv ohne lebendigen Glauben: im Comm. zum Kolosserbrief vom Jahr 1534 sagt er: ich meine, geistliche Dinge können nicht erkannt werden, wenn unsere Herzen der hl. Geist nicht bewegt und lehrt; und ebenso verlangt er, daß mit dem Lesen der hl. Schrift Uebungen in der Gottselig-

keit verbunden werden müssen, wenn man die Gabe der Auslegung erlangen soll. Was nun aber außer den Mitteln der Auslegung weiter die Sphäre und Grenze derselben betrifft, so kämpft Melanchthon mit großem Nachdruck für die Einheit des Sinnes und zwar des sensus litteralis im Gegensatz gegen die quatuor sensus Scholasticorum, die er in dieser Hinsicht mit Spinnen vergleicht (prodigiosa metamorphosis quadrifariae interpretationis, C. R. XIII, 468). Durch diese Annahme eines mehrfachen Sinnes schien ihm aller sichere Boden der Gewißheit verloren zu gehen, den man nur hat, wenn man einen Sinn voraussetzt, der nach den Regeln der Grammatik, Dialektik und Rhetorik gefunden wird: C. R. XIII, 1468 nos meminerimus unam quandam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta gramm. dial. et rhetoricae; nam oratio, quae non habet unam ac simplicem sententiam, nil certi docet. Mit ziemlicher Sicherheit zeigt er in derselben Stelle, wie das Weitere, das man außer dem buchstäblichen Sinn in den Worten der Schrift suche, nur, sey es dogmatische oder praktische, Anwendung und Entwicklung sey, vgl. Post. II, 346. Melanchthon ist jedoch auch der Meinung, daß die Entwicklung des dogmatischen Gehaltes mittelst der Dialektik (das ratiocinari) wesentlich zur Aufgabe des Exegeten gehöre. Vergleichen wir nun mit diesen seinen hermeneutischen Grundsätzen seine eigene Praxis und seine exegetischen Leistungen, so muß es uns gewiß sehr auffallen, daß er, der als gebildeter Philolog nicht nur im Besitze der Mittel einer grammatisch-historischen Auslegung ist, sondern sie auch so entschieden fordert, nun selbst in seinen Commentaren fast gar nicht von der philologischen Operation ausgeht, und eine strenge Worterklärung anstrebt, sondern gewöhnlich an eine lateinische Uebersetzung der einzelnen Verse anknüpfend den Wortsinn einer Stelle im Zusammenhang kurz angibt, und dann ihren dogmatischen Inhalt thetisch und polemisch entwickelt und zwar so, daß er häufig in längere selbständige dogmatische Erörterungen abschweift. Da er nun aber gerade in seiner Postille, die aus mündlichen Vorträgen hervorgegangen, am meisten Worterklärungen einmischt, und beim ersten Kapitel des Römerbriefes nach der Erklärung einer Reihe einzelner Wörter gegen seine sonstige Sitte beifügt: hanc grammaticam enarrationem addidi, ut juniores assuefiant ad diligentiam in consideranda proprietate verborum, C. R. XV, p. 840, womit zu vergleichen sind seine Bemerkungen über die Erklärung des A. T., C. R. XI, 715, so müssen wir daraus schließen, daß er diese grammatisch-philologische Erörterung hauptsächlich dem mündlichen akademischen Unterricht zugewiesen wissen wollte. In den Commentaren dagegen, die er veröffentlicht hat, tritt das Theologus debet esse Grammaticus entschieden zurück gegen das andere: debet esse dialecticus et testis; die sachliche, dogmatische, apologetisch-polemische Erörterung nimmt fast den ganzen Raum ein, offenbar, weil es in dieser Zeit galt, vor allem die evangelische Wahrheit aus der Schrift festzustellen und zu bezeugen. Man sieht es aber seinen Commentaren wohl an, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagen würde, daß er die genaueste Untersuchung des Textes unter Berücksichtigung der verschiedenen Ansichten hinter sich hat; er schreibt in der Dedikation seines Commentars zum Römerbriefe vom Jahr 1532 an den Erzbischof Albert von Mainz: ego vero etsi haec non sunt perpolita tamen de summa negotii hoc vere affirmare possum, me magna cura fecisse id, quod scribentibus Plato gravissime praecipit: *ἄνω καὶ κάτω στρέφειν ἐν χρόνῳ*, diu multumque re agitata et communicata cum peritioribus explicare causam Pauli conatus sum, C. R. II, 613. Auf gelehrten Ballast weitläufiger Commentare hält er weder für sich noch seine Schüler viel; man höre seinen Rath in der Postille II, 626: amate doctrinam et scripta Pauli et saepe legite: id magis proderit, quam si legatis magnos acervos commentariorum; qui ordinem observat in Epistolis Pauli et saepe relegit plus discit quam qui multos evolvit commentarios; er mag sich auch nicht lange grammatisch herumstreiten, sondern stellt lieber seine unmaßgebliche Meinung hin, Post. II, 665 u. 670. Dieser überwiegend auf das Sachliche ausgehende, näher dogmatische Karakter seiner Exegese führt freilich dann auch bei ihm die Fehler mit sich, denen eine dogmatische Auslegung so leicht verfällt. Auch schon sein

Bestreben, die genaueste Disposition im Texte nach den Regeln der Rhetorik aufzusuchen, geht ohne Willkühr nicht ab, und seine angeführte Selbstrechtfertigung darüber ist eine Selbstanklage. Und wenn nun auch seinen Erklärungen im Einzelnen das Lob der Natürlichkeit und Verständigkeit in den meisten Fällen nicht abgesprochen werden kann, so hält er sich doch auch, so streng er in der Theorie über die Allegorie urtheilt, in der Praxis der Auslegung vom Allegorisiren nicht frei, aber er opfert nie, wie die eigentlichen Allegoriker, den buchstäblichen Sinn auf und behandelt die Allegorie wirklich mehr als geistige Anwendung; dann sind seine Allegorien zwar mitunter maßlos und geschmacklos, in der Regel jedoch nüchtern und praktisch, oft sogar seinem sinnigen Wesen gemäß recht witzig, wie wenn er unter den Geigern und Pfeifern bei der Tochter des Jairus die consolationes philosophicas versteht. Von seinen Commentaren sind die über die alttestamentlichen Schriften, Genesis, Proverbien (in drei Ausgaben, merkwürdig durch zahlreiche Citate aus den Classikern), Daniel, Psalmen ꝛc. weniger bedeutend, als seine neutestamentlichen, wie er auch von sich bekennt, daß er die lingua prophetica mediocriter verstehe, C. R. XI, 715. Unter den neutestamentlichen sind die wichtigsten seine wiederholten Auslegungen des Römerbriefs, zuerst 1522 von Luther ohne seinen Willen herausgegeben, dann neu bearbeitet 1534, 1540 und 1556, ebenso der in drei veränderten Ausgaben 1529, 1534 und 1559 erschienene Commentar über den Kolosserbrief, beide mit vielen Excursen. Unter seinen Schriften über die Evangelien ist die Enarratio im Evangelium Johannis zuerst unter Crucigers Namen erschienen, aber ihm wesentlich angehörig, dogmatisch nicht uninteressant, cf. C. R. Bd. XIII—XVI. Im Allgemeinen steht Melanchthon als Exegete hinter dem dogmatischen Tiefsinn Luthers zurück und wird von Calvin übertroffen durch das harmonische Verhältniß des philologischen und theologischen Faktors der Auslegung. Mit der historischen Theologie, besonders der Geschichte der Lehre, beschäftigte er sich eifrig nicht nur im Interesse der evangel. Lehre im Gegensatz zum Pabstthum, sondern auch wegen der Lehrstreitigkeiten in der evangel. Kirche selbst; er zeigt hier gründliche Kenntniß der Quellen, namentlich der alten Väter, und kritische Fähigkeit. Auch was er über die Methode des theolog. Studiums in der kleinen Schrift: brevis discendae theologiae ratio vom Jahr 1530 sagt, ist merkwürdig, cf. *Galle* p. 194 und Hagenbach, Encyklopädie der Theologie.

Die großen Verdienste Melanchthons um die Philologie nachzuweisen, ist hier nicht unsere Aufgabe; es genügt darauf hinzuweisen, wie er zum Verständniß der Alten wirkte durch Bearbeitung der griechischen und lateinischen Grammatik, durch bessere Ausgaben der Classiker, durch Winke, die er mündlich und schriftlich über das zweckmäßigere Studium der Classiker gab und durch eine Reihe von Commentaren, in welchen ein reiches Wissen und im Ganzen auch ein guter Takt und Geschmack innerhalb der Grenzen der damaligen Hülfsmittel sich nicht verkennen lassen; und diese fruchtbare Thätigkeit krönte er auch noch dadurch, daß er zur Verbesserung des Schulwesens in der Nähe und Ferne durch Rath und That unermüdlich beitrug. Das Studium der Philologie war ihm aber wichtig, nicht nur weil sie das instrumentum darbietet, durch welche der thesaurus in der Schrift aufgeschlossen wird, C. R. XI, 858, sondern weil es die Fülle des vielseitigsten und schönsten Wissens mittheilt und im Gegensatz zu der bisherigen Barbarei den Geist bildet, erhebt, schmückt; quodsi vero quem glandes et suillus victus magis delectet quam humanus, eum una cum gryllo inter porcos vitam agere sinam, C. R. XI, 866. Er spricht sich aber über den Unterschied des Heidenthums und Christenthums immer auf das Bestimmteste dahin aus, daß nur der Weg des Evangeliums der Weg des Heiles ist, und er verschließt den Heiden, auch den besseren, weil sie unter dem Fluch der Sünde stehen und mit den natürlichen Kräften nur eine justitia civilis aber nicht eine spiritualis erreichen konnten, den Himmel. Er stellt sich einerseits so sehr auf den Standpunkt einer absoluten Betrachtungsweise, daß sich ihm der Unterschied zwischen der Tugend eines Sokrates und Cato und den Thaten eines Clodius und der Mörder Cäsars aufhebt; aber er kehrt dann doch auch wieder andererseits die relativische Betrachtungs-

weise heraus, wornach, wie die A. C. im deutschen Text sagt, die Philosophen sich auf's höhist geflißen, recht zu leben, und redet in den locis von 1545 von den edlen Werken und Tugenden eines Scipio und Themistokles, setzt aber hinzu, daß auch sie von dem Gott geschenkt seyen, von welchem alles Gute kommt. Melanchthon hat diese verschiedene Gesichtspunkte freilich nicht vollkommen mit einander ausgeglichen; er hebt aber die Strenge der Theorie und ihre unvermittelten Gegensätze in der Praxis insofern häufig auf, als er mit völlig argloser Unbefangenheit nicht nur die weisen Sprüche und Lehren der Alten, sondern auch ihr Beispiel sich und andern zum Trost und zur Nacheiferung vorhält.

Dies führt von selbst zu einem weiteren Punkt, seinem Verhältniß zur Philosophie. Zur Philosophie ist er, wie wir früher gesehen, von der Philologie aus gekommen, denn er kannte sie nur als die Philosophie der Alten. Aber eben in ihrer Reinigung begriffen, C. R. I, 50, wurde er in die reformatorische Bahn hineingestellt und dadurch unter dem überwältigenden Eindruck der neugewonnenen, religiösen Ueberzeugung, aber auch durch Luthers Beispiel fortgerissen zu einem heftigen Gegner aller Philosophie, C. R. I, 122: eorum requiro prudentiam, qui sacra philosophia (das Christenthum) neglecta in gentilium philosophorum libris macerantur et senescunt — quasi peripatetica philosophia non magis praepediat ad Christi doctrinam quam expediat viam; an semper christiani ignorabimus, mundi sapientiam apud deum esse stultitiam. Den Aristoteles nennt er nur einen impurus homo, einen leeren Zänker und Streiter, C. R. I, 302. 405, Plato ist voll humor et fastus, wie er in der ersten Ausgabe der loci sagt. Aber von diesem Extreme kam er bald wieder zurück, indem er sich überzeugte, wie der christlichen Wahrheit ebensoviel durch Unwissenheit und Barbarei, als durch eine falsche Wissenschaft Abbruch geschehen sey, und welche Verwirrung insbesondere dem Werke der Reformation durch das die Wissenschaft verachtende schwärmerische Treiben der Ultra's der Reformation, der Wiedertäufer, Karlstadts und anderer drohte, C. R. I, 593 u. 613. Er schreibt daher schon 1524 wieder mit einem ironischen Seitenblick auf die Gegner der Philosophie an Spalatin: sed heus tu homo theologus philosophari coepisti; nescis hoc tempore, quantum cum philosophia theologis bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor, non aliter atque aras nostras et focos solemus. Welche Ansicht er später vom Werthe des Studiums der Philosophie für die Theologie hatte, sieht man am besten aus seiner Rede de philosophia 1536 C. R. XI, 278; nemo artifex methodi fieri potest, nisi bene et rite assuefactus in philosophia et quidem in hoc uno genere philosophiae, quod alienum est a sophistica, quod veritatem ordine et recta via inquirit et patefacit, aber fährt er dann fort: porro non tantum propter methodum opus est philosophia sed etiam multa assumenda sunt Theologo ex Physicis — —. Magno instrumento destitutus est Theologus, qui nescit illas eruditissimas disputationes de anima, sensibus, notitia, voluntate — omnino est orbis quidam artium, quo inter se devinctae copulataeque sunt omnes, ut ad singulas percipiendas multa ex aliis assumi oporteat. Quare ecclesiae opus est toto illo doctrinarum orbe. Aber er will nun doch darum die Philosophie und Theologie nicht vermischt wissen: nec ignoro aliud genus doctrinae esse Philosophiam, aliud Theologiam, nec ego illa ita misceri volo, ut confundit multa jura coquus, C. R. XI, 282. Aber wie hat nun Melanchthon das innere Verhältniß von Theologie und Philosophie und die Grenzen der letzteren gedacht? Nicht nur in seinen theologischen, sondern auch in seinen philosophischen Schriften erinnert er immer wieder an die Schwäche und Blindheit der menschlichen Vernunft in Folge des Sündenfalls, vermöge welcher sie unfähig ist über göttliche und geistliche Dinge, und über alles, was zum ewigen Heile der Seele dient, ein reines, vollständiges und vor allem auch sicheres Wissen zu erreichen, so daß wir in dieser Hinsicht einzig und allein an die Offenbarung gewiesen sind. Vernunft und Philosophie haben nun aber auch in den specifischen Inhalt dieser Offenbarung nicht darein zu reden; sie können diesen Inhalt, die articulos puros weder mit ihren Mitteln beweisen und begründen, noch können und dürfen sie

dieselben irgendwie bestreiten, sondern sie sind im Verhältniß zur Offenbarung ein rein formales Werkzeug, cf. die loci vom Jahr 1544; im Commentar zum Kolosserbrief vom Jahr 1534 sagt er: diejenigen irren, welche aus der Vernunft oder Philosophie ein Urtheil fällen über die christliche Lehre; vielmehr ist das der reichste Trost für die Frommen, daß man nicht nach der Meinung unserer Vernunft über den Willen Gottes urtheilen darf. Wie es ein Wahnsinn wäre zu sagen, man könne nach den Regeln des Schuhmacherhandwerks über die christliche Lehre urtheilen, so irren die, welche der Philosophie ein Urtheil über die christliche Lehre zuschreiben. Gleichwohl glaubt er, daß in der natürlichen Vernunft noch gewisse ursprünglich eingepflanzte Begriffe von Wahrheit, von Gott, von Gut und Böse vorhanden sind, loci von 1535, C. R. XXI, 401: sicut oculis lumen quoddam divinitus inditum est, ita mentibus hominum inditas esse quasdam notitias, seu lumen, quo per sese agnoscunt et judicant quaedam; philosophi vocant *κοινὰς ἐννοίας*, und im Eingang in seine Physik: fulget in mente humana notitia, quae affirmat, non solum esse unum Deum, opificem mundi et ordinis in tota natura, sed etiam docet, qualis sit, sapiens, beneficus, justus etc. Er gibt zu, daß auch die alten Philosophen auf diesem Wege ein gewisses Wissen von Gott und Unsterblichkeit erreicht, C. R. XXI, 370. und daß es überhaupt eine würdige Aufgabe der Philosophie sey, Gott aus der Natur zu erkennen, denn: tota rerum universitas existimetur esse sacramentum quoddam, videlicet quia sit testimonium, quod sit Deus, quod sit sapiens, bonus, justus C. R. XXI, 369. Allein zum selbständigen Aufbau einer natürlichen Theologie schickt er sich nicht an, und nimmt das dahin Gehörige sammt den metaphysischen Erörterungen mit den physikalischen Untersuchungen in seine initia doctrinae physicae zusammen. Nicht weniger wichtig war ihm aber auch die philosophische Ethik im Unterschied von und im Verhältniß zu dem Evangelium von Christus und der christlichen Moral. Auch auf rechtsphilosophische Fragen und Fragen der Politik gieng er genauer ein, wovon nur das angeführt werden mag, daß er der aristokratischen Regierungsform den Vorzug in der Theorie zu geben geneigt ist, weil in kleinen Aristokratien die Wissenschaften am meisten begünstigt werden, und daß er dem weltlichen Arm große Gewalt einräumt in Beziehung auf die Bestrafung der Irrlehrer (vgl. d. Gutachten gegen die Anabaptisten vom Jahr 1536). In seiner Schrift de anima gibt er eine vollständige Anthropologie; mit so großer Vorliebe er aber diesen Gegenstand behandelt, so kommt er doch dabei über große Schwankungen, ja Widersprüche in den Grundfragen nicht hinaus; Ritter, Gesch. der Philosophie, Thl. IX, 507. Endlich versprach er sich von seinen dialektischen und rhetorischen Schriften den größten Gewinn, C. R. I, 1085: spero, si qua est futura posteritas, hos dialecticos libellos et rhetoricos in manibus hominum futuros esse. Deswegen gibt er auch unter den alten Philosophen dem Aristoteles den Vorzug, C. R. XI, 282: unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices, et justam methodum retineat; talis est Aristotelis doctrina; Plato ist ihm, obwohl er ihn bewundert, zu wenig logisch und zu bilderreich (figuris involvit), die stoische Philosophie zu sophistisch, die epikuräische sittlich lax und wegen ihres Casualismus im Prinzip unphilosophisch, die Akademie zu zweifelsüchtig. Seine Philosophie ist im Allgemeinen als Reformation des Aristotelismus zu betrachten und sein Verdienst hauptsächlich in der Neubelebung des Studiums der Philosophie, insbesondere der alten zu suchen, wogegen der eigene spekulative Werth seiner Schriften nicht sehr hoch anzuschlagen ist, da er weit mehr ein logischer als ein spekulativer Kopf ist, und weder die Kraft noch den Muth besitzt, ein System consequent durchzuführen, cf. Ritter l. c. Am nächsten verwandt mit seinem philosophischen Studium ist sein lebhaftes Interesse für die Astronomie, wegen des religiösen Werthes, welchen die Beschäftigung mit ihr neben dem bürgerlichen Nutzen habe; um der Sterne willen, sagt er mit Plato, sind den Menschen die Augen gegeben. Damit verknüpft sich freilich bei ihm als Idiosynkrasie sein Glaube an die Astrologie, obgleich er sich nachdrücklich bemüht, diesen Glauben von dem Vorwurf des Abergläubischen, Unchristlichen und Un-

nützlichen zu befreien, cf. C. R. XI, 262 u. 292 u. sonst. Luther, dem dabei immer ein ironischer Zug um die Lippen spielt, konnte er davon jedoch nicht überzeugen, denn er sagt in seinen Tischreden: daß Astrologie eine gewisse Erkenntniß und Kunst sey, wird mich weder Philipp noch Jemand bereden — — dieser ganze Handel ist wider die Philosophie. Noch auf eine Reihe anderer Wissenschaften erstreckte sich sein Eifer, deren Studium er theils selbst pflegte, theils bei seinen Zeitgenossen zu fördern suchte. Davon ist noch hervorzuheben seine Beschäftigung mit der allgemeinen und deutschen Geschichte, cf. das Geschichtswerk des Nanclerus, Chronicon Abb. Ursberg. und Chronicon des Cario, C. R. XII, 707, und zahlreiche geschichtliche Declamationen, wie er denn auch sein deutsches Vaterland in einem treuen Herzen trug, und leider nur dabei eine zu gute Meinung von dem hinterlistigen Kaiser hatte. Seine Declamationes und verschiedene Praefationes geben auch Zeugniß von seinen Kenntnissen in der Mathematik, Jurisprudenz, Medicin und noch mehr von seinem Bemühen, das Licht einer ächt wissenschaftlichen Bildung nach allen Seiten hin zu verbreiten. So glänzt er einerseits als ein wahrer Polyhistor unter seinen Zeitgenossen, andererseits als der Praeceptor Germaniae mit einem Verdienst, das allein schon seinen Namen unsterblich machen würde. — Und stellt sich uns auch in allem diesem Wissen, Können und Leisten kein genialer Geist dar, so doch unläugbar ein nicht gewöhnliches vielseitiges Talent.

Mit der Bewunderung dieses Talentes und der Dankbarkeit gegen seine Verdienste muß sich aber auch unsere Liebe und Verehrung vereinigen, wenn wir noch einen kurzen Blick auf die noch übrigen Züge seines Wesens werfen, wie sie nicht nur in seinem öffentlichen, sondern auch insbesondere in seinem Privatleben hervortreten, und damit das Bild seiner Persönlichkeit abschließen. Seine äußere Erscheinung war bei seiner verhältnißmäßig kleinen und hagern Statur keine bedeutende, aber seine schöne leuchtende Augen, seine hohe und freie Stirne mit einer großen hervorstehenden Ader und ein gewisses Ebenmaß in seiner Körperbildung zogen doch die Aufmerksamkeit auf sich. Ganz gesund war er eigentlich nie; und wie er mit einem solchen schwächlichen Körper eine solche Last der Arbeit und Sorge tragen konnte, läßt sich nur aus der außerordentlichen Regelmäßigkeit seiner Lebensordnung und seiner großen Mäßigkeit begreifen. Obgleich aber äußerst genügsam in Nahrung und Kleidern, und seinem Körper keineswegs weich, beklagt er sich doch über die sächsische Küche im Vergleich mit der schwäbischen und sagt in der Post. IV, 165: „es ist zu erbarmen, wir haben in diesem armen elenden Nest keinen rechten victum. Ist nichts gut's zu bekommen, und wenn man schon etwas hat, so kocht man's nicht recht: omnia sunt barbarica"; ja er war ein Freund von „ehrbaren Gastmahlen mit ehrbaren Männern" nicht um des Essens willen, sondern „um die Freundschaft zu erhalten und zu erneuern", Post. III, 79. Auf Geld und Gut legte er keinen Werth; ja er gab, wie seine ihm hierin ganz gleichgesinnte Gattin in seiner unbegrenzten, auch oft mißbrauchten Wohlthätigkeit und Gastfreiheit oft fast mehr her als er hatte, so daß sein alter treuer schwäbischer Diener, Johann, häufig Mühe hatte, die Wirthschaft aufrecht zu erhalten. Herzgewinnend ist das innige, liebreiche und kindliche Wesen, das Melanchthon im Schooße des häuslichen Lebens entfaltete; in dieser ecclesiola Dei, wie er so schön sagt, fand er neben allem Leide, das ihm auch hier nicht erspart war, immer die reinsten Freuden und den süßesten Trost; seine Zärtlichkeit gegen seine eigene, aber auch gegen fremde Kinder war, sagt sein Freund Camerarius, nur zu groß; aber es kann doch kein rührenderes aber auch bezeichnenderes Bild geben, als wenn ein französischer Gelehrter zu seinem großen Erstaunen ihn antrifft in der einen Hand das Wiegenband, in der andern ein Buch. Ebenso schön tritt seine edle Seele heraus in der Art, wie er die Freundschaft mit einem großen Theile seiner Zeitgenossen pflegte; Post. III, 287 sagt er: im ganzen Leben gibt es nichts Süßeres und Lieblicheres als den gegenseitigen Austausch mit Freunden. Wie theilte er mit seinem Freunde Camerarius, welchen er dimidium animae meae nennt, alle Sorgen und Freuden des Lebens in einer Freundschaft, von der er gewiß hofft, daß auch

der Tod sie nicht lösen werde, aber sein Geist und Herz war reich genug zum lebendigsten Austausch mit so vielen andern Männern in der Nähe und Ferne; daher auch seine ausgebreitete Correspondenz für ihn nicht nur eine Pflicht oder gar eine Last, sondern ein Bedürfniß und Genuß war, C. R. I, 137, V. 36 u. 321, und diese Briefe sind um so wichtiger, je rückhaltsloser er in der Regel sich hier ausspricht (Cam. S. 59) und damit den Commentar zu seinem ganzen Leben gibt. Es war aber auch nicht nur Freundschaft der Worte, sondern der aufopfernden That; eine eigenthümliche Probe davon sind die Reden und andere wissenschaftliche Arbeiten, welche er seinen Collegen und Freunden ausfertigte und sogar dann unter ihrem Namen zu ihrer Empfehlung herausgab, wie Heerbrand in der oratio funebris von Melanchthon sagt: suo labore et sudore libros scriptos et alia interdum sub amicorum nomine, ut ipsos quoque celebres redderet, edidit. Aber nicht nur gegen Freunde, sondern gegen Jedermann war er in seiner Herzensgüte zu Dienst und Hülfe bereit. Und wie er im äußern Umgang mit den Menschen von Natur freundlich und leutselig war, war er auch von Herzen wohlwollend gegen Jedermann, ein Feind von Mißgunst, Neid, Verkleinerungs- und Spottsucht. Sein ganzes Wesen, seine Bildung und natürliche Feinheit befähigten ihn besonders zum Verkehr mit Gebildeten und Hochgestellten, während es ihm schwerer wurde, sich in die derbere Art des Volkes zu finden. Sein Widerwille gegen alles Rohe, Unordentliche, Gemeine und Unanständige beruhte übrigens nicht nur auf natürlicher Geschmacksantipathie, sondern ebenso sehr auf seinem sittlichen Ernste. Wenn auch nichts weniger als rigoros und pedantisch im Lebensverkehr — liebte er doch auch heitern Scherz und Witz — erlaubte er weder sich selbst noch andern eine Ueberschreitung der Grenzen des Edlen, Ehrbaren und Anständigen. Man hat freilich dagegen eine Aeußerung seines Freundes Baumgärtner von Nürnberg aufgestochen, welcher in einem Brief an Spengler 15. Sept. 1530, C. R. II, 372 sagt: Er (Philippus) ist in eine solche Vermessenheit gerathen, daß er nit allein niemand will hören anders davon reden, sondern auch mit ungeschicktem Fluchen und Schelten herausfährt, damit er jedermann erschrecke, und mit seiner Autorität und Aestimation dämpfe. Allein hier steht augenblickliche Heftigkeit gegen Heftigkeit, wie sie beiderseits durch die damalige Schwierigkeit der Lage der Evangelischen hervorgerufen war, und es wäre in der That unbillig, daraus einen allgemeinen Schluß ziehen zu wollen. Den reinen keuschen Sinn Melanchthons mußten auch seine Feinde anerkennen; in der Postille sagt er einmal: oft wiederhole ich den Vers: casta Deus mens est, casta vult mente vocari. Daß sein Herz ohne Falsch war, und er sich auch im Leben offen, gerade und harmlos gab wie er war und dachte, oft bis zum Mangel der nöthigsten Vorsicht, rühmt Camerarius ausdrücklich an ihm. Wenn man nun dagegen darauf hinweist, daß er aus Furcht und Feigheit oft seine eigene bessere Ueberzeugung verläugnet, und seinen Freunden, wie Luther und Reuchlin gegenüber, sich nicht ganz lauter und ehrlich gezeigt habe, und daraus den Schluß zieht „auf eine gewisse Falschheit des Karakters, die nur zu oft an ihm erscheine," so weiß man in der That nicht, ob man bei einem solchen Urtheil mehr staunen soll über die Unfähigkeit, einen solchen Karakter im Ganzen verstehen zu können, oder über die Ungerechtigkeit, ihn nicht verstehen zu wollen und einzelne Fehler und Schwachheiten, die in dem übrigen Karakter und der Schwierigkeit der Verhältnisse ihre Erklärung finden, zu schlimmen Karakterzügen zu stempeln; ja nur Frechheit kann Melanchthon Falschheit des Karakters vorwerfen. Melanchthon selbst blieb sich in seiner großen Demuth und Bescheidenheit der eigenen Fehler und Versäumnisse, sowie der Unvollkommenheit seiner Leistungen stets bewußt; er bekennt seine Fehler sogar seinen Feinden gegenüber (Flacius) und läßt sich Tadel und Zurechtweisung auch von Solchen, die weit unter ihm stunden, gefallen, wenn er sich auch der Ungerechtigkeit erwehrt, vgl. Post. II, 249, besonders aber in der Antwort auf A. Osianders Buch von der Rechtfertigung „das Osiander mich mit hochbeschwerlichen Reden schmehet, daran er mir Unrecht thut, das will ich Gott befehlen, der aller Menschen Herz siehet. — Ich bin zu diesen großen Sachen wider meinen Willen gezogen worden, und erkenne mich

viel zu geringe. — Ich weiß wohl, daß alle meine Schriften viel zu gering und schwach sind, darumb ich sie auch unserer Kirchen Urtheil allezeit unterworfen.“ Ebenso aber war er auch unempfänglich für Lob und Schmeichelei; ad Scarabaeum, C. R. V, 753: Illis immodicis laudibus, quas in me utraque manu congeris, non delector, et essem arrogantissimus, si eas agnoscerem; quare ita ad me, ut studiorum socium, scribes. Noch viel weniger buhlte er um Ehre, Ruhm und Gunst der Menschen; in dem Responsum ad criminationes Staphyli vom Jahr 1558, also am Ende seines Lebens, sagt er: ich habe Dienst gethan, so viel mir Gott Kräfte verliehen, für den wissenschaftlichen Unterricht der Jugend in meinem Lehramte, und habe in diesem Schulstaub keinen glänzenden Namen gesucht.“ Diese seine Demuth und Bescheidenheit aber hatte ihren letzten Grund in seiner persönlichen Frömmigkeit, die überhaupt das Element bildet, in welchem sein ganzes Wesen und Leben sich bewegte, wie er ja selbst so gerne den Spruch wiederholt: *ἐν ἀυτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν*, und bei jedem Geschäft und wichtigen Ereigniß seines Lebens das Wort auszusprechen pflegte: unser HErr Gott helff und sey uns gnädig. Dabei ist zu beachten das große Gewicht, welches er auf die Regelmäßigkeit des täglichen Gebetes und der andächtigen Betrachtung des göttlichen Wortes und ebenso auf die Theilnahme am göttlichen Gottesdienste legte. Kann man seiner Frömmigkeit nicht die Tiefe und Kraft Luthers zuschreiben, weil sie bei ihm nicht durch so schwere innere Kämpfe und Anfechtungen sich hindurchrang, so kann man ihr doch die Wärme und Lauterkeit nicht absprechen. Wenn man aber in derselben eine johanneische Art finden wollte, verglichen mit der mehr paulinischen Luthers, so würde man Milde und Klarheit mit der ruhigen Tiefe eines zu vollem Gottesfrieden und zu innerer Harmonie gekommenen Gemüthes verwechseln. Alle diese Eigenschaften und Züge, die wir bisher kennen gelernt haben, vereinigen sich zu dem Gesammteindrucke, daß wir zwar keinen großartigen, tiefgründenden, geschlossenen und energischen Karakter vor uns haben, aber doch eine edle Persönlichkeit, die man nicht ohne Liebe und Verehrung betrachten kann, ja der man sogar in ihren Fehlern und Schwachheiten die Theilnahme nicht versagen kann, welche der tragische Conflikt einer großen schwierigen geschichtlichen Aufgabe mit einer ihr nicht ganz gewachsenen Kraft und einem widerstrebenden Temperamente erwecken muß. Es liegt nahe bei der selbstverständlichen und auch offen zu Tage liegenden Verwandtschaft zwischen dem, was Melanchthon als Mann der Kirche und Wissenschaft und was er als Mensch war, einen einheitlichen Ausdruck für sein ganzes Wesen zu suchen; man wollte es finden in dem „künstlerischen Elemente seines Wesens“ (so Georgii in den nicht uninteressanten Bemerkungen zur Karakteristik Melanchthons, Tübinger theolog. Jahrb. 1843, 3. Heft); und allerdings wenn man das Maßhaltende, Vermittelnde, Versöhnende, das Sinnigfeine, Poetische und nach Formvollendung Strebende, sowie das Menschlichschöne in seinem ganzen Thun und Wesen in's Auge faßt, könnte man geneigt seyn, von einem solchen künstlerischen Elemente zu reden; nur daß damit seine Eigenthümlichkeit zu sehr nur formell bezeichnet, und überdies zu sehr als Tendenz aufgefaßt wäre, was doch weit mehr Natur ist, und daß endlich an Melanchthon vielmehr gerade das zu vermissen ist, was vor allem das Künstlerische und Schöne einer ganzen Persönlichkeit ausmacht, die Consequenz und harmonische Geschlossenheit des ganzen Wesens. Noch eher könnte man, wenn eine zusammenfassende Bezeichnung gebraucht werden soll, sagen: in Melanchthon stelle sich die humanitas dar im ganzen vielsagenden klassischen Sinne des Wortes, nur getragen und geläutert vom sittlichen Ernste des Christenthums, aber doch auch nicht ganz ohne die Mängel und Schwächen dieses klassischen Ideals. Es ist merkwürdig, aber begreiflich, wie das Urtheil über Melanchthon seit seinem Abtreten vom Schauplatze zwischen Lob und Tadel, zwischen Bewunderung und bitterster Ungunst gewechselt hat; denn der Thermometer des Urtheils über ihn zeigt in seinem Steigen und Fallen auch zugleich den Wechsel der theologischen Standpunkte, wie sie in den repräsentativen Gestalten Luthers und Melanchthons ihren Vordermann, wenigstens ihren Geistesgenossen suchten. Nur daß Luther auch

von den Gegnern seines Standpunktes noch bewundert wurde und werden konnte und für Melanchthon das Lob und ein übertriebenes Lob auch in dem gefunden wurde, worin er ebenso sehr zu tadeln ist. Man würde es nicht glauben, wenn es nicht wahr wäre, daß am Anfang des 17. Jahrhunderts Leonhard Hutter in Wittenberg bei einer öffentlichen Disputation, bei welcher die Autorität Melanchthons geltend gemacht wurde, aus Wuth darüber das an der Wand hängende Bild Melanchthons herunterriß und vor Aller Augen mit Füßen trat. Diese Handlung ist aber auch das Bild und Vorbild dessen, was dem Andenken Melanchthons nun länger als ein Jahrhundert hindurch widerfuhr, indem nur wenige Stimmen es wagten, ein Wort zu seinen Gunsten zu reden. Noch nachdem im Jahr 1760 zum erstenmale der Jahrestag seines Todes gefeiert worden, und die Stimmung sich bereits entschieden zur Anerkennung Melanchthons umgewendet hatte, hat der Hauptpastor Ehren Götze in Hamburg sich als Repräsentanten des alten Lutherthums mit Angriffen gegen Melanchthon legitimirt. Die veränderte theologische Anschauungsweise hat aber von nun an nicht nur das Interesse für seine Person und Schriften neubelebt, sondern sie ist sogar häufig in das entgegengesetzte Extrem rationalistischer und theologisch verschwommener Parteilichkeit für ihn ausgeschritten. Nachdem endlich kaum eine unbefangenere geschichtliche Würdigung Platz zu greifen angefangen, scheint schon wieder in der neuerwachten confessionellen Aufregung und Erhitzung der Gemüther sein „Karakterbild schwanken" zu wollen, und noch nicht eingehen zu sollen in die Ruhe eines leidenschaftslosen gerechten Urtheils.

Von Melanchthons Schriften erschien die erste Gesammtausgabe 1541 in Basel, V Vol. Fol.; später hat Peucer eine Ausgabe der theol. Werke in 4 Foliobänden, Wittenberg 1562 — 1564 besorgt; sie ist aber keineswegs vollständig, sondern enthält vorzugsweise die Schriften aus der spätern Lebensperiode Melanchthons. Es erschienen aber auch besondere Ausgaben seiner Declamationes, Basel 1559, die consilia latina ed. Pezel, Neustadt 1600, ebendaselbst die cons. germanica 1600, die Postille 1594, dann verschiedene Briefsammlungen; vgl. darüber Strobel im Anhang zu Camerar. Vita Mel. Eine von Dezer begonnene Gesammtausgabe ist mit Bd. I. 1828 stecken geblieben. Dagegen hat Bretschneider s. Corpus Reformatorum im Jahr 1834 eröffnet mit Phil. Melanchthon. opera, quae supersunt, omnia, von welcher Gesammtausgabe, nach Bretschneiders Tode von Bindseil fortgesetzt, bis jetzt XXV Bände erschienen sind und der Schluß noch zu erwarten ist. Die Sorgfalt und Ausdauer dieser Herausgeber verdient alle Anerkennung, wenn es gleich begreiflich ist, daß bei einem solchen Unternehmen, wie eine erste Gesammtausgabe, Wünsche übrig bleiben, wie denn namentlich die Briefsammlung noch mancher Ergänzungen, z. B. aus der Simlerischen Sammlung in Zürich und sonst bedürfte. Aber freilich sind leider Herausgeber und Verleger durch die noch in keinem Verhältnisse zu der Mühe und dem Aufwand stehende Theilnahme des wissenschaftlichen Publikums zu manchen Beschränkungen genöthigt.

Melanchthons Leben und Wirksamkeit ist weit seltener monographisch dargestellt worden als Luthers. Die erste Darstellung ist von seinem Freunde Joachim Camerarius, de vita Mel. Narratio 1566 in zwei Auflagen erschienen; sie ist natürlich von unschätzbarem Werthe als das Werk eines Freundes und Augenzeugen, vor welchem Seele und Leben des Freundes offen dalag. Allein als Werk des Freundes über den Freund hat es zu sehr eine apologetische Tendenz und läßt überdies hinsichtlich der Ordnung und Vollständigkeit viel vermissen. Diese Vita ist neu herausgegeben mit lehrreichen Anmerkungen und literarhistorischem Anhang von Strobel 1777, welcher überhaupt durch eine Reihe von Schriften um Melanchthon sich verdient gemacht hat. Die nun folgenden Schriften von Tischen, Niemeyer, Facius, Köthe (in seiner Auswahl Melanchthons Schriften, 6 Theile, 1830), Ledderhose &c. erheben sich meist nicht oder nur wenig über den populären und erbaulichen Standpunkt. Von bedeutenderem wissenschaftlichen Werthe sind erst die Schriften von Galle, Versuch einer Karakteristik Melanchthons als Theologe, Halle 1840 und Matthes, Ph. Melanchthon, sein Leben und Wirken, Altenburg

1841; sie lassen aber doch insbesondere bei dem seither noch reicher gewordenen Material den Wunsch einer erweiterten, vollständigeren und wissenschaftlicheren Darstellung noch übrig. Für die Beurtheilung Melanchthons bietet die kurze aber inhaltreiche Skizze von Nitzsch, deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1855, vortreffliche Winke dar; man vgl. auch die Karakteristik Mel. in: Schenkel, die Reformatoren und die Reformation, 1857. Unsere Zeitgenossen stehen im Begriffe, das Andenken des berühmten Lehrers Deutschlands und des Mitbegründers der Reformation durch die Aufstellung eines äußern Denkmales zu ehren. Möge die kundige Hand nicht zu lange auf sich warten lassen, welche ihm auch ein in ächt historischem Styl und in wissenschaftlichem Geiste ausgeführtes biographisches Denkmal errichtet. **Landerer.**

Melanchthonische Schule, s. Philippisten.

Melchiades, von Andern auch Melciades und noch häufiger Miltiades genannt, wurde im Jahre 311 als Nachfolger des Eusebius zum Pabste gewählt. Er war aus Afrika, nach Andern aus Madrid gebürtig, und hatte bereits als Priester gegen die Ausschweifungen des Maxentius die Interessen der Kirche zu wahren. Nach seiner Thronbesteigung saß er auf des Kaisers Geheiß mit fünf gallischen Bischöfen und noch fünfzehn anderen italienischen Bischöfen über die donatistischen Streitigkeiten zu Gericht und setzte Cäcilian in sein Bisthum von Karthago wieder ein. Die Donatisten verdächtigten ihn als einen traditor, während ihn Augustin (epist. 162) im Blick auf die weise Mäßigung, welche er in dieser Sache bezeigte, virum optimum, filium christianae pacis et patrem christianae plebis nennt. Zwei Verordnungen werden von ihm erwähnt: er untersagte das Fasten am Sonn- und Donnerstag, weil die Heiden diese Tage quasi sacrum jejunium feierten: sodann verordnete er: „ut oblationes consecratae per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum." Der Sinn der letzteren Verordnung ist dunkel. Melchiades starb den 10. Januar 314. Unrichtig ist es, wenn Platina behauptet, er habe auf Befehl Maximins den Märtyrertod erlitten. Der hl. Bernhard hat das Leben dieses Pabstes beschrieben; die Biographie ist aber nur in einer in der Bibliothek des hl. Benediktus in Cambridge befindlichen Abschrift vorhanden. Sein Leichnam wurde in der Calixtinischen Grabstätte beigesetzt und später von Paulus I. in die Kirche des hl. Sylvester in capite gebracht. Während seines Pontificats beschenkte der Kaiser die Kirche mit dem Palaste des hl. Johannes vom Lateran. **Th. Pressel.**

Melchisedek, מַלְכִּי־צֶדֶק, König von Salem nach 1 Mos. 14, 18. 1) Der Name bedeutet nach Hebr. 7, 2. *βασιλεὺς δικαιοσύνης*. Weniger genau übersetzen Philo (I, 103, 4) und Josephus (Antiqq. I, 10, 2. bell. jud. 6, 10) *βασιλεὺς δίκαιος*. Fürst (h. ch. Handwörterb. I, S. 744) übersetzt: Zedek ist König. S. dagegen Ewald (ausf. Lehrb. §. 218, 6), der „Rechts-König" übersetzt. 2) Das Salem, dessen König Melchisedek genannt wird, hält Hieronymus in den Quaestt. in Gen. für Jerusalem. In der epist. ad Evagr. aber hält er es für Salumias (8 röm. Meilen südlich von Scythopolis), und identificirt es mit *Σαλείμ* Joh. 3, 23. Letzteres thun auch mehrere Neuere, aber sie suchen dieses *Σαλείμ* auf dem östlichen Ufer des Jordan (s. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. II, 2, S. 134. 202, Bleek zu Hebr. 7., Tuch zu 1 Mos. 14., Ewald, Gesch. des Volkes Isr. I, S. 361 vgl. Gesch. Christ. 2. Ausg. S. 193, Lünemann zu Hebr. 7.). Gegen diese Ortsbestimmung spricht 1) die Tradition (in den Targg., Jos. Antiqq. I, 10, 2. bell. jud. VI, 10); 2) die topographischen Verhältnisse. Daß Abraham um das todte Meer herum über Sodom habe ziehen müssen, um vor allem die Gefangenen heim zu bringen, ist willkührliche Voraussetzung. Abraham, der um Lot's, nicht um der Sodomiter willen ausgezogen war, wollte heim nach Hebron (13, 18.). Die zwei Straßen, welche von Damaskus nach Hebron führen, vereinigen sich bei Jerusalem. Dort mußte Bera Abraham erwarten, wollte er ihn nicht verfehlen (vergl. Kurtz, Gesch. des A. B. I, S. 172). 3) Das Königsthal, wo die Zusammenkunft statt hatte (14, 17.), lag am wahrscheinlichsten (s. 2 Sam. 18, 18.) nahe bei Jerusalem. 4) *Σαλείμ* steht wahrscheinlicher für שָׁלִים als für שָׁלֵם (vgl. Knobel, Gen. S. 137). 5)

Ps. 76, 3. wird Jerusalem ausdrücklich שָׁלֵם genannt. 6) Melchisedek an einem andern Orte als Jerusalem wäre entweder nicht zu der Bedeutung gelangt, die er nach Ps. 110. und Hebr. 7. hat, oder er hätte diesen Ort zum Range und zur Bedeutung Jerusalems erhoben. — 3) Hierax oder Hierakas (s. d. Art.) soll den Melchisedek für eine Darstellung des heiligen Geistes gehalten haben (Epiph. haer. 67, 3., vgl. Walch, Hist. d. Ketz. I, S. 818). Auch der Verfasser der Quaestt. ex V. et N. T. hat in Melchisedek eine Ensarkose der tertia persona zu sehen geglaubt (*Augustin*, Opp. ed. Bened. T. III, p. 1093). — Die Partei der Melchisedekiten hielt Melchisedek gar für die Inkarnation einer über Christus weit erhabenen Kraft (Append. ad Tertull. de praescr. cp. 53. Epiph. haer. 35. Walch, Gesch. d. Ketz. I, S. 556. Gieseler, K.G. I, S. 239. Dorner I, 505 f.). — Origenes (und Didymus) hielten Melchisedek ebenso wie den Elias und Johannes den Täufer für einen Engel (Hieron. ep. ad Evagr.). Für eine momentane Ensarkose des Logos wurde Melchisedek schon in der alten Kirche von mehreren (nicht etwa Häretikern, sondern) Orthodoxen gehalten (Epiph. haer. 35, 7. Ambros. de Abrah. I, 3). Spätere evangelische Theologen haben diese Ansicht mit großem Eifer aufgegriffen und vertheidigt, vor allen Pierre Dumoulin (P. Molinäus, s. d. Art.) und der Jurist Petrus Cunäus in seiner Schrift de republica Hebraeorum. Man sehe die Literatur dieser Epoche bei *Fabric.*, Cod. pseudep. V. T. Tom. II, p. 329. Tom. III, p. 72. *Hottinger*, de decimis vet. Hebr. p. 12. *Wolf*, cur. philol. et crit. in Hebr. 7, 1. Tom. III, p. 670 sqq. — Daß auch der Verfasser des Hebräerbriefs Melchisedek für die Inkarnation eines himmlischen Wesens gehalten habe, ist die Ansicht von Bleek (Comm. z. Hebräerbr. II, 2, S. 298—325) und Nagel (über die Bedeut. Melchisedek's im Hebräerbr. Stud. u. Krit. 1849, 2. Zur Karakteristik der Auffassung des A. T. im N. T. Halle 1850. Eine biblische Trilogie. Halle 1853) *). — Auch die, welche Melchisedek für einen Menschen halten, differiren wieder mannichfaltig unter sich. Joh. Kloppenburg (Prof. zu Franecquer, gest. 1625) sah in ihm eine durch göttliche Machterweisung unmittelbar in's Leben gerufene menschliche Persönlichkeit. Hulsius, Prof. in Duisburg, suchte in Melchisedek den wieder erschienenen Henoch nachzuweisen (Melch. una cum parente ex tenebris .... emergens, Lugd. Bat. 1706). Pierre Jurieu, Dumoulin's Enkel (s. d. Art.), beweist in seiner hist. crit. des dogmes et des cultes (1704), L. I, c. 10, daß Melchisedek Ham gewesen sey. Owen (im Comm. ad Hebr. 7. p. 93) führt sein Geschlecht auf Japhet zurück. Die meisten halten ihn für Sem, oder doch für einen Semiten. Erstere Ansicht s. schon bei Jonath. und Targ. Hieros. (הוּא שֵׁם בַּר נֹחַ), sodann bei den meisten Rabbinen, bei Hieron., Luther, Melanchthon, Gerhardt u. a., — die letztere, außer bei mehreren Aelteren, neuerdings besonders bei Kurtz (Gesch. d. A. B. I, S. 173), Knobel (Gen. S. 138), Auberlen (Stud. u. Krit. 1857, 3). Kurtz und Knobel gehen davon aus, daß Melchisedek der semitischen Urbevölkerung Kanaans aus dem Stamme Lud müsse angehört haben, und ersterer verweist noch überdies auf den Segen Noah's, 1 Mos. 9, 25 ff. Und allerdings sollte man meinen, der Typus des ewigen Priesterthums müsse aus dessen Stamme seyn, dessen Segen sein Gott ist, und könne nicht aus den Lenden des verfluchten Ham gekommen seyn. Hier entsteht aber die große Frage: ist die Annahme, daß Melchisedek ein Semite gewesen sey, mit Hebr. 7. vereinbar, namentlich mit V. 6., wo Melchisedek ausdrücklich als *μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν* bezeichnet wird? Schon Deyling in den observv. S. II, S. 58 hat diese Frage auf's Bestimmteste verneint, und, wie ich glaube, mit Recht. Levi, sagt Deyling a. a. O., qui exstitit in lumbis Abrahami, exstitit quoque in lumbis Semi tanquam proavi, et sic ipse decimas tum dedisset in lumbis nempe Abrahami, et accepisset in lumbis

*) Ueber die jüdische Ansicht, daß Melchisedek der Messias, oder auch, daß er der Sohn einer Hure sey, s. Nagel, Stud. u. Krit. 1849, 2, S. 340 f. 342. — Ueber die Meinung, daß Melchisedek ein Sohn des Herkules und der Astarte gewesen sey, s. Epiph. haer. 35. Voss de theolog. gentili L. II, c. 21. p. 410.

Semi, quod incongruum est et a mente apostoli alienum. War Melchisedek ein Semite, so war nach der Anschauungsweise des Hebräerbriefes Levi nicht nur in Abrahams, sondern auch in seinen Lenden, er beschloß also das levitische Priesterthum selbst in sich, dasselbe huldigte also, da Abraham den Zehnten gab, nicht einem außer ihm stehenden, sondern sich selbst. Das ist gewiß gegen den Sinn des Verfassers, der jedenfalls ganz anders argumentirt haben müßte, wenn er Melchisedek als den Ahnherrn Levi's sich gedacht hätte. Dazu kommt noch, daß Jos. 10. Adoni-Zedek, König von Jerusalem, ausdrücklich als Amoriter bezeichnet wird (VV. 3. 5. 6. 12. 16. 22 ff.). Sollte diese Namensverwandtschaft auf Zufall beruhen? Ist sie nicht besser motivirt, wenn sie auf Stammverwandtschaft beruht? Man vgl. auch Ezech. 16, 3. Demnach wäre also Melchisedek ein Amoriter gewesen. Aber diese selbst waren nach Knobel Semiten (Gen. S. 114)! Denn derselbe behauptet, daß die Amoriter 10, 16. nur ein kleiner, mit Kanaanitern gemischter, auf dem Gebirge Juda seßhafter Theil gewesen seyen; der Hauptstamm der Amoriter aber sey unter den Semiten als Nachkommenschaft des Lud unterzubringen. Indeß diese Behauptung ist durch nichts bewiesen. Die Völkertafel würde die irreführende Angabe, daß die Amoriter Söhne Kanaan's seyen, vermieden haben, wenn nicht das bekannte große Volk hamitisch, sondern nur ein kleiner Theil davon mit Hamiten vermischt war. Wir fassen deßhalb die Angabe der Völkertafel in dem Sinne auf, daß die Amoriter Abkömmlinge Ham's durch Kanaan waren. Und so halten wir denn Melchisedek mit Theodoret (quaest. 64 in Gen.), Josephus (bell. jud. 7, 18), Deyling (observv. S. II, p. 59) und vielen Andern (unter den Neusten s. Ebrard, Comm. z. Hebräerbr. S. 229) für einen Amoriter aus kanaanitisch-hamitischem Stamme, wodurch wir zugleich eine treffliche ratio für Melchisedeks Dankbarkeit gegen Abraham gewinnen. Denn dann waren nicht nur die Bundesgenossen Abraham's, Mamre und seine Brüder (14, 13.), sondern auch ein Theil wenigstens der Befreiten, die Amoriter von Chazazon-Thamar (14, 7.), seine Brüder und Stammesgenossen. — Aber Melchisedek aus Ham's Geschlecht! Wie käme eine so heilige Frucht von so unheiliger Wurzel? Ich erwiedere: ist Melchisedek, subjektiv betrachtet, nicht um so größer, wenn er Ham's Nachkomme war? Denn objektiv betrachtet, verschwindet, wenn man nur ein wenig rechnet, das Befremdliche, das uns Melchisedek's heilige Erscheinung mitten unter Götzendienern darbietet. Abgesehen davon, daß Sem den Abraham um 35 Jahre überlebt hat, genügt die Combination von 9, 28. mit 12, 4. um darzuthun, daß Melchisedek Noah's unmittelbaren Umgang kann genossen haben. Es ist somit nicht das auffallend, daß wir um jene Zeit einen Diener des wahren Gottes, der nicht wie Abraham außerordentlich berufen war, in Kanaan finden, denn der Zeit nach konnte es viele geben. Sondern das ist auffallend, daß es so wenige neben Melchisedek gab, daß er der Einzige treugebliebene war. — 4) Welches war die amtliche Stellung Melchisedeks? Er wird 14, 18. כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן genannt. Nun kann aber אֵל עֶלְיוֹן bedeuten: Der Gott, der nicht mehr auf Erden, sondern im Himmel ist (vgl. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 103), oder: der Gott, der über alles Geschöpfliche schlechthin erhaben ist (Delitzsch, Comm. z. Hebräerbr. S. 267), oder auch in superlativischem Sinne: der höchste Gott unter den Göttern. Daß עֶלְיוֹן an sich nicht superlativische Bedeutung habe, daß es sublimis, nicht summus bedeute, ist unrichtig. Man vgl. nur z. B. 1 Mos. 40, 17., wo der oberste Korb unter dreien סַל הָעֶלְיוֹן heißt. Vergleichen wir nun ferner die Stellen, 2 Mos. 15, 11., wo gefragt wird: wer ist wie du unter den Göttern? (vgl. Ps. 86, 8; 89, 7.), sodann 2 Mos. 18, 18., wo es heißt: Jehova ist größer denn alle Götter (vgl. Ps. 95, 3; 96, 4; 135, 5.), endlich 5 Mos. 10, 17., wo Jehovah der Gott der Götter und der Herr der Herren genannt wird (vgl. Ps. 136, 2. Dan. 2, 47.), so weiß ich nicht, wie man die dritte der oben angeführten Bedeutungen, die אֵל עֶלְיוֹן möglicherweise haben kann, ausschließen will. Es ist übrigens gar wohl möglich, daß אֵל עֶלְיוֹן die drei Bedeutungen in sich vereinigt. Doch ist dies hier Nebensache. Wichtiger ist für uns die Frage, in welchem Sinne Melchisedek ein כֹּהֵן des höchsten Gottes war. Hofmann sagt a. a. O.,

Melchisedek sey ein Priester gewesen im alten Sinne, d. h. ein solcher, dem das Priesterthum übertragen wurde wegen der ausgezeichneten Stellung, die er schon vorher einnahm. Aber ich meine: nicht weil Melchisedek König oder überhaupt ein hervorragender Mann war, wurde er Priester des wahren Gottes, sondern weil er, wenn nicht der einzige, doch der vorzüglichste Repräsentant des Glaubens an denselben war. Es ist eher glaublich, daß Melchisedek König wurde, weil er Priester war, als daß er Priester wurde, weil er König war. 5) Was die Auffassung der typischen Bedeutung Melchisedek's betrifft, so hat Auberlen (Stud. u. Krit. 1857, H. 3) den richtigen Weg eingeschlagen. Wie Melchisedek ein Priester des אֵל עֶלְיוֹן war und nicht Jehova's, so wurzelt er mit seinem religiösen Leben ganz in der Vergangenheit und nicht wie Abraham in der Zukunft. Die Urperiode des religiösen Lebens schloß mit ihm ab. Denn er hatte die Erkenntniß Gottes durch Noah von Adam, also auf traditionellem Wege überkommen. In ihm spiegelte sich noch die Herrlichkeit jener Zeit, da die Erde eine Hütte Gottes bei den Menschen war, das Höchste, was sie nach der Verheißung (Apok. 21, 3.) dereinst wieder werden soll. Diese uralte Herrlichkeit hat nun zwar Melchisedek nicht mehr geschaut, aber er lebte doch noch in den letzten Strahlen ihres durch ihre letzten Zeugen auf ihn vererbten Glanzes. So wurzelt also Melchisedek mit seinem ganzen religiösen Leben in dem Lichte jener ursprünglichen Gnadengegenwart Gottes auf Erden. Das geistliche Leben, das Gott durch sein persönliches Wohnen auf der Erde pflanzte, erstreckte sich bis zu ihm. Unmittelbar aus dem ewigen Urquell war also Melchisedek's geistliches Leben geschöpft. Er war mithin ein Sohn Gottes, der in dem eben angedeuteten Sinne mit dem Sohne Gottes *κατ᾽ ἐξοχήν* verglichen werden kann (*ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* Hebr. 7, 3.). Es konnte eben deßhalb gesagt werden, daß er keinen Anfang noch Ende der Tage habe (V. 3.), und daß er lebe (V. 8.), so wie, daß er Priester bleibt in Ewigkeit (V. 3.) *). Denn dies Priesterthum ist das rechte. In welchen leiblichen Formen es seinem Gotte diente, wissen wir nicht. Aber das wissen wir, daß es war ein heiliges Priesterthum, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesum Christum (1 Petr. 2, 5.). Dies war seine sakrificielle Seite. Wir lernen es aber auch von seiner sakramentalen Seite kennen, indem uns gesagt wird, daß Melchisedek herausbrachte Brod und Wein — die Typen des neuen Lebens, kraft dessen wir dereinst wieder fähig seyn werden, mit unserem Gott auf unserer Erde zusammen zu leben, — und daß er Abraham mit Worten segnete, ein Segen, an dessen realer Kraft wir nicht zweifeln können. So finden also die beiden Gnadenmittel, zu deren Verwaltung das Amt des N. T. gestiftet ist, in dem priesterlichen Handeln Melchisedek's ihr Vorbild. Das geistliche Leben, das in ihm war, wirkte aber Melchisedek auch aus zum Heile seines Volkes. Was er auf diese Weise erreichte, ist uns verkündigt durch seinen und seiner Hauptstadt Namen. Denn er heißt *Μελχισεδέκ*, d. i. *βασιλεὺς δικαιοσύνης*, und war *βασιλεὺς Σαλήμ*, d. i. *εἰρήνης* (Hebr. 7, 1. 2.). Da haben wir also ein Reich, in welchem Gerechtigkeit und Friede sich küssen (Ps. 85, 11.). Nach allem diesem ist klar, warum Melchisedek so hoch über Abraham steht, der ihm sammt dem in seinen Lenden beschlossenen levitischen Priesterthum die Huldigung des Zehenten darbrachte. Denn obwohl Abraham der Repräsentant einer herrlichen Zukunft war, so war Melchisedek doch der Repräsentant einer noch herrlichern Vergangenheit, die selbst wieder als Typus der allerherrlichsten Zukunft dasteht, zu welcher Abrahams Zukunft nur als Mittel- und Durchgangsstufe sich verhält. Denn wenn dereinst die Stadt wieder auf Erden seyn wird, in welcher kein Tod mehr seyn wird, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen,

*) Es soll hiemit nicht geleugnet werden, daß die Ausdrücke *ἀπάτωρ*, *ἀμήτωρ*, *ἀγενεαλόγητος* aus dem Stillschweigen der Schrift sich erklären. Der Sprachgebrauch der Alten bietet dafür so viele Analogieen dar. So nennt Philo die Sara *ἀμήτωρ* I, 365, 46. 481, 42. (Delitzsch, Hebräerbr. S. 270). Livius (IV, 3) nennt den Serv. Tullius captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva. Cf. *Deyling*, observv. sacr. II, p. 61.

in welcher aber auch kein Tempel seyn wird, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist selbst ihr Tempel, — und seine Knechte werden ihm dienen und werden mit ihm regieren als Priester und Könige von Ewigkeit zu Ewigkeit (Apok. 21 u. 22. coll. 1, 6. 5, 10. 7, 15.) — dann wird Melchisedek's ewiges König-Priesterthum real geworden seyn auf Erden, dann ist zum herrlichen Anfang das noch herrlichere Ende zurückgekehrt.

E. Nägelsbach.

Melchisedekianer, s. Antitrinitarier Bd. I. S. 395.

Melchiten, Name der Katholiken in den durch die Araber eroberten Provinzen des römischen Reichs, im Unterschiede von den Monophysiten so genannt wegen ihrer Verbindung mit dem Reiche (מֶלֶךְ), und daher von den Arabern mehr bedrückt als die Monophysiten.

Meldenius, Rupertus, ein Friedenstheologe des 17. Jahrhunderts, von dessen Lebensumständen bisher nichts aufgefunden, ja dessen Namen für ein Pseudonym gehalten worden ist. Bekannt ist er nur durch eine Schrift: Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad Theologos Augustanae Confessionis s. l. et a. Schon 1736 fürchtete der Prof. der Theologie zu Leipzig, J. G. Pfeiffer, die Schrift möchte verloren gehen, er ließ sie deßhalb in seinen Miscellanea theologica abdrucken, und aus dieser hat Lücke sie in seiner Schrift: Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas. Göttingen 1850 f., weil auch diese Miscellanea selten geworden sind, nochmals abdrucken lassen. Nun habe ich aber die Paränesis selbst auf der Hamburger Stadtbibliothek wieder aufgefunden, sie ist leider ohne Jahreszahl und Druckort, mit dem Titelblatt 62 Seiten in 4., nicht völlig so correct gedruckt wie die Pfeiffersche Ausgabe. Lücke sucht die Zeit des Meldenius zu bestimmen, indem er es aus der Paränesis wahrscheinlich macht, daß Rupertus mit Joh. Arnd persönlich bekannt gewesen sey und diese Schrift in den zwanziger oder dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts geschrieben habe. Durch die auf der Hamburger Stadtbibliothek befindliche Schrift Stabilimentum irenicum vom Jahre 1635, in der einige Sätze der Paränesis angeführt werden, wird diese Vermuthung Lücke's bestätigt. Ueber den Verfasser erfahren wir freilich auch durch diese Schrift nichts, doch erwähnt sie seiner als eines bekannten Mannes, keineswegs als wenn der Name ein Pseudonym wäre.

Rupertus Meldenius ist ein treuer Bekenner der Concordienformel, denkt nicht an eine Union der beiden Kirchen, aber mitten in den Greueln des 30jährigen Krieges sehnt sich sein Herz nach dem innern Frieden der Kirche, nach einer praktischen Frömmigkeit anstatt der dürren, scholastischen Streittheologie. Dabei ist er aber fern von aller Schwärmerei, durch und durch gesund, eine in jener Zeit seltene Erscheinung. Die Paränesis besteht aus zwei Theilen, in dem ersten, kürzeren schildert der Verfasser den Zustand der lutherischen Kirche und im zweiten gibt er die Heilmittel an. Er klagt die Theologen an, daß sie in ihrer Arbeit nicht gehörig das Nichtnothwendige von dem Nothwendigen unterscheiden, man müsse immer gerüstet seyn zum Streit, aber man solle nicht fortwährend streiten. Um auf rechte Weise für die Erbauung der Kirchen zu wirken, müsse ein Geistlicher auch durch Heiligkeit des Lebens als untadelhaft erfunden werden. Nichts sey gefährlicher als die Pharisäische Heuchelei, aus dieser seyen hervorgegangen die *φιλοδοξία, φιλαργυρία* und *φιλονεικία*. Diese Hauptlaster der Theologen damaliger Zeit schildert der Verf. auf zehn Seiten und schließt mit dem Ausspruch serva nos Domine, alioqui(n) perimus. Diesen Sünden gegenüber schildert Rupertus im zweiten Theil die ihnen entgegenstehenden Tugenden: Demuth, Genügsamkeit und Friedensliebe, deren sich die Christen befleißigen sollen; Mangel an Liebe sey die Ursache des traurigen Zustandes; Wissen sey genug vorhanden, aber die Liebe fehle, das wahre Salz. Man sollte kaum glauben, daß ein Geistlicher, dem seine Sünden von Gott vergeben seyen, die Fehler in den Schriften seiner Collegen nicht sollte mit dem Mantel der Liebe zudecken! Omnium vero norma, sagt Rupertus, sit Charitas cum Pra-

dentia quadam pia et Humilitate non ficta conjuncta. Rupertus verwirft damit nicht die Streittheologie, aber mit ihr müsse eine fromme, besonnene Mäßigung verbunden seyn. Es sey sehr zu fürchten, daß man bei Ueberschreitung des Maßes von Einsicht in die göttlichen Geheimnisse die Liebe zu Christo aus dem Herzen mehr verliere, als gewinne; bekannt sey der alte Spruch: Nimium altercando amittitur veritas. Dann vergleicht Rupertus den früheren und jetzigen Zustand der Christenheit und schließt mit dem Spruch: Si nos servaremus in necessariis Unitatem, in non necessariis Libertatem, in utrisque Charitatem, optimo certe loco essent res nostrae. Zu dem Nothwendigen rechnet Rupertus die Lehrsätze, welche einen Glaubensartikel oder ein Hauptstück des Katechismus offenbar betreffen, ferner diejenigen Sätze, welche aus klaren und deutlichen Zeugnissen der Schrift mit Sicherheit abzuleiten seyen; 3) solche Sätze, welche schon früher in der Kirche entschieden seyen, entweder auf einer Synode oder in einer symbolischen Schrift; 4) solche Sätze, welche alle rechtgläubigen Theologen für nothwendig halten. Nicht nothwendig dagegen sey, fährt Rupertus fort, was in der Schrift nicht deutlich gelehrt werde, was kein Hauptstück des Katechismus bilde, was von den älteren Theologen nicht näher entschieden sey, was die meisten bedeutenderen Theologen für nicht nothwendig erklärten und endlich dasjenige, was wenig nütze zur Frömmigkeit, Liebe, Erbauung und Trost. Offen erklärt Rupertus, daß er es nicht mit denen halte, welche alles Gewicht auf die Reinheit der Lehre legen, denn bei aller Reinheit sey man jetzt doch von den Aposteln, mit denen man sich vergleiche, wie weit entfernt! Dadurch wolle er keiner zweifelnden Theologie Vorschub leisten, er wolle, daß man das einmal kirchlich Festgestellte nicht wieder in Zweifel ziehe, nur in den Fragen, die der Kirche nicht vollständig offenbart seyen, dürfe man zweifeln. Zum Schluß ermahnt er die Theologen von Neuem zu bedenken, was das Heil der Kirche erfordere und welch' Unheil aus ihrem Unverstand erwachsen sey. Zuletzt ruft er seinen Zeitgenossen zu, ob es zu ertragen sey, daß ein Mann, wie Joh. Arnd, als Schwärmer verketzert werde.

Diese ächte Frömmigkeit athmende Schrift scheint in jenen Kriegsjahren ohne besondere Wirkung bald vergessen zu seyn, uns bleibe sie aber als ein Denkmal erhalten, daß Gott es auch in jenen traurigen Zeiten nicht an Männern fehlen ließ, die auf den richtigen Weg hätten führen können, sie fanden aber kein Gehör. **Klose.**

Meletius von Antiochien und das große meletianische Schisma. Seitdem um's Jahr 330 der nicänisch gesinnte Bischof Eustathius von Antiochien durch die Gegner seine Stelle verloren hatte, erhielt sich daselbst abgesondert von der Majorität der Gemeinde eine orthodoxe nach ihm sich nennende Partei, welche von Athanasius und den Seinigen allein als die rechtmäßige anerkannt wurde. Sie hielt streng am Homousion, während die große im Besitz der Kirchen verbleibende Gemeinde, die sich den Nachfolgern des Eustathius anschloß, die verschiedenen Richtungen der orientalischen Lehrart, noch nicht scharf gesondert, in sich barg. Nach einer Reihe schnell auf einander folgender Bischöfe hatte nun Eudoxius das Bisthum von Antiochien erlangt, ein Mann, der um die Zeit, wo die Scheidung der Richtungen, welche bisher durch den gemeinsamen Gegensatz gegen die nicänische Formel zusammengehalten worden, eintrat, — seit Mitte der fünfziger Jahre — sich entschieden auf die Seite der den Kaiser Constantius beherrschenden, der sogenannten Akazianischen Partei stellte, welche im Grunde arianisch, aber die Schärfe der Anomöer vermeidend die jetzt sich deutlicher ausscheidenden Semiarianer (Macedonianer, s. d. A.) verfolgte. Nachdem diese Partei durch ihren Einfluß auf Constantius auch über den Widerspruch der Synode von Seleucia 359 gesiegt hatte, gelangte Eudoxius an Stelle des abgesetzten Macedonius in den Besitz des Bisthums von Constantinopel. Unter diesen Umständen kam es 360 zu Antiochia, nach Theodorets Angabe während der Anwesenheit des Kaisers und unter Einfluß des Akazius und seiner Partei, zu einer neuen Bischofswahl. Sie fiel auf Meletius, der früher Bischof von Sebaste in Armenien damals sich zurückgezogen hatte und (nach Theodorets Angabe) zu Berrhöa in Syrien lebte (wenn er nicht, wie andere behaupten, auch dort

Bischof war). Er hatte bisher in den dogmatischen Streitigkeiten keine entschieden ausgesprochne Stellung eingenommen, genoß aber seiner würdevollen Persönlichkeit wegen einer allgemeinen Verehrung. Um so mehr mochte die Akazianische Partei hoffen, ihn zu ihren Zwecken brauchen zu können. Nicht lange nach seinem Amtsantritt sah sich Meletius veranlaßt, in einer Predigt seine Lehre darzulegen. Daß dies schon in der Antrittspredigt geschehen sey, welche er über Spr. 8, 22. auf Befehl des Kaisers gehalten habe, nachdem Georgius von Laodicea und Akazius über denselben Text geredet (Theodoret), wird durch die von Epiphanius mitgetheilte Rede nicht bestätigt, obgleich auch in dieser jene in den dogmatischen Erörterungen der Zeit gar nicht zu umgehende Stelle herangezogen wird. Ueberhaupt trägt der Bericht Theodorets und das, was Sozomenus Aehnliches hat, den Karakter späterer Ausmalung. Meletius erscheint im Lichte der späteren Zeit bereits völlig als Nicäner, namentlich Homousianer, was er damals noch nicht war. Was er später annahm, den Ausdruck *ὁμοούσιος* und *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*, sucht man in dieser Rede vergeblich. Dagegen bleibt er bei den Formeln *θεός ἐκ θεοῦ, εἷς ἐξ ἑνός, ἐξ ἀγεννήτου μονογενὴς, ἐξαίρετον γέννημα τοῦ γεγεννηκένος* u. dgl., faßt die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater als die Aehnlichkeit des Abbilds (*ὅμοιος τῷ πατρὶ* als *εἰκὼν τοῦ ἐπὶ πάντων*), sucht vor Allem das Gezeugtwerden oder Hervorgehen, was ihm in älterer Weise gleichsteht, von allen sinnlichen die Gottheit einem leidentlichen Zustand (*πάθος*) unterwerfenden Vorstellungen zu wahren, und dabei doch einen wirklichen Unterschied, eine wirkliche und bleibende eigene Subsistenz des Sohnes zu behaupten, um dem im Orient so sehr gescheuten und der nicänischen Lehre vorgeworfenen Sabellianismus zu entgehen. Kurz es ist im Wesentlichen jene mittlere orientalische Richtung, die eines Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem, welche er festhält. Der von Athanasius vorzüglich in bewußter Gleichstellung mit *υἱός* zu Grunde gelegte Ausdruck *λόγος* tritt hinter den *υἱός* zurück, und muß sich erst durch diesen erklären lassen, damit man nicht an eine bloß vorübergehende Manifestation (Stimme, Wort), sondern an ein für sich subsistirendes Wesen denke. Obwohl er den Begriff der Erzeugung vor allen Aeonen unterscheiden will von dem der Schöpfung, so heben sich doch, da der Terminus der ewigen Zeugung vermieden wird, beide Begriffe noch nicht deutlich von einander ab. Die Art der Erzeugung ist etwas über menschliche Begriffe gehendes, die Schrift bedient sich daher, da kein irdisches Beispiel die Sache erschöpft, verschiedener scheinbar widersprechender, in der That aber einander ergänzender Ausdrücke. Sie braucht sowohl *ἔκτισε* als *ἐγέννησε*, ersteres um die eigne beharrliche Subsistenz (*τὸ ἐνυπόστατον καὶ μόνιμον*), letzteres um das den Sohn auszeichnende, ihm eigenthümliche (*τὸ ἐξαίρετον τοῦ μονογενοῦς καὶ ἰδιάζον*) zu bezeichnen, und Ausdrücke wie *σοφία* dienen wieder dazu, dem Begriff der Erzeugung alle sinnliche pathische Färbung zu nehmen. Vor allem ermahnt er dazu, sich der Schranken menschlicher Erkenntniß bewußt zu bleiben nach 1 Kor. 8, 2. Wenn wir uns dazu verleiten lassen, über das zu reden, worüber wir nicht reden dürfen, so ist zu befürchten, daß wir dadurch am Ende auch verscherzen, über das reden zu können, worüber wir sonst Macht haben. Er spricht dabei das bedeutende Wort: *ἐκ πίστεως γὰρ δεῖ λαλεῖν, οὐκ ἐκ τῶν λαλουμένων πιστεύειν.* — Dies Bekenntniß, so wenig es streng athanasianisch ist, reichte doch hin, solchen Unwillen bei der damals herrschenden Partei zu erregen, daß Meletius kaum einen Monat nach seiner Wahl Antiochien wieder verlassen mußte. Ein neuer, arianisch gesinnter Bischof Euzoius erhielt jetzt den antiochenischen Bischofsstuhl, wieder aber sonderte sich ein Theil der Gemeinde, der dem Meletius treu blieb, aus und hielt seine Versammlungen in der sogenannten Altstadt. Zwischen diesen Meletianern aber und den Eustathianern fand darum doch keine Annäherung statt. Die Letzteren wollten um eines von Arianern eingesetzten Bischofs willen, dessen Orthodoxie ohnehin verdächtig war, die Rechte ihres alten Bischofs nicht aufgeben. Ja auch als dieser starb, blieben sie unter Leitung eines Presbyters Paulinus für sich, und wurden in diesem Verhalten durch die alexandrinische Synode von 362 bestärkt. So mild

diese nämlich sonst auftrat, um allen Gegnern des Arianismus den Zutritt zum nicänischen Concil zu erleichtern, so sehr sie auch den dogmatischen Differenzpunkt auszugleichen suchte zwischen der von den Meletianern wie von andern Homöusianern nachdrücklich gegen Sabellius betonten Lehre von drei Hypostasen und der entgegenstehenden vieler ältern Nicäner, der auch Paulinus und die Seinigen anhingen, welche ὑπόστασις und οὐσία identificirend nur eine Hypostase und drei πρόσωπα wollten, so mußte doch in der antiochenischen Sache die Rücksicht auf die Eustathianer als auf den Stamm der Gemeinde, welcher von jeher dem nicänischen Bekenntniß treu geblieben war, überwiegen. Lucifer von Calaris (Cagliari) hatte sich mit andern Bischöfen zur Ordnung der antiochenischen Angelegenheiten nach Antiochien selbst begeben. Die alexandrinische Synode schickte noch mehrere Abgesandte, unter ihnen Eusebius von Vercelli ebendahin. Ehe diese ankamen, hatte Lucifer bereits den entscheidenden Schritt gethan, den Presbyter Paulinus zum Bischof von Antiochien geweiht. Handelte er darin auch voreilig, so trat er doch nicht eigentlich in Widerspruch mit der alexandrinischen Synode, denn das Schreiben derselben weist zwar die Bischöfe an, alle, die sich nach Frieden sehnen und die arianische Ketzerei verlassen wollen, an sich zu ziehen, besonders die, welche in der Altstadt sich versammeln, das sind die Meletianer; es soll nichts gefordert werden als die Annahme des Nicänums, Verwerfung der arianischen Häresie und der Lehre, daß der heil. Geist ein Geschöpf sey, auch die Pauliner sollen nicht mehr fordern von den Andern, aber doch sollen die Bischöfe sich zu Paulinus halten („mit unserm geliebten Paulinus“ sich vereinigen), während der Stellung des Meletius, der um dieselbe Zeit der Erlaubniß Julian's zufolge im Begriff war, nach Antiochien zurückzukehren, mit keinem Worte gedacht wird. Dem entspricht auch das weitere Verhalten des Athanasius, der wie das ganze Abendland mit Paulinus Kirchengemeinschaft hielt, während der Orient fast ganz auf Seiten des Meletius stand. — Meletius wurde nun, entsprechend seinem früher geschilderten Standpunkt, eines der Häupter jener jetzt immer wachsenden Partei, welche ausgegangen von semiarianischer Lehrart im Kampfe gegen den Arianismus immer mehr der nicänischen Lehre sich zuwandte und nur wegen der alten durch Marcell's Auftreten bestärkten Befürchtung, daß die nicänische Lehre auf Sabellianismus hinauslaufe, entschieden auf die Lehre von einer οὐσία und drei Hypostasen drang, was sie auch wirklich immer mehr zur allgemeinen Geltung brachte. So bekannte sich 363 eine Synode zu Antiochien unter Meletius zum Nicänum, und speciell zur Homousie, fügte aber als Erklärung des noch immer Vielen anstößigen Ausdrucks hinzu, es sey zu verstehen, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt und dem Vater dem Wesen nach ähnlich oder gleich sey (ὅμοιος κατ' οὐσίαν), eine Erklärung, zu der sich auch die Macedonianer in ihren Verhandlungen mit Liberius von Rom verstanden, die aber auch Basilius sich aneignen konnte. Die Annahme des Nicänums schien nun den Weg zur Beilegung der Trennung zwischen Morgen- und Abendland zu öffnen und damit auch Aussicht auf Hebung der Spaltung in Antiochien zu geben. Athanasius hielt sich allerdings auch jetzt noch bei einem Aufenthalt in Antiochien unter Jovinians Regierung zu Paulinus, war aber wenigstens nach der Annahme des mit Meletius in Verbindung stehenden Basilius zu Vermittelung und Gemeinschaft mit Meletius geneigt und erwartete nur ein Entgegenkommen desselben, was damals hintertrieben wurde. Dringender wurde aber das Bedürfniß nach Herstellung der vollständigen kirchlichen Einheit des Morgen- und Abendlands unter der Verfolgung, welche nun unter Valens im Orient über diese jüngern Nicäner, wie man sie nennen kann, erging. Auch Meletius mußte dieser Verfolgung weichen, während Paulinus als das Haupt einer kleinen schismatischen Partei unbeachtet und ungestört blieb. Basilius bemühte sich jetzt emsig um Vereinigung mit dem Abendland, und seine und des Meletius in so hohem Ansehen stehende Person schien Erfolg zu versprechen. Allein neben der Anmaßung und Hartnäckigkeit des römischen Bischofs Damasus und der Besorgniß und den Vorurtheilen, welche man im Abendlande gegen die orientalische Lehrart hatte, trat gerade die Ver-

kettung dieser Angelegenheit mit der meletianischen Spaltung hemmend der Einigung entgegen. Das Abendland und der alexandrinische Bischof konnten davon nicht lassen, die altnicänische Partei als die eigentlich berechtigte, deren Bischof als den wahren, Meletius aber als Eindringling zu betrachten; und so legte das bestehende Verhältniß zwischen Meletius und Paulinus immer wieder ein Gewicht in die Wagschale gegen die Einigung mit dem Orient. Basilius gab sich viel Mühe, bat Athanasius um seine Vermittelung, schrieb an die Occidentalen, schickte Gesandte, während er zugleich den Meletius zu bewegen suchte, daß er dem Athanasius entgegenkomme. Dennoch erklärte man 375 zu Rom Paulinus für den rechten Bischof, in Folge dessen sich in Antiochien die Spannung zwischen beiden Parteien auf's Neue verstärkte. Es kommt die Sendung zweier meletianischer Presbyter, Dorotheus und Sanctissimus, nach Rom zu Stande, die Hoffnung auf Erfolg zurückbringen. Aber nach einem zweiten Besuch derselben in Rom werden Meletius und Eusebius von Samosata im J. 377 von den Occidentalen unter dem Einfluß Petrus von Alexandrien für Ketzer erklärt (*συγκατηριθμῆσθαι τοῖς Ἀρειομανίταις*). So war die Sache unausgeglichen, als Valens starb (378) und Meletius wie viele Andre zurückkehren durfte. Schon im folgenden Jahre wurde unter seinem Vorsitz eine Synode zu Antiochia gehalten, bei welcher auch Gregor von Nyssa zugegen war; man bekannte sich wieder zum Nicänum und suchte briefliche Verbindung mit Rom anzuknüpfen (Fuchs, Bibl. der K.Vers. II, 350). Um dieselbe Zeit hatte nun auch Theodosius von Gratian die Herrschaft über den Orient erhalten und begann sein Werk, das Nicänum durch kaiserliche Macht zur Geltung zu bringen. Das Gesetz vom Jahr 380, welches die Lehre von der einen und gleichen Gottheit des Vaters, Sohnes und Geistes, die Verehrung der Trinität, als einzig rechtmäßige zur Geltung bringen sollte, bezeichnet sie näher als die von Damasus und Petrus von Alexandrien vertretene. Die Anknüpfung an diese Autoritäten hätte dem Meletius verhängnißvoll werden können, wenn nicht sein mehrmaliges Bekenntniß zum Nicänum, seine Verfolgung durch die Arianer und seine Verbindung mit den bedeutendsten Theologen des Ostens, dem kurz vorher gestorbnen Basilius, dessen Bruder Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz u. a. ihn gesichert hätten. So finden wir (Theodoret V, 2 f.), daß der mit der Ausführung des Gesetzes*) beauftragte Befehlshaber Sapores bei seiner Anwesenheit in Antiochien Meletius anerkennt und ihm die arianischen Kirchen überantwortet. Die Kirchenhistoriker berichten in nicht ganz übereinstimmender Weise von einem Vertrag, welcher damals zwischen beiden antiochenischen Parteien versucht worden sey; gewiß scheint, daß Paulinus selbst gegen eine gemeinschaftliche Verwaltung des Bisthums protestirte; aber eine Uebereinkunft der Parteien, daß nach dem Tode des einen Bischofs der überbleibende allein das Bisthum behalten, kein neuer Bischof gewählt werden solle, scheint wirklich geschlossen zu seyn. So sehen es wenigstens die zu Aquileja 381 versammelten Bischöfe an. Sie beklagen in einem Schreiben an Theodosius (Mansi III, 613) den Zwiespalt im Orient. Sie seyen benachrichtigt, daß Timotheus von Alexandria (der Nachfolger des Petrus seit 380) und Paulinus von Antiochien, mit welchen sie in der engsten Verbindung stünden, von Männern, deren Rechtgläubigkeit früher sehr zweifelhaft gewesen sey, bedrängt würden. Sie wären zwar bereit, auch mit diesen letzteren in Gemeinschaft zu treten, falls ihre Lehre richtig sey, aber so daß dabei ihren ältern Brüdern kein Unrecht widerfahre. Sie bitten daher, daß gemäß dem Vertrage der Parteien, wenn einer sterbe, der andre ganz eintrete und kein neuer Bischof gewählt werde. Dieser Fall trat um dieselbe Zeit ein. Meletius — nicht Paulinus — war zur Theilnahme an dem ökumenischen Concil nach Constantinopel gegangen: er, der in hohem Alter stehende, galt als das Haupt der Versammlung, er weihte Gregor zum Bischof von Constantinopel. Während des Concils nun starb er. Von

*) Theodoret nennt ein Gesetz Gratians, es ist aber an kein andres als das erwähnte zu denken, so schon Tillemont, hist. des emper. V, 728.

den Leichenreden, welche die angesehensten Bischöfe ihm hielten, ist uns die des Nyssᵉners erhalten. Sie zeigt, wenn man auch noch soviel von seinem Lob und Wehklagen auf Rechnung einer dem Zeitgeschmack fröhnenden Rhetorik bringt, die große allgemeine Verehrung, welche ihm gezollt wurde, wie die einige Jahre später von Chrysostomus gehaltene homilia encomiastica in Meletium das gute Andenken, in welchem er zu Antiochia stand. Seine Leiche wurde feierlich nach Antiochien gebracht, überall von den Städten mit Gesang eingeholt und geleitet. Jetzt wäre nun die erwartete Gelegenheit dagewesen zur Beilegung des Schisma's, wenn man sich zur Anerkennung des ohnehin schon sehr bejahrten Paulinus, der aber auch ein Recht darauf hatte, verstanden hätte. Allein der alte Gegensatz, die frühere Zähigkeit des Paulinus und das überwiegende Ansehen des Meletius bewirkten, daß dies nicht geschah. Der Presbyter Flavian, der mit Meletius zu Constantinopel anwesend war, wurde dort in einer Zusammenkunft der Bischöfe der syrischen Kirchenprovinz und der ganzen oriental. Diöcese zum Bischof erwählt und vom Concil anerkannt, wie das Synodalschreiben (Mansi III, 586) behauptet, unter Zustimmung der antiochenischen Gemeinde, welche diesen Mann wie aus einem Munde preise. Dies durch Chrysostomus vielfach bestätigte Lob konnte natürlich die Unzufriedenheit der eustathianischen Partei nicht stillen; ja es sollen jetzt selbst Glieder aus der Gemeinde des Meletius zu Paulinus übergegangen seyn. Daß auch Gregor von Nazianz diese Verlängerung der Spaltung trotz seiner Verehrung für Meletius (carm. de vita sua. Opp. II, 24.) zu hintertreiben suchte und bitter tadelte, ist bekannt. Ebenso empfindlich waren die abendländischen Bischöfe, an ihrer Spitze Ambrosius (Mansi III, 631). Eine römische Synode unter Damasus nimmt sich des Paulinus an, dem Flavian und den Seinigen die Kirchengemeinschaft weigernd. Als Paulinus endlich 388 starb, tritt in Evagrius ein neues Haupt seiner Partei auf. Verschiedene Bemühungen der Occidentalen, den Kaiser gegen Flavian auf ihre Seite zu bringen, oder eine Vermittelung herbeizuführen (Ambrosius ep. 59. Op. II, 1006 ed. Bened.), scheitern. Endlich führt der inzwischen auf den Stuhl von Constantinopel erhobene Chrysostomus zunächst Aussöhnung Flavians mit Theophilus von Alexandrien und durch diesen Herstellung der Kirchengemeinschaft mit dem Abendland (Siricius) herbei 398. Noch aber verharrte der Rest der Eustathianer, wenn auch seit des Evagrius Tode ohne Haupt, in seiner Absonderung, bis der zweite Nachfolger Flavians, Bischof Alexander, sie gewann, indem er an einem Festtage mit seiner Gemeinde ihre gottesdienstliche Versammlung besuchte, in ihren Gesang einstimmte und sie in die Hauptkirche einführte, um 415 (nach Theodorets Angabe, daß die Spaltung 85 Jahre gedauert.) Quellen: eine Menge zerstreuter Stellen bei Sokr. Soz. Theodoret, Philost., Hieronymus, Rufin; Epiphanius haeres. 73. Basilius' Briefe Bd. 3. der Garn. Ausgabe (die betreffenden aufgezählt bei Walch am anzuf. O.) Gregor Nyss. orat. funebr. in Mel. Opp. Paris. 1638. t. III. auch in Krabingers Ausg. der or. cat. Chrysostomus orat. in Mel. Opp. t. II. ed. Montf. Die zahlreichen das Schisma berührenden Synodalschreiben bei *Mansi* t. III. Fuchs, Bibl. II. Die zahlreichen früheren Bearbeitungen des Gegenstands, die zum Theil im römischen oder protest. Interesse dem Verhalten des röm. Stuhls in dem Streite besondre Aufmerksamkeit zuwenden, sind erwähnt in der ausführlichen Darstellung bei Walch, Ketzerhistorie IV. **W. Möller.**

Meletius von Lykopolis, und die meletianische Spaltung in Aegypten. Meletius, oder wie Athanasius u. A. ihn nennen, Melitius, Bischof von Lykopolis, in der ägyptischen Landschaft Thebais, veranlaßte zur Zeit der diocletianischen Verfolgung eine Kirchenspaltung, zu welcher, so viel sich aus den einander zum Theil widersprechenden Berichten erkennen läßt, Verschiedenheit der Grundsätze über die Wiederaufnahme der Gefallenen, vielleicht überhaupt über das Verhalten in der Verfolgung, mit einer Opposition gegen das hierarchische Ansehen des alexandrinischen Bischofs zusammenwirkten. Der Bischof von Alexandria, damals Petrus, genoß bereits in jener Zeit thatsächlich eine Art oberhirtlichen Ansehens, welches ihm darnach zu Nicäa und

Constantinopel förmlich zuerkannt wurde und die Grundlage seiner Patriarchenwürde bildete. Der Bischof von Lykopolis aber galt als der nächste nach ihm. Hier liegt der Gedanke an eine Rivalität zwischen beiden nahe. Die Veranlassung dazu gab aber die Zeit der Verfolgung. Von Petrus ist auch abgesehen von den in andern Beziehungen zweifelhaften Nachrichten des Epiphanius bekannt, nämlich durch seinen Brief an die ägyptische Kirche von 306, welchen die griechische Kirche unter die Zahl der epistolae canonicae aufgenommen (bei *Routh*, reliq. sacr. III. 321 sq. u. ö.), daß er in Beziehung auf die in Verfolgung Gefallenen mildere Grundsätze geltend machte, indem er zugleich mit besonnener Berücksichtigung größerer oder geringerer Verschuldung ihnen noch während der Zeit der Verfolgung den Weg zur Wiederaufnahme öffnete. Meletius dagegen vertrat strengere Grundsätze hierin und wahrscheinlich auch in der Frage, wie weit man sich der Verfolgung entziehen dürfe, und seine Anhänger bezeichneten sich danach als die Märtyrerkirche, während Petrus und die Seinigen das Prädikat der katholischen Kirche beanspruchten. — Nach des Epiphanius Bericht wäre nun der Streit zwischen beiden ausgebrochen, als sie mit andern Bischöfen und Bekennern im Kerker gesessen und gefallene Christen sich um Wiederaufnahme an sie gewandt hätten. Der größere Theil der Bekenner wäre dem Meletius zugefallen, und beide Parteien hätten von da an im Kerker ihre Gebete gesondert von einander gehalten. Petrus habe dann den Märtyrertod erlitten, Meletius aber aus dem Gefängniß und auf den Wege zu den Bergwerken, wohin er deportirt worden, Ordinationen für fremde Sprengel vorgenommen.

Allein diese Erzählung des Epiphanius ist jedenfalls nicht frei von Unrichtigkeiten (s. Walch, an der unten anzuführenden Stelle). Petrus, so müssen wir nach Eusebius annehmen, ist erst unter der maximinischen Verfolgung 311 ergriffen und hingerichtet worden. Die Entstehung des meletianischen Schisma's muß aber nach des Athanasius in dieser Beziehung unverwerflichem Zeugniß früher, am wahrscheinlichsten 306 entstanden seyn. Eine frühere Gefangenschaft des Petrus ist aber nicht nachweislich, und dürfte jedenfalls nicht in unmittelbare Beziehung zu seinem Märtyrertod gesetzt seyn. Die von Maffei edirten alten Urkunden (s. u.), jedenfalls die glaubwürdigsten über den Gegenstand, berühren in der Frage weder des Petrus noch des Meletius Gefangenschaft. Sie scheinen die gänzliche Freiheit des letzteren, nicht seine Deportation, vorauszusetzen, und erklären sich am besten, wenn nach Sozomenos' Angabe Petrus damals der Verfolgung aus dem Wege gegangen, sich entfernt und verborgen gehalten hat. In dieser Zeit hat Meletius durch Eingriffe in fremde Kirchensprengel, besonders durch Ordinationen in denselben die Rechte andrer Bischöfe, vor allem die des alexandrinischen Bischofs verletzt. Vier gefangene Bischöfe, welche auch Eusebius als Märtyrer namhaft macht (h. e. VIII, 13), Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas halten ihm als ihrem geliebten Mitdiener in Christo diese Verletzung der Kirchensatzungen mißbilligend vor. Mit der Noth der unter der Verfolgung ihrer Lehrer beraubten Gemeinden könne er sich nicht entschuldigen, da viele vorhanden seyen, welche herumreisend die Kirchen besorgten. Ließen sich diese Nachlässigkeiten zu Schulden kommen oder würde Mangel empfunden, so hätten sich die Gemeinden an sie, ihre gefangenen Bischöfe wenden müssen; ebenso hätte er, um Ordinationen von einigen angegangen, diesen Weg einschlagen müssen, oder er hätte, falls er sie schon todt geglaubt, die Meinung des großen Vaters, des alexandrinischen Bischofs erwarten müssen. So aber seyen durch sein Verfahren Spaltungen entstanden. Ohne Zweifel gehören danach diese Bischöfe selbst zu den durch Meletius Beeinträchtigten. Meletius hat sich nun, so erzählt der alte Bericht, an diese Einsprache nicht gekehrt. Nachdem jene vier Bischöfe mit andern als Märtyrer zu Alexandria gestorben, begibt sich Meletius eben dahin, zwei unruhige, zur Opposition gegen ihren Bischof Petrus geneigte Männer (invidentes pontificatum Petri), Isidor und Arius, schließen sich an ihn an, entdecken ihm die von Petrus zur Besorgung der Kirchen während seiner Abwesenheit bestellten Presbyter. Meletius schließt diese, welche sich danach verborgen hielten, aus der Kirchengemeinschaft, wahrscheinlich wegen ihres von Petrus bestimmten

Verfahrens in Aufnahme der Gefallenen, und ordinirt zwei andere, und zwar Confessoren, zu Presbytern. — Der immer noch abwesende Petrus erläßt hierauf an die Christen in Alexandria einen Brief, worin er ihnen die Kirchengemeinschaft mit Meletius wegen des Geschehenen untersagt, bis er selbst mit andern umsichtigen Männern die Sache untersuchen könne.

Soweit die Urkunden bei Maffei. Ob eine derartige Entscheidung durch Petrus nach seiner Rückkehr stattgefunden, darüber sagen sie nichts mehr. Athanasius erzählt, daß Meletius von Petrus auf einer Synode abgesetzt worden sey und nun erst eine separirte Kirchengemeinschaft gebildet habe; die Absetzung sey geschehen wegen vieler Gesetzwidrigkeiten (das sind jene Eingriffe in die Rechte fremder Bischöfe) und weil Meletius geopfert habe. Diese letzte Angabe müssen wir nach allen andern Berichten als eine gehässige Erfindung betrachten, der Glauben zu schenken Athanasius durch seinen Kampf mit den Meletianern verleitet wurde. Dadurch könnte die Nachricht überhaupt zweifelhaft werden. Indessen scheint doch die Fortdauer der Spaltung einen solchen Schritt von Seiten des Petrus vorauszusetzen, wie denn auch von den Vätern zu Nicäa die Meletianer als solche betrachtet werden, um deren Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft es sich handelte. Nach Sozomenos wäre zu Petrus Zeit die Spannung zwischen beiden Theilen so groß gewesen, daß Petrus die Taufe der Meletianer für ungültig erklärt hätte. Nach Petrus Tode scheint sie nachgelassen zu haben. Dafür spricht auch das milde Verfahren der Synode von Nicäa gegen die Meletianer. Allerdings nimmt sie Partei für den alexandrinischen Bischof. Sie nimmt von der meletianischen Spaltung Veranlassung zum berühmten sechsten Kanon, der dem Metropoliten von Alexandria die Aufsichtsrechte über Aegypten, Libyen und Pentapolis zugesteht und damit die Grundlage, auf welcher sich später die Patriarchenwürde erhebt, sanktionirt. Mit Hinblick auf das dort Geschehene wird ausdrücklich gesagt, daß die Synode keinen als Bischof anerkenne, der es ohne Einwilligung des Metropoliten geworden sey. Auch der vierte Kanon, daß ein Bischof von allen Bischöfen der Provinz oder im Nothfalle wenigstens unter Anwesenheit von dreien und schriftlicher Zustimmung der übrigen gewählt, dem Metropoliten aber die Bestätigung vorbehalten werden solle, kann speziell durch die ägyptischen Vorgänge veranlaßt seyn. Wenn endlich der zweite Kanon erinnert, daß bisher aus Noth und andern Rücksichten öfters Leute, die kaum vom Heidenthum zum Christenthum übergegangen und nur kurze Zeit Unterricht empfangen hatten, bald getauft und sogar zu Bischöfen und Presbytern gemacht worden seyen, was fortan vermieden werden solle, so blickt dies zwar auf ein auch sonst vorkommendes Verfahren, es stimmt aber zugleich so genau mit der Klage des Athanasius über das Verfahren des Meletius bei seinen Ordinationen (hist. Ar. ad. monach. §. 78), daß man bei dem Einfluß des Athanasius zu Nicäa geneigt wird, eine spezielle Rücksicht auf die ägyptische Spaltung anzunehmen. Zur Beilegung der Spaltung sah man sich nun aber in Nicäa doch genöthigt, schonend zu verfahren. Der Brief der Synode an die alexandrinische Kirche (Socr. I, 9. Theodoret I, 9., auch bei *Gelasius*, hist. conc. Nic. von da in den Concilakten) erklärt mild mit Meletius verfahren zu wollen, obwohl er es nicht verdiene. Danach soll Meletius in seiner Stadt und seiner Bischofswürde bleiben, aber sich aller bischöflichen Funktionen enthalten. Die von ihm zu kirchlichen Aemtern Geweihten sollen ebenfalls ihre Würde beibehalten, auch gottesdienstliche Handlungen verrichten können, aber durchaus denen nachstehen, welche vom alexandrinischen Bischof bereits ordinirt sind, und keine Gewalt haben, andere zu gottesdienstlichen Aemtern zu wählen oder vorzuschlagen oder überhaupt etwas zu thun ohne Einwilligung der unter Alexander, dem damaligen Bischof von Alexandria, stehenden Bischöfe. Bei eintretender Erledigung können dann solche jetzt wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommene Geistliche in die erledigten Stellen einrücken und so aus ihrer Ausnahmestellung in den ordentlichen Complex des katholischen Klerus völlig eintreten, falls sie sonst tüchtig dazu sind und vom Volke mit Einwilligung des Bischofs von Alexandria erwählt werden. Nicht so

Meletius selbst, damit nicht er, der so viel Bewegung verursacht, wenn er wieder Gewalt in die Hände bekomme, neue Unordnung hervorrufe. — Um über diese Bestimmungen des Concils zu wachen, forderte Bischof Alexander von Meletius ein Verzeichniß der Bischöfe, die Glieder seiner Partei seyen, so wie der ihm anhängigen Presbyter und Diakonen in Alexandria und den dazu gehörigen Dörfern. Meletius nannte vier solcher Presbyter, drei Diakonen, außerdem 28 Bischöfe. Er fügte sich übrigens und lebte ruhig in Lykopolis. Trotz seiner früheren Beziehungen zu Arius scheint er im Dogma mit Alexander einig gewesen zu seyn. Nach Alexanders Tode aber begannen die Unruhen von Neuem, da Athanasius, ohnehin das milde Verfahren der nicänischen Synode bedauernd, strenger gegen sie auftrat, Meletius dagegen die Spaltung um so mehr festzuhalten suchte, und deshalb auch vor seinem Tode einen Bischof Johannes zu seinem Nachfolger und damit zum Oberhaupt der schismatischen Partei bestimmte. Unter diesen Umständen lag es nahe, daß Meletianer und Arianer, Schismatiker und Häretiker einander im Kampfe gegen den großen Repräsentanten des orthodoxen und katholischen Kirchenthums die Hand reichten, als gegen den gemeinsamen Feind. Athanasius behauptet auch, daß viele Meletianer — also doch nicht die Partei als solche — aus Einfalt und Mangel an Unterricht der arianischen Ketzerei zugefallen seyen. Gewiß aber ist, daß die eusebianische Partei in ihren Machinationen sich auf die Meletianer stützte. Die Eusebianer, welche zu Tyrus 335 über Athanasius richten sollten, und deshalb auch eine Commission nach Aegypten sandten, standen mit ihnen in Verbindung und die mannigfachen Beschuldigungen gegen die Amtsführung des Athanasius betrafen zum Theil Gewaltthaten, die sich Athanasius gegen Meletianer erlaubt haben sollte. Bekanntlich mußte Athanasius, obwohl er die Nichtigkeit der zum Theil ungereimten Beschuldigungen nachwies, im folgenden Jahre weichen, und es ist unter diesen Umständen nicht unwahrscheinlich, daß die Synode von Tyrus, wie Epiphanius meldet, den meletianischen Bischof Johannes ausdrücklich anerkannte. Constantin verwies diesen zwar bald darauf wegen der durch ihn erregten Unruhen des Landes, aber unter den Stürmen der folgenden Zeit erhielt sich die meletianische Partei, mit ihren Interessen sich anschließend an die Gegner des Athanasius. Sie wollten, sagt Epiphanius, nicht beten mit den in der Verfolgung Gefallenen, und nun sind sie mit den Arianern verbunden! Noch in das folgende Jahrhundert haben sie sich als abgesonderte Kirchenpartei fortgepflanzt. — Quellen: die lateinisch erhaltenen, ursprünglich aber griechisch geschriebenen Urkunden bei *Sc. Maffei*, osservazioni letter. T. III. Verona 1738. *Athanasius*, apol. c. Arian. §. 59. histor. Ar. ad Monach. §. 78. epist. ad episc. Aeg. et Lib. §. 22. *Epiphanius*, haeres. 68. — Die das Concil von Nicäa und das von Tyrus betreffenden Urkunden bei *Mansi*, Tom. II. Einzelne Angaben der griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozom., Theodoret. — Bearbeitungen: Walch, Ketzerhistorie, IV. Neander, Kirchengeschichte, Bd. III, der ältern Ausgabe. **W. Möller.**

Melite, das heutige Malta, ist die Insel, an deren Küste der Apostel Paulus auf seiner Römerreise Schiffbruch litt. Er wurde dort mit seinen Gefährten von den Einwohnern, die Lukas „Barbaren“ nennt, weil sie nämlich weder Griechen noch Römer, sondern phönikisch-punischer Abkunft waren, da die Phöniker und Punier frühe diese äußerst wohlgelegene, fruchtbare, mit gutem Hafen versehene Insel des Mittelmeeres besetzt hatten (Diod. 5, 12 und Bochart, geogr. s. I, 26), freundlich aufgenommen und namentlich von dem „Obersten“ der Insel, d. h. dem ersten römischen Beamten, indem Malta unter dem Präter von Sicilien stand (Cic. in Verr. 4, 18. 46), Namens Publius, welcher in der Nähe Landgüter besaß, 3 Tage lang beherbergt. Da Paulus den fieberkranken Vater seines Gastwirthes durch Gebet heilte und auch andern Kranken, die man ihm darauf brachte, half, so stieg sein Ansehen noch bedeutend; er wurde daher, als er nach dreimonatlichem Aufenthalt auf der Insel auf einem alexandrinischen Schiffe, das dort überwintert hatte, in der Richtung nach Syrakus weiter reiste, mit allem Nöthigen wohl versehen, s. Apgsch. 28, 1 ff. Die nach dem Vorgange des Constantin Porphyrog.

de admin. imper. p. 36 von einigen Gelehrten vertheidigte Annahme, als sey nicht Malta, sondern die kleine Insel Melite oder Meleta, jetzt Melleda, im adriatischen Meerbusen an der illyrischen Küste (Ptolem. 2, 17, 39; Plin. h. n. 3, 26, 30) der Ort von Pauli Schiffbruch gewesen, ist jetzt mit Recht allgemein verlassen; sie stützte sich hauptsächlich auf die Erwähnung des „adriatischen" Meeres (Apgsch. 27, 27), als auf welchem Paulus vom Sturm umhergetrieben wurde; allein der Name ὁ Ἀδρίας bezeichnete bei den Alten (Ptol. 3, 16; Strabo 2. p. 185; 7. p. 488; Joseph. de vita § 3) nicht nur das jetzige Adria-Meer oder den venetianischen Golf, sondern umfaßte auch das jonische Meer zwischen Griechenland, Italien und Sicilien. Schon die Richtung, welche das Schiff von Melite aus einschlug, beweist aber, daß an Malta zu denken ist, vgl. Winer's R.W.B., Forbiger in Pauly's R.E. d. klass. Alterth. IV. S. 1745 und besonders *James Smith*, „the voyage and shipwreck of St. Paul etc." London, 1848 (der Verfasser benutzte einen Winteraufenthalt in Malta zu genauer Untersuchung der Lokalität des Schiffbruchs und gibt sehr lehrreiche Aufschlüsse). **Rüetschi.**

Melito von Sardes, der einzige Bischof dieser Stadt, von dem uns die Quellendenkmäler der ersten drei Jahrhunderte Kunde geben, ist eine der wichtigsten Persönlichkeiten zum Verständniß der ältesten kleinasiatischen Kirche und ihrer Richtung. Er blühte in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und hat sich durch seine kirchliche und schriftstellerische Wirksamkeit ein so unvergeßliches Gedächtniß gestiftet, daß noch die folgenden Zeiten ihn mit Auszeichnung nennen. Polykrates von Ephesus erwähnt ihn in seinem Schreiben an den römischen Bischof Victor um 190 unter den großen Gestirnen, welche in der asiatischen Kirche begraben liegen; er nennt ihn Eunuchen (unverheirathet = virgo) und einen Mann, der stets im heiligen Geiste gewandelt sey (Euseb. V. 24 §. 5. ed. Schwegler). Nach dem Zeugniß Tertullians (de ecstasi apud Hieronym. de vir. illustr. c. 24), der seine Beredtsamkeit und Eleganz rühmt, hielten ihn viele Christen für einen Propheten. Eusebius (IV. 21) führt ihn neben seinen Zeitgenossen Hegesippus, Dionysius von Korinth, Apollinaris von Hierapolis, Irenäus u. A. als Vertreter des gesunden Glaubens und Fortleiter der apostolischen Tradition an. Anastasius der Sinaite im 6. Jahrhundert (Hodeget. c. 13 ed Gretser) preist ihn als einen weisen, gotterleuchteten Lehrer. Seine zahlreichen Schriften sind bis auf wenige Fragmente, die Routh (reliq. sacr. Vol. I.) gesammelt hat, verloren; ein Verzeichniß derselben haben Eusebius (IV, 26) und Hieronymus bewahrt. Piper hat es versucht, aus den Namen derselben unter Berücksichtigung der bestehenden Zeitrichtungen und Verhältnisse eine Vorstellung von ihrem Inhalte und ihrer Tendenz zu geben — ein Verfahren, das indessen bei der Unzulänglichkeit der Quellen doch nur zu schwankenden Vermuthungen führen konnte. Jedenfalls war die literarische Thätigkeit des Mannes eine sehr vielseitige und erstreckte sich gleichmäßig über die Gebiete der Apologetik, Dogmatik, Exegese, biblischen Kritik und praktischen Theologie. Als Apologet hat er die Wahrheit des Christenthums in einer eignen Schutzschrift an Marcus Aurelius vertheidigt. Als Kritiker hat er in dem Eingange zu seinen Eklogen das erste christliche Verzeichniß des alttestamentlichen Kanons und zwar mit Ausschluß der Apokryphen aufgestellt. Er hat selbst eine Reise nach Palästina unternommen und an Ort und Stelle Nachforschungen über die heiligen Schriften der Israeliten angestellt. Als Dogmatiker hat er die Gottheit des Logos mit großer Entschiedenheit vertreten *). Gegen Marcion soll er nach einer von Anastasius Sinaita mitgetheilten Notiz und einem von demselben aufbewahrten Fragmente die Menschheit Christi und ihre allmählige Entwick-

---

*) Unter den Fragmenten des Melito befindet sich auch eines, worin Christus der von der Hand Israels leidende Gott genannt wird. Wie mich ein gelehrter Freund vor Kurzem versichert, soll sich dasselbe in einem von Cureton im Spicilegium Syriacum edirten Werke finden, das nicht den Melito, sondern den von Eusebius (h. e. VII. 32. §. 26) erwähnten Bischof Meletius von Pontus zum Verfasser habe. Leider steht mir diese Quelle nicht zu Gebot.

lung bis zur Taufe sehr bestimmt betont haben; doch ist die Aechtheit dieser Bruchstücke in neuerer Zeit von Hilgenfeld in Zweifel gezogen worden. Mit großer Klarheit faßte er die Bedeutung des Todes Christi nach seiner stellvertretenden Seite auf. Eine Reihe kleiner Schriften, wie über den Sonntag, die Gastfreundschaft, scheint mehr praktischer, vielleicht paränetischer Natur gewesen zu seyn. Als Exeget befolgte er die allegorisch-typische Interpretationsmethode, die überhaupt den freieren Standpunkt der altkatholischen Kirche gegenüber dem am starren Buchstaben engherzig klebenden Judenchristenthum kennzeichnet: namentlich hatten seine Eklogen, wie er selbst angibt, den Zweck, in dem Gesetz und den Propheten allenthalben Christum und den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens zur Anschauung zu bringen; wie er dabei verfuhr, zeigen uns einige seiner Fragmente über das 22. Kap. der Genesis; er spricht darin dem Typus jede Realität ab und erklärt ihn als den an sich wesenlosen Reflex des Zukünftigen. Eben darum ist er ein sehr wichtiger Zeuge gegen die unrichtige und willkührliche Auffassung der kleinasiatischen Kirche durch die Tübinger Schule und beweist, daß diese Kirche nicht, wie ihr Dr. Baur Schuld gibt, judaisirend dem alttestamentlichen Bilde eine gewisse Realität beigelegt haben kann und somit unfähig gewesen wäre, den Typus in den Antitypus aufgehen zu lassen. Damit erledigt sich zugleich die Frage nach der Stellung des Melito und des Apollinaris von Hierapolis (s. d. Art.) zu der Laodicenischen Paschacontroverse um das Jahr 170; beide können nämlich nicht als Gegner angesehen werden, so daß jener die kleinasiatische, dieser die occidentalisch-römische Partei vertreten hätte, sondern beide vertraten mit denselben Waffen der allegorisch-typischen Schrifterklärung den Satz, daß Christus das wahre Paschalamm sey, das sterbend den alttestamentlichen Typus realisirt und abrogirt hat, gegen eine judaisirende Partei, welche noch immer den 14. Nisan als den Tag des Paschamahles Jesu beging. (Vrgl. den Artikel christliches Pascha.) Melito hat auch eine Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ geschrieben und Origenes nennt ihn unter denen, welche Gott Leiblichkeit und Glieder beilegten und darum das Ebenbild Gottes in den Körper des Menschen setzten (bei Theodor. quaest. in Genes. cap. 1. interr. 20); dies scheint auch Gennadius (de dogmat. eccl. cap. 4.) und die Erwähnung einer spätern Sekte der Melitonianer, die gleichfalls Anthropomorphisten gewesen seyn sollen, zu bestätigen; aber allerdings kann der Titel jenes Buches auch auf die Menschwerdung Gottes gedeutet werden; die Art, wie Origenes sich ausdrückt, läßt der Möglichkeit Raum, daß er das Buch vielleicht selbst nicht gekannt hat, sondern nur durch ein Mißverständniß der Aufschrift veranlaßt worden seyn kann, den Melito zum Anthropomorphisten zu machen; der spätere Gennadius kann hier noch weniger beweisen; der Name Melitonianer kommt nur in dem Index der Schrift Augustins de haeresibus und zwar nicht einmal in den Handschriften vor (der neueste Herausgeber Oehler hat ihn weggelassen). Doch gesetzt auch der Vorwurf des Origenes wäre gegründet, so darf man nicht vergessen, daß auch dem Tertullian Körperlichkeit und Substantialität verwandte Begriffe waren (wozu der realistische Gegensatz gegen den spiritualistischen Gnosticismus leicht führen konnte), am wenigsten aber könnte diese Thatsache die von Hilgenfeld gegen Melito erhobene Anklage des Judaismus stützen, denn auch der verwandte Anthropomorphismus der Clementinen hat seine Genesis gewiß nicht im Judenthum, dem der Gedanke der Leiblichkeit Gottes vollkommen fern lag, sondern weist eher auf die heidnische Philosophie zurück (cf. Cicero de nat. Deorum I, 18), mit deren Ideen der pseudonyme Verfasser seinen kahlen Judaismus gewürzt hat. Ebenso unsicher ist es, wenn man aus dem Titel einiger verlorenen Schriften Melitos über die Offenbarung Johannis und über die Prophetie, über den rechten Wandel und die Propheten u. s. w. vermuthet hat, er sey Montanist (Schwegler) gewesen. Dies ist mit der Bezeugung seiner kirchlichen Orthodoxie nicht wohl vereinbar. Im Jahre 1855 hat der französische Benediktiner Pitra (Spicilegium Solesmense Vol. II u. III) ein Glossar mystischer Schrifterklärungen unter dem Titel S. Melitonis clavis herausgegeben und darzuthun gesucht, daß dasselbe eine Uebersetzung seiner verlornen Schrift κλεὶς sey; ich habe

(theol. Studien und Kritiken 1857, S. 584—596) nachgewiesen, daß dasselbe nur eine Compilation aus den Schriften der abendländischen Kirchenväter, namentlich Gregors des Großen, und im 10. oder 11. Jahrhundert zusammengestellt ist. Noch im 4. oder 5. Jahrhundert wurden dem Melito zwei apokryphische Schriften: de transitu Mariae und de passione Joannis, noch im 13. Jahrhundert ein Commentar über die Apokalypse untergeschoben. Man vergleiche: Piper, Melito von Sardes (theol. Studien 1838, S. 54—154), Weitzel, christliche Passahfeier an mehreren Stellen und meine Abhandlungen über den Paschastreit gegen Dr. Baur (theol. Studien 1856, S. 786 flg. und 1857, S. 759 flg).

Georg Eduard Steitz.

Melville, s. Schottland, Reformation in.

Memphis, die Hauptstadt des alten Unterägypten, wird in der Bibel in doppelter Form als מף Hos. 9, 6. und נף Jes. 19, 13. Jerem. 2, 16; 46, 14. Hesek. 30, 13, 16. erwähnt. Diese Namen erklären sich (ältere Ableitungen s. bei *Jablonski*, Opuscc. ed. te Water T. I. p. 137. 150. 179. T. II. p. 131. *Forster*, epist. ad J. D. Michaelem p. 34. *Champollion*, l'Égypte sous les Pharaons I. p. 361 sq.) nach *Champollion* (Grammaire égypt. I. p. 155—157) aus dem ägyptischen Ma-m-pthah, d. i. locus s. habitatio τοῦ Pthah oder *Μανουφι*, *Πανουφι*, locus s. habitatio boni (dei), vgl. Gesen. Thes. p. 812 sq. Nach Bunsen (Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte II. S. 44) wird „der Name durch zwei Hieroglyphen gebildet, deren erste (men, die Mauer mit Zinnen) Gründung, Anlage bedeutet, die zweite die sogenannte Laute (nofre, gut). So erklären sich die beiden von Plutarch aufbewahrten Uebersetzungen: „„Hafen der Güter““ (oder: „„der Guten““) und die sinnbildernde „„Grab des Guten, d. h. des Osiris.““ Natürlich ist auf beide wenig zu geben. Eine Verbindung mit dem Namen des Gründers [Menes] liegt nahe. Die Denkmale fügen ihrem Namen regelmäßig hinzu die Hieroglyphe von „„Land““ und das Bild der Pyramide, also „„Land der Pyramiden““; eine geschichtlich merkwürdige Bezeichnung. Nach der bei Plutarch (de Isid. et Osir. p. 472 ed. Wyttenb.) gegebenen Bedeutung als *ὅρμος ἀγαθῶν* gibt M. Uhlemann (Handbuch der Aegypt. Alterthumsk. 2. Thl. §. 15.) als ägyptischen Namen Mon-nufi, woraus das Koptische Menfi und durch Assimilation Memf, durch Contraction das Hebr. מף entstanden sey. Wie auch der Name im Altägyptischen lauten mag, so viel ist sicher, daß aus ihm ebensowohl die beiden obigen hebräischen Benennungen, als auch das Koptische Manfi, Memfi, Mefi, Pa-naefi und das Griechische Memphis (auf Münzen Menphis) entstanden sind, wie sich denn aus dem Koptischen weiter das Arabische Manf, Minf (vielleicht auch Monf, s. meine Chrestom. Arab. II. Glossar. s. v. p. 175) gebildet hat. Die Gründung der Stadt wird in die älteste Zeit verlegt und von Herodot (II, 99) dem Menes, dem Gründer der ersten geschichtlichen Dynastie (s. den Art. Aegypten Bd. I. S. 143), von Diodor (I, 50) dem Uchoreus, dem achten Könige jener Dynastie (vgl. Bunsen a. a. O. S. 105), zugeschrieben. Von diesem Gründer wurde durch einen Damm dem Nile, der bis dahin an der sandigen Bergkette Libyens herlief, etwa 100 Stadien südlich von Memphis eine Biegung gegeben, so daß er nun zwischen den beiden Bergketten seinen Lauf nahm, und auf dem durch diese Abdämmung trocken gelegten Lande, auf dem westlichen Ufer des Nil, gründete und befestigte Menes die Stadt, in der er einen prächtigen Tempel des Hephästos (des Pthah) anlegte. Sein Sohn Athotis (Atet der Inschriften) erbaute nach Manetho den Königspalast von Memphis, d. h. die Stadt wurde nun mit Theben oder statt Theben Königssitz des vereinigten Reichs von Ober- und Unterägypten. Unter den Nachfolgern wurde die Stadt noch mehr ausgeschmückt; König Möris schmückte das Heiligthum des Pthah mit den Propyläen der Nordseite (Herod. II, 101), welche Sesostris erweiterte und mit sechs kolossalen steinernen Bildsäulen ausstattete (II, 110. Diodor. I, 57), denen Rhampsinit, Asychis und Psammetich Propyläen im Westen, Osten und Süden hinzufügten (Herod. II, 121. 136. 153. Diodor. I, 67). Letzterer baute auch dem Portal gegenüber dem Apis einen Hof, der mit einer Kolonnade versehen und überall mit Statuen be-

setzt war und statt der Pfeiler auf Kolossen von zwölf Ellen in der Höhe ruhte (Herod. II, 153). Amasis erbaute hier auch einen großen Tempel der Isis und richtete mehrere Kolosse auf (Herod. II, 176). Im Westen der Stadt gründeten sich die Herrscher in den Pyramiden unvergängliche Grabmäler, und die heiligen Apisstiere wurden in dem berühmten Serapeum beigesetzt. Memphis blieb die Hauptstadt des Reichs, begann aber durch das Aufkommen Alexandrias zu sinken, bis dieses alle Macht an sich gezogen hatte. Weiterhin wurden von ihren Materialien die neuen muhammedanischen Hauptstädte Fostat und Kahirah erbaut, so daß auch die Ruinen immer unbedeutender wurden. Schon Strabo (XVII. S. 807) sah Vieles in Trümmern liegen, nennt Memphis aber doch noch eine große und volkreiche Stadt, die leicht nach Alexandrien die beste des Königreichs seyn könne. Im Mittelalter sah Abdallatif (zu Ende des 12. Jahrh.) noch ausgedehnte Ruinen, die er voller Entzücken und Bewunderung beschreibt (Relation de l'Égypte par de Sacy S. 184 ff. Denkwürdigkeiten Aegyptens von Wahl S. 192 ff.); auch die späteren arabischen Geographen erwähnen Ueberreste von Memphis, wie Abulfeda ed. Reinaud. p. 112 (Tab. Aegypt. ed. Michael. p. 28); Kazwini II. p. 182. Ibn Ajâs in meiner Chrestomathia Arab. I. p. 60 sqq. Merâṣid. III. p. 163. Diese Ueberreste wurden nach und nach so unbedeutend, daß man lange sogar über die Lage der alten Stadt in Ungewißheit war (s. Wahl, Abdallat. S. 25. *Hartmann*, Edrisii Africa p. 379 not. g.), bis in neuerer Zeit die französische Expedition sie wieder feststellte (Description de l'Égypte V. S. 1 ff. 531 ff. VIII. 63). Bei Mitrahenny (Monjat Rahîneh, منية رهينة), ein Paar elende Hütten zwischen Dschiseh und Sakkarah, eine Meile südlich von Altkahirah, sind große Schutthügel, eine kolossale Statue, die tief in die Erde gesunken ist, und einige Granittrümmer Alles, was von der alten prächtigen Hauptstadt übrig ist. Vgl. Robinson, Palästina I. 44. Tischendorf, Reise in den Orient I. S. 133 ff. Ueber Memphis überhaupt vgl. Mannert, Geogr. der Griechen und Römer. X, 1. S. 445 ff. Forbiger, Handb. der alten Geogr. II. 785. *Champollion*, l'Égypte sous les Pharaons I. S. 336 ff. *Champollion-Figeac*, Égypte ancienne (im Univers. Paris. 1839) S. 286 ff. Rosenmüller, Bibl. Alterthumsk. III. S. 290 ff.

Arnold.

Menahem (מְנַחֵם = Tröster, LXX: *Μαναήμ*), Sohn Gadi's aus Thirza, brach auf die Nachricht von Sacharja's Ermordung, dessen Feldoberster Menahem nach Jos. Antt. 9, 11, 1 gewesen war, gegen den Usurpator Sallum auf und raubte ihm nach kaum einmonatlicher Herrschaft Thron und Leben. Nachdem er sodann den Widerstand von Thiffach, bei dem man nicht etwa an das freilich zu Salomo's Zeit zu Israel gehörende Thapsakus am Euphrat (1 Kön. 4, 24.) denken kann, sondern eine in der Nähe von Thirza gelegene, uns weiter unbekannte Stadt gleichen Namens verstehen muß, wenn nicht gar die L.A. verdorben (LXX ist unsicher, Jos. hat *Θαψά*) und mit Thenius תַּפּוּחַ (Stadt im Stamme Ephraim Jos. 17, 7 f.) zu lesen ist, auf grausame Weise gebrochen und schwer gezüchtigt hatte, regierte er als König von Israel in Samarien 10 Jahre lang (nach der gewöhnlichen Chronologie bei Winer 771—760 a. C., nach Thenius 773 bis 762, Ewald 769—759, nach Bunsen aber 759—750 a. C.); bekanntlich herrscht nämlich in der Chronologie der Könige des nördlichen Reiches theils durch Textfehler, theils durch Combination mit den Regierungsjahren der Könige in Juda an mehreren Stellen große Unsicherheit, vgl. die Tafeln bei Bunsen, Aeg. Stelle in der Weltgesch. 4. Buch (1856, S. 386 ff.). Den ganzen trostlosen Zustand des Zehnstämmereichs unter Menahem's Herrschaft lernt man kennen aus den Schilderungen der gleichzeitigen Propheten, besonders des Hosea, dessen Wirksamkeit eben in diese Zeit und in dieses Reich gehört, s. besonders in c. 4—14 die Stellen 4, 1 f. 5, 1 f. 13; 6, 8 f.; c. 7; c. 8, 8 ff.; 10, 4 ff.; 12, 2; 14, 1. und vgl. damit die Anspielungen und Vorstellungen bei Jes. 9, 10 f. 18 ff., bei Sach. 10, 10; 11, 1—10; (nach den Erörterungen von Hitzig, kl. Proph. S. 130. 145, Ewald, Proph. d. A. B. I. S. 321 f.). Diesen gemäß war das Reich

im Innern durch Faktionen zerrissen, der Landfrieden fast beständig gestört, Raub, Mord, Diebstahl, Ehebruch an der Tagesordnung, kurz eine fast gänzliche Gesetz- und Zuchtlosigkeit herrschte; kein Wunder, daß auch nach Außen nichts als Schwäche sichtbar ist gegenüber den Syrern, Philistern und endlich den Assyrern, welchen zuletzt das Land zinsbar wurde, um kein halbes Jahrhundert später von dieser Großmacht gänzlich verschlungen zu werden! Noch in den Tagen Menahem's nämlich kam, nachdem lange zuvor durch Gesandtschaften bald mit Aegypten, bald immer mehr mit Assur war unterhandelt worden (Hos. 5, 13; 7, 11; 8, 9.), Phul, der erste in der Bibel mit Namen erwähnte Großkönig Ninive's, selber in's Land und half dem Menahem seinen wankenden Thron befestigen, aber nicht ohne sich durch ein Geschenk von 1000 Talenten Silber (etwa = 2 Mill. Thaler) dazu erkaufen zu lassen, zu dessen Aufbringung der König allen „vermöglichen" Leuten in Israel eine Steuer von 50 Sekel (etwa = 33⅓ Thlr.) auf den Mann auflegen mußte. Wohl von selber versteht sich, daß weiterhin ein jährlicher Tribut bezahlt werden mußte; von da an greifen die Assyrer immer entschiedener ein in Israel's Geschichte, bis dieses Reich seiner innern Fäulniß und ihrer Uebermacht erliegt. Nach Layard „Ninive und Babylon", übers. von Zenker, S. 468 findet sich Menahem's Name unter den den Assyrern zinsbaren Königen in den zu Ninive ausgegrabenen Inschriften (Hincks im Athenäum vom 3. Janr. 1852). Menahem selbst hinterließ sein Reich seinem Sohne Pekahja, s. 2 Kön. 15, 14—22. 1. Chr. 5, 26.

Vrgl. Ewald, Gesch. Isr. III. S. 305 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 364 ff.; Hitzig, kl. Proph. S. 95. 97. 101. 109; Cleß in Pauly's Realenz. VI. S. 704 f. **Rüetschi.**

Menaion. So nannten die späteren Griechen diejenigen ihrer Kirchenbücher, welche die für jeden Fest- und Heiligentag bestimmten Gebete und Hymnen, zugleich aber auch kurze Lebensbeschreibungen und Todesnachrichten von den Heiligen und Märtyrern selber umfaßten. Die früher in den *συναξάρια* gesammelten Legenden und Martyrologien gingen nachher in die *μηναῖα* über, so daß diese den ganzen theils liturgischen, theils erzählenden Apparat des Heiligencultus in sich aufnahmen und zu großartigen Werken anwuchsen. Sie pflegten monatsweise in Bände getheilt oder bei kürzerer Fassung in zwei Bände für jedes Halbjahr zusammengefaßt zu werden. Dieselben sind nicht allein handschriftlich noch vorhanden, sondern in Auszügen für die Neugriechen im siebenzehnten Jahrhundert und später oftmals zum Abdruck gekommen. S. die Lexica von Suicer u. du Fresne u. Augusti's Denkwürdigkeiten XII, S. 300. **Gaß.**

Menander, der gewöhnlich mit Dositheus (s. d. Art.) zusammengenannt wird, war, so viel man über ihn weiß, ein Samaritaner und Schüler des Simon Magus. Nach Euseb. III. 26 und Irenäus (adv. haer. I. 21) ergab er sich, wie sein Lehrer, der Magie und übertraf ihn noch in dieser Kunst. Er gab sich für den Erlöser (*σωτὴρ*) aus, der zum Heil der Menschen vom Himmel gekommen sey, *ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεςαλμένος*. Er verhieß denen, die sich von ihm taufen ließen, die Macht über die weltschöpferischen Engel und die Unsterblichkeit schon in diesem Leben und ewige Jugend. Ferner erzählt von ihm Justin d. M. (Apol. I, 26. vgl. Eus. a. a. O.), daß er durch seine magischen Künste viele Anhänger in Antiochien gewonnen habe, deren einige noch lebten. Als Geburtsort des Menander nennt Justin den Flecken Kaparattäa (*ἀπὸ κώμης Καππαραταΐας*) vgl. Epiph. haer. 22. Theodoret. fabul. haeret. I. 2. Mosheim, Institut. hist. christ. major. S. 1. p. 376 sq. Schröckh, II. S. 244. Gieseler I. 1. S. 65. — Neander, der schon den Simon Magus (s. d. Art.) für eine mythische Person hält, will den Dositheus und Menander in der christlichen Sectengeschichte gar nicht erwähnt wissen (I. 250. 3. Aufl.), Baur, Gnosis (S. 310. Anm.), bringt die Geschichte der samaritanischen Sectenstifter (Dositheus, Simon und Menander) sogar mit dem heidnischen Sonnendienst in Verbindung. Jedenfalls scheint es (auch nach Gieseler a. a. O.) auf einer Verwechslung der jüdisch-samaritanischen Häresis mit der christlichen zu beruhen, wenn die Kirchenlehrer (Eus. IV. 22.) die Menandrianer als christliche Secte

aufführen. Später, nachdem das Christenthum herrschende Religion geworden, mochten diese Secten allerdings auch Eingang in die christliche Kirche zu gewinnen suchen, verloren sich aber bald. Die Dositheaner und Simonianer haben sich bis in das 6. Jahrhundert erhalten, die Menandrianer müssen schon früher verschwunden seyn. H.

Mendäer. Die Mendäer, wie sie gewöhnlich nach Ignatius a Jesu und Kämpfer fälschlich genannt werden, oder richtiger Mandäer, bilden eine eigenthümliche religiöse Gemeinschaft, welche aus dem Christenthum, und zwar dem Gnosticismus hervorgegangen ist, aber viele Gebräuche und Lehren aus dem Judenthum und dem Parsismus, ja einige Mythen sogar aus dem griechischen Heidenthum in sich aufgenommen hat. Dieser Name, מַנְדָּיֵיא, Mandâjê ist abzuleiten von Manda de hajje מַנְדָּא דְחַיֵּיא, dem *λόγος τῆς ζωῆς*, ist demnach so viel als *οἱ λογικοί*, im Gegensatz gegen die Andersgläubigen, welche als die *ἄλογοι* von ihnen betrachtet werden. Aber nur unter sich benennen sie sich so, in Gegenwart von Andern nennen sie sich Sobba (pl. fr. von صَابِىٌّ), und lassen sich von den Muhammedanern als die Nachkommen der in dem Koran erwähnten Sabier halten, welche irrige Ansicht, wie mir der Priester Jahja, mein Lehrer, versicherte, daher sich schreibe, weil sie bei dem Gebet sich gegen den Polarstern wenden. Johannisjünger und Johannischristen sind Namen, die sie sich selbst nie beilegen, und die sie nur von den christlichen Reisenden und Gelehrten erhalten haben; „Nasoräer“ aber, Nasôrâjô, נָצוֹרָיֵיא, bezeichnet jetzt wenigstens unter ihnen nur die im Wissen und Wandel gleich Ausgezeichneten. In Betreff der Literatur über sie verweise ich der Kürze des mir verstatteten Raumes wegen auf die von gründlichem Studium zeugende Schrift von *L. E. Burckhardt*, Les Nazoréens ou Mandaï-Jahja *) (disciples de Jean) appelès ordinairement Zabiens et Chrétiens de St. Jean (Baptiste), Secte gnostique. Strasbourg 1840, 8., wo sich ebenfalls Einiges über ihre Schrift und Sprache findet. Ihre eigene Literatur besteht nach der Versicherung meines Lehrers, da die meisten ihrer Schriften durch den Fanatismus der Moslems vernichtet seyen, heut zu Tage nur noch aus folgenden Büchern: 1) das סִדְרָא רַבָּא, Sidra rabba, „das große Buch“, auch גִנְזָא, Ginsa, „der Schatz, thesaurus“ genannt. Dies ist das Hauptwerk der Mandäer, welches ihre ganze Lehre in vielen einzelnen, nicht zusammenhängenden und nicht zusammengehörigen Abschnitten enthält, die offenbar von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten herrühren. Es zerfällt in 2 Theile; der erstere, welcher ²/₃ des Ganzen umfaßt, ist für die Lebenden geschrieben, und heißt יָמִינָא, „der rechte“; der zweite kleinere, für die Todten, wird סְמָלָא „der linke“ genannt, ist in umgekehrter Richtung geschrieben, und enthält die Erzählung von dem Tode Adams, so wie Gebete, welche bei den Begräbnissen von dem Priester vorgelesen werden. Norberg hat dieses Werk unter dem Titel „liber Adami“, den es gar nicht führt, und den er wahrscheinlich von Abraham Ecchellensis genommen hat, bekannt gemacht, aber leider mit syrischen Lettern und mit manchen willkürlichen Aenderungen, die aus Mißverständniß des Textes geflossen sind, so daß man seinen Text wie seine Uebersetzung nur mit großer Vorsicht gebrauchen kann. 2) סִדְרָא נִשְׁמָתָא, „das Buch der Seelen“; es enthält die priesterlichen Gebete bei den Opfern und Speisen, und ist somit die eigentliche Liturgie, welche jeder Priester auswendig lernen muß. 3) קוֹלַסְתָא. Darin ist die Liturgie für die Trauung enthalten. 4) בָּאוּתָא דְרַחְמֵא, worin die Gebete für die einzelnen Tage sich befinden. 5) עֲנְיָנֵי דְדַרְבְּשָׁא, Gebete vor dem Kreuze zu Hause und in der Kirche, bloß für den Priester. 6) דְרָשָׁא דְיַחְיָא, Erzählungen von Johannes dem Täufer. 7) אַסְפַּר מַלְוָשַׁיא. Dieses enthält Alles, was die Sternbilder und Planeten den Menschen für Glück oder Unglück bringen, gibt Anleitung zur Nativitätsstellerei u. s. w. Außer diesen haben sie

*) Diese Benennung ist unrichtig, wie ihre von Th. Chr. Tychsen herrührende Erklärung. Sie findet sich in keiner ihrer Schriften, und würde auch keinen Sinn geben, da Mandaje nicht „Schüler“ bezeichnen kann.

noch Vorschriften zu zauberischen Mitteln gegen allerlei Unfälle und zu Amuleten gegen die verschiedenen Krankheiten und Widerwärtigkeiten, welche durch böse Geister hervorgebracht werden können, und die man auf der Brust tragen soll. Die gegen Krankheiten, gegen welche es keine Heilmittel gibt, werden קְמָהֵיא, die andern פִּשְׁרֵיא genannt. — Nach Ignatius a Jesu sollen sie noch ein Werk besitzen, „Divan“ betitelt, dessen Inhalt er mittheilt. Da mein Lehrer, der Gelehrteste, oder vielmehr einzige noch lebende Gelehrte unter ihnen, von dessen Existenz gar nichts wußte, und da das Meiste von dem, was Ignatius als darin enthalten angibt, in dem Sidra rabba sich findet, jener Missionar aber, wie aus der gegebenen Sprachprobe erhellt, entweder gar keine oder doch nur eine höchst ungenügende Kenntniß von der Sprache der Mandäer hatte, folglich auch nur aus mündlichen Mittheilungen, nicht aus eigener Lektüre dasselbe kennen konnte: so zweifle ich gar nicht, daß jener sogenannte Divan nichts anders als das Sidra rabba mit bildlichen Darstellungen gewesen ist.

Ihr Religionssystem, ein wunderliches Gemisch und Amalgam aus den verschiedenartigsten Religionen des Alterthums, ist äußerst verwickelt und verworren, und wird es um so mehr, da es im Laufe der Zeiten verschiedene, einander theilweise widersprechende Modifikationen erlitten hat, die in den einzelnen Büchern und Bücherabschnitten zu erkennen sind, und da dieselben Gottheiten oder Engel oft unter ganz verschiedenen Namen wieder vorkommen, und umgekehrt mit demselben Namen bald dieses, bald jenes Wesen bezeichnet wird.

Ueber den Uranfang aller Wesen finden wir in einem und demselben Abschnitt des Sidra rabba (tom. I, p. 130—236) drei verschiedene Relationen, welche darauf hinausgehen, daß sie an die Spitze des Ganzen פִּירָא רַבָּא Pira rabba „die große Frucht“, בגו פירא רבא bego pira rabba „in der großen Frucht“ stellen, ähnlich dem orphischen Mythus von dem Weltei, worin demnach alles Andere schon im Keime vorhanden war. Norberg, der, wie aus der Vorrede zu dem Werke Anm. 3. hervorgeht, ebenfalls richtig פירא in seinem Codex fand, dies aber sich nicht zu deuten wußte, machte daraus פָּרְחָא, erklärt dies in seinem Onomastikon durch „volucris sc. Phoenix“, und übersetzt die obigen Worte (fuit) Ferho *per* Ferho, welches er in dem Onom. s. h. v. erklärt durch „Summum Numen per se exstitit“. Gleichzeitig mit der großen Frucht war מָאנָא רַבָּא דְעֵקָרָא, Mana, „der Herr der Glorie“ und אָיַר זִיָא רַבָּא „der Aether des großen Glanzes“, welcher letztere die Welt ist, in der Mana rabba thront, und in welcher der aus ihm hervorgegangene יַרְדְנָא רַבָּא „der große Jordan“ — sie nennen alles fließende Wasser „Jordan“ — sich verbreitet. Zuletzt rief Mana rabba „das Leben“ חַיֵּיא (sc. קַדְמָיֵיא „das erste“) hervor. Mit der Emanation des „ersten Lebens“ war die Urschöpfung vollendet, und Mana rabba zog sich in die tiefste Verborgenheit zurück, sichtbar nur für einige der höchsten Emanationen und für die Geister der frömmsten Mandäer, welche nur Einmal nach ihrem Tode zu der Anschauung des Allerhöchsten, aus dem auch sie hervorgegangen sind, zugelassen werden. — Als der geoffenbarte und in der Welt wirkende und schaffende Gott — aber nicht der Demiurgus der Gnostiker — wird nun Hajje qadmaje „das erste Leben“ dargestellt, welchem daher auch vor allen Andern Verehrung und Anbetung zu zollen ist. Darum wird dieses, und nicht der über alle Verehrung erhabene Mana rabba, bei allen Gebeten zuerst angerufen, und jedes Buch, ja jeder Abschnitt wird in seinem Namen begonnen. Auch ihm werden viele, und theilweise dieselben Namen beigelegt, wie dem Mana rabba, mit dem es zuweilen verwechselt wird. Es thront gleich ihm in dem reinen, glanzvollen Aether, der als eine Welt betrachtet wird, in welcher Alles, was da ist, selbst die Wohnungen und Pflanzen mit dem fließenden Wasser von dem Lebensfeuer durchdrungen ist, und zahllose Uthre עוּתְרֵיא, d. i. „Engel“ in ewiger Seligkeit wohnen.

Aus Hajje qadmaje emanirte zuerst Hajje tinjânê חַיֵּיא תִנְיָנֵיא „das zweite Leben“, oft auch יוֹשָׁמִין genannt, und nächst diesem מַנְדָא דְחַיֵּיא Manda de hajje. Jenes wird zwar (II, 208) דְכִיָא „das reine“ genannt, aber es werden ihm auch unreine Ge-

danken zugeschrieben; es wollte sich über das „erste Leben“ erheben, weßhalb es aus der Welt des reinen, glanzvollen Aethers ausgeschlossen und in die Lichtwelt versetzt wurde, getrennt von jener durch die הַפִּיקְיא מַיָּא (אפיקי מים heißen sie bei den Kabbalisten). Es ist gleichsam der Cain, während sein jüngerer Bruder, Manda de hajje, der Abel ist. Dieser heißt der Vater, Herr und König der Uthrê, der Herr der Welten, der geliebte Sohn, der gute Hirt, der Hohepriester, das Wort des Lebens, der λόγος, der Lehrer und Erlöser der Menschheit, der in die Hölle fuhr und den Teufel fesselte: er ist mit einem Worte der Christus der Mandäer, welche auch nach ihm sich benennen. Er weilt bei dem Vater, als welcher bald Hajje qadmaje, bald Mana rabba angegeben wird, und er wird auch gleich dem „ersten Leben“ אָדָם קַדְמָיָא (vergl. אָדָם קַדְמוֹן der Kabbala) genannt. Er offenbarte sich aber den Menschen in seinen 3 Söhnen, welche auch seine Brüder heißen. הִיבִיל, שִׁיתִיל und אֲנוּשׁ (Abel, Seth und Enos), und von denen an einer andern Stelle wieder gesagt wird, daß nur Hibil sein Sohn, Schithil sein Enkel und Anusch sein Urenkel sey. Von Hibil, dem Gefeiertsten unter diesen, wird fast dasselbe gesagt, was von Manda de hajje berichtet wird, er erhält dieselben ehrenden Namen, und wird oft mit ihm verwechselt. Er wird gewöhnlich הִיבִיל זִיוָא genannt.

Unter den Uthrê „Engeln“, welche aus Hajjê tinjânê emanirten, ist der vornehmste und erste חַיֵּיא תְלִיתָיֵיא „das dritte Leben“, auch gewöhnlich אֲבָתוּר Abáthur genannt. Dies ist nicht etwa der „Urstier“, womit Gesenius (Probeheft der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Art. „Zabier“) ihn zusammengestellt hat, aus אב תורא gebildet, sondern er hat diesen Namen, weil er κατ᾽ ἐξοχήν „der Vater der Uthrê“ אֲבָא דְעוּתְרֵיא heißt. Seine Beinamen sind „der Alte, der Verborgene, der Wächter“. Er sitzt an der äußersten Grenze der Lichtwelt, wo er an dem großen Thore, welches nach den mittlern und untern Regionen führt, seine מַטַּרְתָּא „Station“, seine שְׁכִינָא „Wohnung“ hat, mit der Wage in der Hand, um die Thaten der abgeschiedenen Geister, welche bis zu ihm kommen, abzuwägen, und sie, wenn er sie zu leicht befunden, wieder zurück zu schicken, oder, im entgegengesetzten Falle, ihnen den Weg in die höhern Lichtregionen zu eröffnen.

Unter ihm war anfangs eine ungeheure Leere und ganz unten in der Tiefe das trübe, schwarze Wasser, מַיָּא סִיָאוַיָא. Als er hinunter blickte und sein Bild sich in dem schwarzen Wasser wiederspiegelte, entstand פְּתָאהִיל, der auch Gabriel genannt wird, und also theilweise die Natur des schwarzen Wassers, aus dem er hervorgegangen, angenommen hat. Dieser erhielt von seinem Vater den Auftrag, die Erde und den Menschen zu bilden. Er that dies nach einigen Stellen allein, nach andern im Verein mit den bösen Dämonen, und schuf Adam und Eva, denen er jedoch nicht den Geist einhauchen und nicht die aufrechte Stellung geben konnte. Hibil, Schithil und Anusch erhielten von Hajje qadmaje (oder entrissen dem Pthahil im Auftrag desselben) den von Mana selbst geholten Geist und flößten ihn dem Menschen ein, damit dieser nicht den Pthahil als seinen Schöpfer verehren möchte. In Folge dessen wurde der letztere von seinem Vater aus der Lichtwelt verstoßen und unterhalb derselben ihm eine Station angewiesen, wo er bis zu dem Tage des Gerichts bleiben muß. Dann wird Hibil Siva ihn erheben, taufen, zum König der Uthrê machen, und man wird ihm göttliche Verehrung erweisen.

Die Unterwelt besteht aus 4 Vorhöllen, deren jede ihr Königspaar hat. Dann erst kommt das eigentliche Reich der Finsterniß, der Hölle, getheilt unter die drei greisen, einsam lebenden Könige, Schdum, der Enkel der Finsterniß, Giv, der Große, und Krun oder Karkum, „der große Fleischberg“, als der älteste, größeste von Allen, der erstgeborne König der Finsterniß, in der tiefsten Tiefe. In der Vorhölle ist noch schmutziges, schlammiges Wasser; in der eigentlichen Hölle hört auch dieses auf, und unter Krun ist nur Staub und große Leere. In der Hölle, wie in den Vorhöllen findet sich nicht mehr das leuchtende, glänzende, sondern nur das verzehrende Feuer. Hibil Siva (oder Manda de hajje), mit der Kraft von Mana rabba ausgerüstet, stieg hinab, entlockte und entriß die Geheimnisse der Unterwelt, benahm ihren Herrschern alle Gewalt, und verschloß die Thore der einzelnen Welten. Durch List brachte er die Rucha, Tochter der Qin, der

Königin der Finsterniß, herauf, und verschloß ihr den Zugang zu der Unterwelt. Sie gebar nun den Fürchterlichsten aller Teufel, den Ur (אור, das Feuer, sc. das verzehrende), welchen Hibil Siva, da er in seinem Uebermuth die Lichtwelten erstürmen wollte, auf das schwarze Wasser warf, fesselte und mit 7 eisernen und 7 goldenen Mauern umgab. Von ihm gebar Rucha, während Pthahil mit der Bildung der Erde und des Menschen beschäftigt war, erst 7, dann 12 und zuletzt 5 Söhne. Alle diese 24 versetzte Pthahil an die Himmel, die 7 ersten wurden die 7 Planeten, welche unter die 7 Himmel vertheilt sind, die Sonne, als der größeste und als der Herr der übrigen angesehen, steht in der Mitte, dem vierten Himmel; die 12 folgenden wurden die 12 Zeichen des Thierkreises; die Bedeutung der 5 letzten ist unbekannt. Sie wurden von ihm bestimmt, dem Menschen zu dienen, suchen ihm aber nur Böses zu bereiten, und sind die Ursachen alles Bösen und alles Unheils auf der Erde. Die 7 Planeten haben ihre Stationen, מַטַּרְתָּא, wohin sie sich jedesmal begeben, wenn sie ihren Lauf an dem Himmel vollendet haben. Diese nun, gleich der Erde und einer zweiten Welt, welche ihr zunächst gegen Norden liegt, ruhen auf Ambosen, die von Hibil Siva auf den Bauch des Ur gelegt sind.

Die Himmel denken sich die Mandäer als gebildet aus dem reinsten, klarsten Wasser, welches aber zugleich so fest ist, daß kein Diamant es durchschneiden kann. Auf diesem Wasser schiffen die Planeten und andere Sterne umher, welche, als durchgängig böse Dämonen, an sich finster sind, aber durch leuchtende Brillantkreuze, getragen von Engeln, erhellt werden. Die Klarheit der Firmamente macht, daß wir durch alle diese 7 hindurchsehen bis zu dem Polarstern, um welchen, als um die Centralsonne, alle übrigen Sterne sich drehen. Er steht an der Himmelskuppel vor dem Thore des Abathur, mit seinem Brillantkreuze, und er ist daher die Kible der Mandäer, d. h. der Ort, wohin sie sich bei ihren Gebeten wenden.

Die Erde denken sie sich als eine runde Scheibe, welche nach dem Süden zu mehr geneigt ist. Sie wird von drei Seiten von einem großen Meere umgeben; im Norden aber ist ein hoher Berg, aus lauter Türkisen bestehend, dessen Widerschein bewirkt, daß der Himmel uns blau erscheint. Unmittelbar an diesen Berg schließt sich eine andere Welt an, in welcher die Aegypter, die mit Pharao, einem Könige und Hohepriester der Mandäer, in dem rothen Meere nicht umkamen, sondern gerettet wurden, ein langes, seliges Leben führen und sich vermehren. Beide Welten umgibt das Meer der Grenze, יַמָּא רַבָּא דְסוּף, welches Norberg fälschlich „das rothe Meer“ übersetzt hat, und dicht hinter diesem sind die 7 Stationen der Planeten.

Der Mensch besteht aus 3 Theilen, dem Körper, פַּגְרָא, der thierischen Seele, רוּחא, und der himmlischen Seele, dem Geiste, נִשְׁמְתָא, oder *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς*. Die Rucha, *ψυχή*, ist es, welche ihn zu allem Bösen verleitet; und denselben Namen geben sie auch (s. o.) der Mutter des Ur, und sagen von ihr, daß noch immer alle Zaubereien und bösen Lüste von ihr erzeugt werden. Nur Ein Gutes legen sie ihr bei, indem sie — gleich der Juno Lucina — den Frauen bei dem Gebären Beistand leisten soll.

Obgleich die Mandäer aus dem Christenthum hervorgegangen sind, so trennten sie sich doch allmählig gänzlich von demselben, da die Christen sich immer weiter von der wahren Lehre ihres Meisters entfernten, dem groben Bilderdienst huldigten, und bei einer äußerlichen, scheinbaren Askese sich allen sinnlichen Lastern ergaben. Dies machte ihnen bei ihrer strengen, aber doch auch gemäßigten Moral das Christenthum, und mit ihm die Bibel verhaßt. Da sie nun in dem syrischen N. T. den heiligen Geist Rucha de qudscha genannt fanden, und Rucha als *ψυχή* ihnen für die Mutter des Teufels galt: so identificirten sie beide, machten den Messias zu ihrem Sohne, und versetzten ihn damit als einen Zauberer und als Merkur unter die Planeten.

Unsere Erde soll im Ganzen 480,000 Jahre bestehen, welche gleichmäßig unter die 7 Planeten vertheilt sind; aber das Menschengeschlecht auf ihr ist schon dreimal bis auf Ein Menschenpaar vertilgt worden durch Schwert, Feuer und Wasser. Bis auf Nu=

Noah waren 466,000 Jahre vergangen; 6000 Jahre nach ihm, als die Sonne, welche auch איל איל, אֲדוֹנַי, קַדּוֹשׁ genannt wird, an das Regiment kam, auf deren Befehl Jerusalem — von ihnen אוּרשְׁלֵם „Ur vollendete (es)" genannt — erbaut wurde, stand ihr erster Prophet, Abrahim אַבְרָהִים auf, ihr zweiter war מִישָׁא Moses, nach welchem Schlimun bar Davith kam, dem die Dämonen dienstbar waren. Als den dritten falschen Propheten nennen sie יִשׁוּ מְשִׁיחָא, dessen Wandeln auf dem Meere und dessen Verklärung sie als Zauberkünste, erlernt von der Rucha de qudscha, darstellen, der sich selbst Gott und den Sohn Gottes nannte, aber von Anusch (vielleicht so genannt mit Rücksicht auf das בַּר אֱנָשָׁא des syrischen N. T.) als ein Betrüger erklärt und von den Juden getödtet wurde. Anusch selbst ließ sich von Johannes dem Täufer, dem einzigen wahren Propheten, taufen, und ihm schreiben sie die wunderbaren Heilungen und die Erweckungen der Todten zu. Der letzte falsche Prophet war Muhammed, von ihnen Achmat genannt, nach welchem keiner gekommen ist oder kommen wird. Nach 4—5000 Jahren wird die ganze Menschheit wieder durch einen gewaltigen Sturm vernichtet, die Erde aber nochmals durch ein neues Menschenpaar aus der Oberwelt bevölkert, dessen Nachkommen 50,000 Jahre in Frömmigkeit und Tugend auf derselben bleiben werden. Dann wird Ur, auch Leviathan genannt, unsere Erde sammt allen mittlern Welten verschlingen, hierauf zerplatzen und mit allen Welten der Finsterniß und deren Geistern vergehen, so daß das Weltall nur Eine Lichtwelt seyn wird.

Ihre Priester zerfallen in verschiedene Grade. Der niedrigste ist der eines Schganda, שְׁגַנְדָא, welcher eine Mittelstufe zwischen dem Priester- und Laienstande bildet. Ein solcher ist eigentlich nur Diener oder Gehülfe, *διάκονος*, eines Priesters, und ein Knabe kann, sobald er schulfähig ist, dazu gelangen. Durch einfaches Händeauflegen und Nachsprechen einer kurzen Formel bei der Taufe wird er dazu eingeweiht. Viele bleiben auf dieser Stufe stehen; wollen sie aber höher steigen, was nicht vor ihrem fünfzehnten Lebensjahre geschehen kann, so müssen sie ihre Gebräuche und Religionsbücher fleißig studiren, und können erst nach 7 wachend und betend bei und mit einem Priester zugebrachten Tagen und Nächten und nach 60 folgenden strengen Prüfungstagen zu der Würde eines Tarmida תַּרְמִידָא (ohne Zweifel für תַּלְמִידָא „Schüler") gelangen, zu welcher sie von 7 Priestern geweiht werden. Dies ist der eigentliche Priestergrad, welcher sie zu allen geistlichen Verrichtungen befähigt. Ein im Wissen und Wandel ausgezeichneter Tarmida kann dann die Würde eines גַּנְזִבְרָא beanspruchen, welches wahrscheinlich eigentlich so viel als גִּזְבָּר, גִּנְזָבָר Esr. 1, 8; 7, 21., also „thesaurarius" ist, hier aber Einen bezeichnet, der „den Schatz, das große Buch" inne hat. Dies ist das Amt eines Oberpriesters, Bischofs, wozu nur eine kurze Prüfung und Weihe von Seiten eines andern Gansibra nöthig ist. Seine Funktion besteht gesetzlich nur in der Weihe anderer Gansibri und in dem Vorsitz bei den Trauungen, die jedoch auch von Tarmidi's allein vollzogen werden können. Wenn ein Mädchen, welches nicht mehr Jungfrau ist, eine geschiedene Frau, oder eine Wittwe, sich trauen lassen will: so übernimmt dies kein Gansibra, und ein Tarmida, der eine solche Trauung vollzieht, ist von diesem Augenblick an degradirt. Er darf fortan keine andere geistliche Handlung verrichten, bleibt nur für solche Trauungen bestimmt, und wird nun פִּיסְק „ein Abgeschnittener" genannt. — Die höchste geistliche Würde endlich, ähnlich der eines Patriarchen oder Pabstes, ist die des רֵישׁ עַמָּא, „Oberhaupt des Volkes", welcher zugleich als ihr weltliches Oberhaupt angesehen wird. Ihre Fürsten — wenn sie deren hatten — mußten zugleich ihre höchsten Priester seyn, wie sie dies von Pharao behaupten. Jetzt haben sie keinen. — Sie lassen auch Frauen zu geistlichen Würden zu. Diese müssen als Schgandi Jungfrauen seyn; so wie sie aber zu der Würde eines Tarmida gelangen wollen, müssen sie sich verheirathen, und zwar mit einem Tarmida oder höhern Geistlichen. So kann eine solche bis zu der Würde eines Rêsch amma (einer Rêschat amma) kommen, wenn ihr Mann schon dieselbe bekleidet, oder mit ihr zugleich befördert wird; denn nie darf der Mann eine geringere Stellung als seine Frau einnehmen.

Die Kleidung der Priester bei ihren geistlichen Verrichtungen ist ganz weiß, höchst einfach, und besteht aus weißleinenen groben Beinkleidern und einem Hemde darüber von gleichem Stoffe, welches mit einem weißen Gürtel zugebunden wird. Von beiden Schultern hängt eine etwa handbreite weiße Stola vorn bis an die Füße herunter, und um den Kopf haben sie ein langes weißes Tuch als Turban gewunden, von welchem an der linken Seite nach vorn etwa eine Elle lang herunterhängt. Am rechten Oberarm tragen sie die תָּגָא „Krone", die sie erst während des Gottesdienstes aufsetzen. Diese besteht aus einem zusammengelegten 2 Finger breiten Stück weißer Leinwand, welches an 3 Seiten zusammengenäht ist und unter den Turban geschoben wird. Am kleinen Finger der rechten Hand tragen die Tarmidi einen vergoldeten, die Oberpriester einen goldenen Siegelring mit der Inschrift: שום יָוַר זִיוָא „der Name des Javar Siva", und in der linken Hand einen langen Olivenstab. Uebrigens müssen sie bei allen gottesdienstlichen Handlungen barfuß erscheinen.

Ihre Kirchen, nur für die Priester und deren Gehülfen bestimmt, da die Laien in dem Vorhofe bleiben müssen, sind so klein, daß nur ein Paar Menschen darin stehen können, gehen von Westen nach Osten, und zeichnen sich durch ein Giebeldach aus; kein Altar, keine Erhöhung, keine Verzierung ist darin, nur einige Breter an den Ecken angebracht, um etwas darauf stellen zu können; aber es muß fließendes Wasser zur Taufe dabei seyn.

Sie haben das Sonnenjahr zu 365 Tagen, vertheilt in 12 Monaten zu je 30 Tagen, zu denen noch 5 Tage kommen, welche keinem dieser Monate zugezählt werden. Die Monate benennen sie gewöhnlich nach den Bildern des Thierkreises, deren Zeit jedoch nicht mit der unsrigen übereinstimmt; auch haben sie nebenbei die jüdischen Monatsnamen mit einiger Veränderung beibehalten.

Sie feiern die Sonntage, und haben außerdem noch 4 kirchliche Feste: 1) das Neujahrsfest zu Anfang des „Wassermanns", 2) am 18. Tage des „Stiers", 3) zwischen der „Jungfrau" und der „Waage" und 4) am ersten Tage des „Steinbocks". Ihr größestes Fest ist das Pantscha, das fünftägige Tauffest, das dritte in der Reihe ihrer Feste, an welchem jeder Mandäer sich taufen lassen muß; die frömmsten thun dies aber alle Sonntage. Mit der Taufe ist jederzeit zugleich das Abendmahl verbunden, bestehend in einem von dem Priester in der Kirche bereiteten Teig statt des Brodes, und Wasser statt des Weines. Nur bei der Trauung, welcher stets auch die Taufe vorhergehen muß, erhalten die Laien Wein, den der Priester ebenfalls in der Kirche bereitet hat; sonst ist der Wein nur für die Priester selbst bestimmt.

Ihre Anzahl, welche noch im 17. Jahrhundert an 20,000 Familien stark gewesen seyn soll, beläuft sich jetzt im Ganzen auf etwa 1500 Seelen, welche theils südlich von Bagdad am Euphrat und Tigris oder zwischen beiden Flüssen, theils in Schuschter, Disful und wenigen andern Orten von Chusistan zerstreut leben, und Goldschmiede, Eisenarbeiter, Schiffbauer, oder Zimmerleute und Tischler sind. Daß am Libanon noch Glaubensgenossen von ihnen seyen, wie Germanus Conti behauptet hat, ist sehr unwahrscheinlich, und beruht wohl nur auf einer Verwechselung mit den Nosairiern.

Aeußerlich unterscheiden sich die Mandäer nicht von den Muhammedanern, unter denen sie leben. Eigentlich sollen sie sich ganz weiß tragen. Da diese Farbe aber die Muhammedaner sich allein vindicirt haben, so tragen sie meist braune oder braun und weiß gestreifte Kutten und auf dem Kopf ein buntes Tuch mit Strick darum. Sie sollen namentlich keine dunkeln Farben, als die Farben der Finsterniß, und nicht gefärbte Zeuge tragen, doch können sie auch dieses Gebot nicht streng halten. Daß sie keinen besondern Widerwillen gegen die blaue Farbe haben, versicherte mir der Priester, auch tragen Viele Ringe mit Türkisen, Frauen und Mädchen dergleichen Nasenringe, und Kinder Stirnbänder mit Muscheln und Türkisen. — Vielweiberei ist ihnen nicht nur gestattet, sondern sogar gewünscht, da ihnen in ihrem „großen Buche" wiederholt eingeschärft wird, für die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zu sorgen. Sie ist auch sehr

allgemein, doch versicherte mir der Priester, er habe nie gesehen oder gehört, daß Einer seiner Glaubensgenossen mehr als 2 Frauen gehabt habe. Vergl. übrigens deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben von J. Müller, A. Neander und K. J. Nitzsch. Jahrg. 1854. Nr. 23. Jahrg. 1856. Nr. 42. 43. 46. 49. **Petermann.**

Menelaus, Bruder des Benjaminiten Simon (2 Makk. 4, 23; vgl. 3, 4., wogegen ihn Joseph. [Antt. 12. 5, 1; 15, 3. 1], dessen Bericht hier überhaupt an Schwierigkeiten leidet, fälschlich zu einem Bruder des Jason macht und angibt, er habe eigentlich Onias geheißen), wurde von Jason, der das Hohenpriesterthum erschlichen und erkauft hatte, in Geld- und andern Geschäften an Antiochus Epiphanes geschickt, bei welchem Anlaß er durch Schmeichelei sich in's Vertrauen des Königs zu setzen und das Hohenpriesterthum sich selber zu verschaffen wußte, indem er den Jason um 300 Silbertalente überbot. Mit der königlichen Bestallung versehen heimgekehrt, nöthigte er mit Gewalt den Jason zur Flucht. Da er indessen das dem Könige versprochene Geld nicht bezahlte, obwohl von Sostratus, dem Befehlshaber der Burg, der die Eintreibung der Abgaben zu besorgen hatte, dazu aufgefordert, so wurde er mit diesem vor den König vorgeladen. Er ließ nun seinen Bruder Lysimachus als Stellvertreter im Hohenpriesterthume zurück, bestach sodann in Abwesenheit des Königs den Statthalter Andronikus durch goldene Gefäße, die er aus dem Tempel Gottes entwendet hatte, während er andere kostbare Geräthe desselben nach Tyrus und andern Städten verkaufte, wohl um mit dem Erlös den König selbst zu befriedigen; und da der von Jason verdrängte Hohepriester Onias solchen Tempelraub zu rügen wagte, bewog Menelaus den Andronikus, diesen lästigen Nebenbuhler arglistig aus seinem Asyl zu Daphne bei Antiochia (vgl. Strabo 16 S. 750) herauszulocken und zu ermorden. Der mittlerweile zurückgekehrte König, von den Klagen der Juden und Heiden über solchen Mord eines Unschuldigen und solche Verletzung des Asylrechts augenblicklich gerührt, bestrafte den Thäter, indem er ihn schimpflich in der Stadt herum führen und seiner Kleider und Insignien entkleiden ließ, ihn auch von seiner hohen Stellung entsetzte*). Der eigentliche Urheber der Schandthat Menelaus kam ungestraft davon. Da nun sein Bruder Lysimachus fortfuhr mit immer schamloserer Beraubung des Tempels, erhob sich endlich das Volk gegen ihn, und er wurde in einem Aufruhr bei der Schatzkammer erschlagen. Gegen Menelaus, mit dessen Zustimmung und in dessen Interesse eben jene Tempelräubereien geschehen waren, wurde eine Untersuchung eingeleitet, und durch drei Aelteste der Juden die Klage persönlich dem eben in Tyrus sich aufhaltenden Könige vorgetragen. Aber, obwohl bereits so gut als unterlegen und überführt (λελέμμενος), wußte sich Menelaus abermals durch Bestechung eines königlichen Günstlings Ptolemäus zu retten, so daß er freigelassen und sogar seine Ankläger als falsche Zeugen (vgl. Deut. 19, 16 ff.) hingerichtet wurden, worüber selbst einige Tyrier ihre Entrüstung dadurch an den Tag legten, daß sie die unschuldig Gemordeten prächtig bestatten ließen. So wurde die Habsucht der Gewalthaber das Mittel, daß sich der Usurpator, der je länger, je mehr als grausamer Tyrann gegen seine Mitbürger wüthete, in seiner Würde behaupten konnte. Zwar machte Jason noch einen Versuch, die verlorene Würde wieder zu gewinnen, und überrumpelte Jerusalem (170 v. Chr.), aber Menelaus behauptete sich in der Burg, und jener mußte bei Annäherung des Königs wieder flüchten. Antiochus, die Empörung wider den von ihm eingesetzten Hohenpriester als Auflehnung wider seine königliche Oberhoheit deutend, wüthete nun schonungslos mordend und plündernd in der heiligen Stadt, wobei ihm Menelaus behülflich war,

---

*) So ist wohl der Ausdruck 2 Makk. 4, 38. „ἀπεκόσμησεν“ mit Ewald zu verstehen gemäß der einzigen Bedeutung des Wortes „des Schmuckes entkleiden,“ was Symbol der Degradation seyn mag; 5, 23. finden wir einen Andronikus — und da nichts zu seiner Einführung bemerkt ist, wird's derselbe seyn — als Commandanten auf Garizim. Die Erklärung der ed. Aldina: ἀπέκτεινεν, die auch Vulg., Syr. und die meisten Ausleger befolgen, kann ich nicht für nothwendig, noch für gehörig sprachlich begründet erachten.

den Tempel zu berauben. Doch zuletzt ereilte diesen Verräther seiner Religion und seines Vaterlandes, nachdem er zehn Jahre lang (vgl. 172—162 v. Chr. s. Joseph. Antt. 12, 9, 7; 20, 10, 3), die Hohenpriesterwürde geschändet hatte, die wohlverdiente Strafe: als Antiochus Eupator mit Lysias gegen Judäa heranzog, suchte Menelaus, der sich während der makkabäischen Freiheitskämpfe außer Landes begeben zu haben scheint, den König für sich zu gewinnen, um sein Amt wieder zu erlangen, wurde aber von Lysias als die Ursache der jüdischen Empörung geschildert und auf des Königs Befehl nach dem syrischen Beröa geführt und dort als Tempelräuber hingerichtet, indem er auf persische Weise (vgl. Valer. Max. 9, 2. extern. 6.) von einem hohen Thurme herunter in (glühende) Asche gestürzt wurde; das Jahr zuvor scheint er noch als Unterhändler zwischen Lysias und den Juden aufgetreten zu seyn, wenn anders der Brief 2 Makk. 11, 29. 32. oder doch die in ihm enthaltenen Nachrichten nicht unrichtig sind, siehe Fritzsche im exeget. Handb. z. d. Apokr. d. A. T. IV, S. 165, 173, 188.

Ueber Menelaus vgl. 2 Makk. 4, 23—5, 23; 13, 1—8; Ewald, Gesch. Isr. IV, S. 334 ff. 366; — Theol. Realenc. Bd. I, S. 385, 389. VI. S. 452. **Rüetschi.**

Menius, Justus, eigentlich Menig, war am 13. Oktober 1494, nach andern wahrscheinlicheren Angaben am 13. September 1499, von unbemittelten aber sehr rechtlichen Eltern zu Fulda geboren, die ihn, „da er dazu mit schönen Gaben von Gott gezieret gewesen," frühzeitig zum Studiren bestimmten. Er selbst wollte sich dem Klosterleben widmen und hatte schon das Noviziat angetreten, als er von dem apostolischen Nuntius, dessen Schreiber er war, von demselben wieder entbunden ward, worauf er 1514 nach Erfurt ging. Hier gerieth er in jenen geistig so erregten Kreis, welchem Joh. Crotus, Euricius Cordus, Eob. Hesse, später Jo. Camerarius angehörten, wurde besonders dem letztern befreundet und von ihm im Griechischen unterrichtet, wandte sich, nachdem er zum Magister promovirt war, mit Eifer den reformatorischen Ideen und Bestrebungen zu und ging, um Luther selbst zu hören, nach Wittenberg. Bald trat er dem Reformator näher und stand mit ihm „in sunderlicher Freundschaft," welche sich auch in einem ziemlich lebhaften Briefwechsel fortsetzte. Denn nach einigen Jahren ging Menius nach Erfurt zurück und ward 1524 Pfarrvikar in dem benachbarten Flecken Mühlberg, bald darauf erster evangelischer Pfarrer an der Thomaskirche in Erfurt und als solcher in einen Streit mit dem Franziskaner Conrad Cling verwickelt, dem einzigen Prediger, welcher hier noch mit bedeutenderem Erfolg das Pabstthum vertrat. Als 1527 die erste große Kirchenvisitation vorbereitet wurde, ward Menius, der sich unterdessen verheirathet hatte, dem Kurfürsten Johann von Sachsen zu ihr empfohlen. Er betheiligte sich an ihr neben Melanchthon und Spalatin in Thüringen „mit Reden, Schreiben, Registermachen, Verträge, Abscheid und Urtheil stellen" besonders eifrig und wurde daher nach vollendeter Visitation 1528 als Pfarrer und Superintendent nach Eisenach gesetzt. Er nahm, jedoch nur als Zuhörer, 1529 am Marburger Religionsgespräche Theil, hatte dann mit den Wiedertäufern, welche in seiner Stadt und Diöces auftauchten, allerlei Kämpfe, war aber sowohl als Prediger an der Franziskanerkirche wie als Ephorus ausgezeichnet und auch schriftstellerisch thätig „solidâ plus mente valens quam corpore." Auf eine „Erinnerung, was denen, so sich in den Ehestand begeben, zu bedenken sey," Wittenberg 1528, folgte 1529 die der Kurfürstin Sibylle gewidmete, neuerlichst von Henkel wieder herausgegebene „Oeconomia Christiana, d. i. von christlicher Haushaltung" mit Luthers Vorrede, und 1532 die Enarratio in Samuelis librum priorem. Besonders merkwürdig aber erscheint seine sehr selten gewordene Bearbeitung des kleinen lutherischen Katechismus, welcher ihm, namentlich vom zweiten Hauptstück an, nicht einfach genug gefaßt war und den er daher zu verbessern sucht, so, daß er sich beim Hauptstück vom Abendmahl fast den Schweizern nähert*); eine Bearbeitung, mit welcher ihn Luther gewähren ließ, und

*) „Das macht, daß der Gläubige nicht allein schlecht leiblich isset und trinket, sondern

die bis zu Menius Abgang in seiner Diöces, in dem von ihm reformirten Mühlhausen aber bis in's 17. Jahrh. eingeführt blieb. Jene leise Hinneigung zu den Schweizern war auch der Grund, weshalb er sich lebhaft für die Concordia interessirte, zu welcher man 1536 erst in Eisenach zusammenkommen wollte. Als Luther krankheitshalber dort nicht erscheinen konnte, begleitete Menius die Straßburger nach Wittenberg und trug nicht wenig zu der dort getroffenen Uebereinkunft bei, ohne deshalb zu ihnen überzugehen. Dies beweist schon sein mit Luthers Vorrede herausgegebener Traktat vom selbigen Jahre: „Wie ein jeder Christ gegen allerlei Lehre, gute und böse, nach Gottes Befehl sich gebührlich halten soll." — 1537 ist er mit auf dem Tage von Schmalkalden, wird aber vor dem Schluß der Verhandlungen abgerufen und so unterschreibt Myconius für ihn die dort vereinbarten Artikel und den Traktat de potestate et primatu Papae. — 1539 von Herzog Heinrich von Sachsen zur Visitation und Reformation der Kirchen der albertinischen Lande zugezogen, verfaßt er mit den übrigen Visitatoren die erste vollständigere sächsische Agende, welche mit ihrem abgekürzten Taufbekenntniß so weite Verbreitung fand und auch in den ernestinischen Landen bis in's folgende Jahrhundert im Gebrauch blieb. — Die unglückselige Doppelehe des Landgrafen Philipp und deren Vertheidigung durch Bucer gab Menius im Jahre 1541 Veranlassung zu einer Gegenschrift, die aber, um den Skandal nicht zu vergrößern, auf Luther's Rath nicht ausgegeben wurde. S. Corp. Ref. IV, 768 f. Das Gutachten bei Strobel, Beiträge zur Literatur II, 2, 414, ist vielleicht ein Stück davon. Vgl. jedoch Corp. Ref. a. a. O. 762. Nachdem Menius auch am Wormser Colloquium Theil genommen und die thüringischen Kirchen abermals mit visitirt hatte, wurde er 1542 vom Rath der freien Reichsstadt Mühlhausen zu deren Reformation berufen, eine Arbeit, welche ihn bis in's nächste Jahr in Anspruch nahm. Damals erwarb er sich neue Verdienste um die Fundation und Organisation des Eisenacher Gymnasiums, gab eine ausführliche Schrift: „Vom Geiste der Wiedertäufer" mit Luthers Vorrede heraus und hatte sich im Vertrauen des Kurfürsten so sehr befestigt, daß, als der Gothaer Superintendent Myconius, dem er die Leichenrede hielt, 1546 gestorben war, er, ohne Eisenach aufzugeben, dessen Stelle überkam und daher einem der größten evangelischen Kirchensprengel vorstand. Immer mehr drängte die Frage wegen der Nothwehr gegen den Kaiser zur Entscheidung. Menius rechtfertigte dieselbe in einer ursprünglich sehr scharfen, von Melanchthon noch gemilderten Schrift, 1547, blieb aber nach dem unglücklichen Ausgange des schmalkaldischen Krieges unangefochten in seiner Stelle, leistete dem Interim nach Kräften Widerstand, gab 1550 mit Zugrundelegung des 118. Psalms eine Schrift „vom heiligen Ehestande" heraus und vertheidigte 1551 den Exorcismus gegen die Abweichungen, welche sich der Gothaer Diakonus Merula und der Waltershäuser Pfarrer Fuldner von demselben erlaubt hatten, indem er zu zeigen suchte „daß er nicht als ein zauberischer Greuel zu verdammen, sondern in der gewöhnlichen Aktion bei der Taufe mit Gott und gutem Gewissen wohl behalten werden möge." — Nach der Rückkehr Joh. Friedrich's aus der Gefangenschaft änderte sich seine Stellung. Dieser rief Amsdorf (s. d. A.) als eine Art von General-Superintendenten nach Eisenach; Menius fürchtete nicht mit Unrecht Collisionen und bat, überdies durch die Verwaltung zweier Diöcesen beschwert, um Erlaubniß, sich auf Gotha beschränken zu dürfen. Sie ward ihm, und die beiden Männer gingen anfangs recht verträglich Hand in Hand. Auch erklärte sich Menius mit Amsdorf und den übrigen herzoglichen sächsischen Theologen gegen den Osiandrismus, gab 1552 die von ihnen wider denselben verfaßten „Censurae" und noch eine besondere Schrift „wider die alchymistische Theologie Osiander's" heraus und ward 1553 von Joh. Friedrich der Gesandtschaft nach Königsberg beigesellt, welche die dort entbrannten osiandristischen Streitigkeiten schlichten helfen

---

daß er auch geistlich und in rechter Wahrheit empfäht dasjenige, so die Worte sagen und lauten" u. s. w.

sollte. Die Art, wie er hier die kirchliche Orthodoxie vertrat, erscheint nicht gerade erfreulich und gehört zu seinen Schattenseiten. Ohne Erfolg zurückgekehrt, sollte ihm bald mit mehr als gleichem Maße gemessen werden. Denn nach Joh. Friedrich's Tode, unter dessen Leichenrednern er am 5. März 1554 war, veranstalteten dessen Söhne im Herbste dieses Jahres unter Amsdorf's Leitung eine neue große Kirchen-Visitation, zu welcher auch Menius beigezogen ward. Schon während derselben gerieth er mit Amsdorf in Differenzen, welcher den Satz Georg Major's „daß gute Werke zur Seligkeit nöthig" unbedingt verdammt wissen wollte, wozu Menius sich nicht ohne Weiteres verstehen mochte, theils weil er Major's Schriften und die andern Bücher, in denen der Satz vorkommen sollte, noch nicht gelesen, theils weil Amsdorf selbst sich mit der von Major gegebenen Erklärung früher zufrieden gestellt habe. Sofort ward er bei Hofe verklagt, als lehre er gut majoristisch, vom Herzog Joh. Friedrich dem Mittlern deshalb ernstlich verwarnt und verhindert, sich durch eine bereits im Drucke befindliche Schrift zu vertheidigen. Ja, er sollte, um seiner ganz sicher zu seyn, schon in „Bestrickung" genommen werden, als es ihm gelang, nach Halle zu entkommen und von dort aus sich für jetzt so weit zu rechtfertigen, daß ihm im Frühjahr 1555 erlaubt ward, zurückzukehren, um später seinen Bescheid zu erhalten. Er selbst war, nach einem handschriftlich noch vorhandenen Briefe, unterdessen an Major einigermaßen irre geworden und hätte Amsdorf nicht noch im Laufe des Jahres zu beweisen versucht, „daß J. Menius von der reinen Lehre abgefallen," so wäre wahrscheinlich die Sache im Sande verlaufen. So aber nahm Menius bei Gelegenheit eines in Nordhausen über den Majorismus ausgebrochenen Streites wieder für den letzteren Partei, obschon in sehr gemäßigter Weise. Entschiedener, wiewohl gegen das Mißverständniß des strittigen Satzes sich nach Möglichkeit verwahrend, that er es 1556 in dem „Büchlein von der Bereitung zum Sterben" und in einer „Predigt von der Seligkeit." Jetzt fiel auch Flacius am Schluß seines Buches „über die Einigkeit" über ihn her; Amsdorf schrieb „auf den Schwanz oder letzten Anhang J. Menius," und erklärte in der Vorrede zu der Jenaer Ausgabe von Luthers Werken, seine Lehre sey „die erste und letzte allerschädlichste und giftigste Ketzerei, die von Anfang der Welt erhört worden;" die Machinationen bei Hofe begannen von Neuem und die Folge war, daß Menius bis auf Weiteres die Kanzel verboten und er zu einem Colloquium nach Eisenach geladen ward, eine Maßregel, welche einem Amsdorf freilich immer noch zu milde erschien, der sofort entweder unbedingten Widerruf oder Gewalt angewandt wissen wollte, wogegen die Jenenser Theologen meinten, man müsse Menius doch hören, ob er die zur Seligkeit nöthigen Werke wirklich als meritum justificationis oder nur als fructus fidei verstehe.

Das Colloquium begann am 5. Aug. 1556 in Gegenwart des Herzogs, seiner Räthe und einer Anzahl von Theologen, zwischen Menius und dem Jenenser Strigel. Jener erklärte, er selbst habe nie den Ausdruck „gute Werke sind zur Seligkeit nöthig" gebraucht, sondern nur gesagt, es sey dem Menschen von Nöthen, sich zu hüten, daß er die ihm geschenkte Seligkeit durch vorsätzliche Sünden nicht wieder verliere, sondern behalte. Dazu aber habe er gute Gründe gehabt, deren er sechs anführte, und überdies Luther zum Vorbild, der in der Postille auch von einem solchen „Nichtverlieren der Seligkeit" gesprochen. Strigel meinte, das sey immer noch Zweierlei, indem Letzteres die Frucht, das „Behalten" aber das Bewirken der Sache bezeichne. Er gebe zu, daß gute Werke abstractive nöthig seyen zur Seligkeit, d. h. in foro legis quatenus ad ideam; in *concreto* aber, also nach dem Fall und in foro justificationis sey der Satz unhaltbar und gefährlich. Jedenfalls müsse, um Aergerniß zu meiden, „ad salutem" wegfallen. Da nun Menius damit einverstanden war, so wurde ein Abschied aufgesetzt, den er unterschreiben sollte, der aber, ungeachtet er Nichts zu widerrufen hatte, doch die Form eines Widerrufs trug. Menius unterschrieb, verwahrte sich jedoch gegen den Schein des Widerrufs und berief sich auf die niedersächsischen Kirchen, wo der streitige Satz in doctrina legis anerkannt werde, um sich ihn da gleichfalls zu refer-

viren. Das bestritt ihm Amsdorf auf und nach dem Colloquium; die Gegner, zu denen sich mit besonderer Heftigkeit Andr. Poach von Erfurt gesellte, waren mit dem Ergebniß desselben noch nicht zufrieden und behaupteten, Menius habe unbedingt widerrufen müssen. Das bestritt er und so entstanden neue sehr verwickelte Händel, in denen die Zeloten theils untereinander, theils mit ihm zusammengeriethen und wo Amsdorf namentlich, die Nothwendigkeit der guten Werke auch in foro legis bekämpfend, sich später zu der Behauptung fortreißen ließ, sie seyen zur Seligkeit schädlich. Menius schrieb 1557 zuvörderst eine „Verantwortung auf Matth. Flacii giftige und unwahrhaftige Verleumdung," worauf dieser „die alte und neue Lehre J. Menii Jedermann zur Warnung und jetzt zu einem Vortrab," Amsdorf aber eine Schrift erscheinen ließ, „daß J. Menius seine Vocation und Kirche heimlich verlassen und von der reinen Lehre des Evangelii abgefallen sey." Menius replicirte in dem „Bericht der bittern Wahrheit auf Flacii Ill. und des H. Nikl. v. Amsdorf unerfindliche Auflage," worauf jener seine „Apologia" herausgab. In diesen Streit mit Flacius spielte aber auch beiläufig der über geistliches Amt und allgemeines Priesterthum herein, indem Menius dem Gegner in der „Verantwortung" vorwarf, er habe, weil nicht Geistlicher, zu seinem frevelhaften Beginnen wider ihn „gar keinen Beruf noch Befehl, weder von Gott noch von Menschen," wogegen dieser solchen Beruf aus dem Wesen und Recht des allgemeinen christlichen Priesterthums nachwies — ein Streit, welcher als der erste zwischen lutherischen Theologen über das letztere in seinem Verhältniß zum Amt vor Kurzem von Preger in der Erlanger Zeitschrift für Prot. und Kirche, Neue Folge Bd. XXXIV, H. 2. ausführlicher dargestellt ist. Menius erscheint hier, wie öfter in seinem amtlichen Leben und Wirken, als der Kirchenmann, welcher bei einer verhältnißmäßig freieren und praktischeren Richtung eine Lehrthätigkeit, wie sie Flacius in seinen Schriften ausübte, nur dann für berechtigt hält, wenn sie von Dienern der Kirche ausgeht, welche nach göttlicher Ordnung durch Menschen ausdrücklich dazu bestimmt sind.

Die Streitschriften nach dem Colloquium wurden aber von Menius schon nicht mehr von Gotha aus gewechselt. Als er nämlich den Ausstreuungen seiner Gegner über jenes widersprach, klagten ihn dieselben bei Hofe an, er stelle die Verhandlungen anders dar, als sie verlaufen seyen. Der Herzog befahl ihm, sich dessen zu enthalten. Menius bat nun um Schutz wider die Gegner oder, wenn ihm derselbe versagt werden sollte, um Entlassung, erhielt aber keine Antwort. Sich nicht mehr für sicher haltend, schrieb er daher an die Gothaischen Kirchen-Vorsteher, legte sein Amt nieder, bat, bis auf Eingang der Antwort dasselbe versehen zu lassen, ersuchte den Herzog nochmals um seinen Abschied und ging gegen Ende Oktober 1556 nach dem benachbarten Langensalza. Die Kirchen-Vorsteher drangen in ihn, zurückzukehren und sein Amt wieder zu übernehmen. Er war dazu bereit unter Bedingungen, deren Erfüllung vom Herzog abhing. Da sie nicht zugesagt wurden, blieb er, wo er war, und nahm 1557 eine auf Melanchthons Empfehlung an ihn ergangene Vokation zur Pfarrstelle an der Thomaskirche in Leipzig an, was dann Amsdorf zu dem Vorwurf Veranlassung gab, er sey seiner Vokation untreu geworden. Er verwaltete sein neues Amt aber nur bis zum Sommer 1558, wo er am 11. August, nachdem er während seiner Krankheit wiederholt seinen Glauben mit Freudigkeit und Demuth bekannt, selig entschlief. Pfeffinger hielt ihm die Leichenpredigt, welche seinen zu Leipzig gehaltenen, 1559 zu Wittenberg erschienenen Predigten beigegeben ist. Melanchthons Vorrede zu ihnen Corp. Ref. IX, 926 gibt eine kurze Biographie und Karakteristik. Letztere auch in dem Trostbriefe an Menius Sohn Eusebius, welcher mit Melanchthons Enkelin verheirathet war. Das. IX, 589.

Vgl. *Sagittarii* Hist. Goth. ed. Tenzel, 176; *Paullini* Rer. et antiquitat. Germanicarum Syntagma, 139 sq. *Motschmann,* Erford. litter. Forts. III, 377; Salig, Gesch. d. A. C. II, 996 f.; III, 46 f.; Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegr. IV, 344 f.; 512 f.; Schenkels und Heppe's Werke über den Protestantismus. E. Schwarz.

Menken, Dr. Gottfried, geb. den 29. Mai 1768, gest. den 1. Juni 1831 als

emeritirter Pastor primarius an St. Martini in Bremen, ist zu seiner Zeit der bedeutendste und gesegnetste Theologe und Prediger aus der Bengel-Hasenkamp-Kollenbuschischen Schule gewesen und dadurch selber ihr Erneuerer in der Bildung einer eigenen noch jetzt bestehenden Menkenschen Richtung und Schule geworden.

Sein Vater, Grothe, war ein kräftiger und redlicher, aber nicht wohlhabender Kaufmann, weßhalb sich Gottfried, der noch fünf Geschwister hatte, schon sehr frühe sein eigenes Brod durch Unterrichten verdienen mußte. Von seiner edeln und gottseligen aber zarten Mutter, einer Enkelin von Dr. Fr. A. Lampe (s. d. Art.), erhielt G. Menken eine fromme Erziehung; zeitlebens hing er dafür an der nur zu früh Verstorbenen so wie an ihrem trefflichen Bruder Tieling mit inniger Verehrung und Dankbarkeit. Er hatte von Jugend auf einen gewaltigen, oder, wie er selbst sagte, furchtbaren Karakter, ging im Lernen wie im Leben seine eigenen Wege, ward daher Autodidakt und wurde für stolz verschrieen, weil er sich von jedem Gemeinen und Alltäglichen stets ferne hielt. Wissenschaftlich kaum genügend vorbereitet und namentlich nicht klassisch durchgebildet, bezog Menken als ein frommer und biblisch und kirchlich rechtgläubiger Jüngling von ernsten Sitten, glühender Begeisterung, herrlichen Anlagen, aber sehr zartem Körper, im Frühjahr 1788 die damals berühmteste Hochschule Deutschlands: Jena — nur seine Bibel. seine Lexika und die Werke Jakob Böhmes, also eine mystische Richtung, mitbringend. Der kritische Unglaube, der undogmatische Rationalismus, welcher damals, wie auf allen deutschen Universitäten, und selbst auf den Kanzeln in Jena herrschte, verletzte das gläubige Gemüth Menkens, welcher von Bremen die — noch jetzt dort vorherrschende — hohe Verehrung vor der Bibel als dem Worte Gottes und der untrüglichen Urkunde der Offenbarung mitgebracht hatte, auf das Tiefste, er verzweifelte an der Theologie als Wissenschaft. und an der Kirche als dem Reiche Gottes auf Erden, und nahm sich fest vor, „ein heiliger Idiot zu werden“, und nur noch das Wort Gottes und gar kein Menschenwort mehr zu studiren, blieb daher ganz aus den Vorlesungen und aus der Kirche und studirte Tag und Nacht allein für sich die heilige Schrift und ihre Grundsprachen, wodurch er für immer ein Meister in der h. Schrift wurde. Von den gewaltigsten Zweifeln ergriffen, gelobte er unter Fasten und heißen Gebeten auf den Knieen, sein ganzes Leben unbedingt dem Dienste der Wahrheit zu weihen, wenn ihn Gott seiner und seines Wortes gewiß machen werde — und diesem Gelübde ist er denn zeitlebens unverrückt treu geblieben; es wurde die Kraft und der Segen seines ganzen Wirkens, das uns einen Mann, einen Christen aus Einem Gusse zeigt. In seiner einsamen akademischen Zeit hat er sehr viel über die Bibel — Aufsätze und Auslegungen — geschrieben, was er aber nebst seinen Jugendgedichten später in Wetzlar, mit zufälliger Ausnahme eines werthvollen Heftes von 150 Seiten, verbrannt hat. Im Jahr 1790 ging er, noch immer von Zweifeln ergriffen, nach Duisburg, wo aber die theologischen Professoren und der unter den Studirenden herrschende Geist nicht viel besser waren als in Jena; aber er fand doch dort treffliche gleichgesinnte Freunde, namentlich den — nachher als Pastor in Bremen verstorbenen — Achelis, „einen wahrhaftigen Israeliten, in dem kein Falsch war, ein auserwähltes Rüstzeug, eine Seele voll Glauben, voll Liebe, voll Demuth,“ welchen er „unaussprechlich“ lieb hatte, und den — 1857 in Duisburg als Justizrath verstorbenen — Schlechtendal, mit welchen Beiden er für diese und jene Zeit die unzertrennlichste und glühendste Freundschaft schloß. Von noch größerer Entscheidung für ihn war (vielleicht erst 1791) sein Eintritt als Tischgenosse in das Haus des Rektors Fr. A. Hasenkamp (s. d. Art.), von welchem er in Erwartung seines nahen Todes 1795 bezeugt hat: „die Welt weiß nicht, was dieser Mann ihr werth ist; sie sollte heulen und wehklagen über den Tod solcher Menschen.“ Bei ihm und seiner ihm durchaus würdigen geistig und geistlich sehr bedeutenden Gattin, einer geb. Kriege, lernte Menken ein von Gottes Wort getragenes christliches Leben kennen und schätzen, und ward zugleich durch ihn mit dem christlichen Leben am Niederrhein, im Clevischen und Bergischen, namentlich mit Dr. Kollenbusch, sowie auch 1791 mit Bengels Schrif-

ten bekannt. So fand der empfängliche, nach Gerechtigkeit hungernde und dürstende Jüngling in Duisburg und in dessen Umgegend reichliche Nahrung und Befriedigung für seinen inwendigen Menschen, so daß er zeitlebens mit inniger Anhänglichkeit dieser seiner zweiten geistigen Heimath und deren lieben Seelen gedacht hat. In diese Zeit fiel demnach seine gründliche und entscheidende Bekehrung von der Welt rein ab zu seinem Gott und Herrn, womit natürlicher Weise auch eine tiefe Selbsterkenntniß verbunden war. Er begann nun mit Gottes Gnade an sich selbst und an Erkenntniß und Ablegung seiner Fehler zu arbeiten, da er sonst ohne alle Liebe, ohne alle Selbsterniedrigung, ohne alle Wahrheit und Salbung so zufuhr, nichts wissend von dem hohen Gesetze: „ihr sollt euch unter einander die Füße waschen.“ Doch klagte er noch 1800 seinem Freunde: „Ach! es sind nur die Gipfel der Berge, es sind nur einzelne Punkte und Stellen meines Wesens, die von dem himmlischen Lichte erleuchtet, von dem göttlichen Geiste geheiligt sind, das Ganze liegt noch unter Nebel der Erde und Nacht und Dunkel der Sünde.“

Als er 1791 vor der Duisburger Klasse sein Examen bestanden hatte, machte das Schlußwort des Präses derselben, Pastor Heck in Duisburg: „Faxit Deus, Pater D. N. J. Chr., ut praemiis coelestibus excitatus, in hac sacrosancta tam gravium rerum tractatione non remisse, non leniter, non timide, non negligenter, non dissimulanter, sed sincere et constanter, sanctaque sollicitudine, Deum solum spectans, quod in suo officio suoque munere positum est, agat et perficiat, duceque Spiritu sancto, omnium actionum et consiliorum moderatore, laboribus non deterritus, difficultatibus non labefactatus, Satanae colluctatione non fractus, ab instituti operis cursu nunquam desistens, divini amoris salutisque animarum igne accensus semper progredi contendens, donis et privilegiis ministrorum Christi et dispensatorum mysteriorum dei fidelium gloriosissimis aliquando in coelo condecoretur!“ — den gewaltigsten Eindruck auf ihn, so daß es wirklich der Karakter seines ganzen späteren Amtslebens geworden ist, wie er es sich auch in seine Handagende einschrieb, und öfters in seinen Briefen, noch nach 36 Jahren seinem Neffen (N. Völker) bei dessen Ordination, angeführt hat. Philosophisch schloß sich Menken gleich Claudius durchaus und ausschließlich an Baco von Verulam an, wogegen er die Zeitphilosophie, die Wolf-Baumgartensche so gut wie die antichristische Lehre Kants, „des verderblichsten unter allen Menschen“ verachtete und selbst Männer, wie Lavater, Pfenninger, Häfeli, Stolz, Ewald und Jung-Stilling beschuldigte, in dieser Beziehung dem Geiste des Zeitalters, diesem Satan geräuchert zu haben. Mit Recht sah er der unvergänglichen ewigen Wahrheit gegenüber jedes philosophische System als vergänglich an: „Von jeher hat Eine Philosophie die andern verdrängt und die meisten Lehren der Weltweisheit stehen nur noch als Ruinen, als Zeichen der Nichtigkeit und Ohnmacht des Menschengeschlechts zum Theil noch da. Wir gewinnen daraus weiter nichts, als die Erkenntniß des natürlichen Hungers menschlicher Vernunft, zugleich aber auch die Erfahrung, wie ohnmächtig sie sey, diesen Hunger zu stillen. Hunger wohl finden wir, aber kein Brod, weil Christus allein das Brod des Lebens ist. Bald häuften die Menschen Sätze auf Sätze, bald Steine auf Steine, um dem Himmel näher zu kommen; deßhalb haben wir auch philosophische Ruinen und steinerne Ruinen, beide als Warnungstafeln für die übermüthige Menschheit aufgestellt.“ Theologisch schloß sich Menken ganz und ausschließlich an Bengel (und an dessen Schüler; Th. Wizenmann, Fr. A. und J. H. Hasenkamp und Dr. S. Kollenbusch) an, so daß er 1799 an Schlechtendal schreiben konnte: „Von allen menschlichen Schriften halte ich Bengels Gnomon und Reden über die Offenbarung bei weitem für die besten; sie haben bei mir entschieden einen überwiegenden Werth vor allen andern menschlichen Büchern, ich weiß ihnen nichts an die Seite zu setzen. Es waren heilige Stunden, die ich nie vergessen werde, voll Freude des ewigen Lebens, als ich in Frankfurt das erste Mal die Reden las.“ Und noch am Ende seines Lebens (1827) wußte er seinem Neffen „außer dem nöthigsten, wichtigsten und erfreulichsten“ Studium der heiligen Schrift „nur Bengels Gnomon, „in seiner Art das vollendeteste Werk,“ und die übrigen kritischen Schriften,

besonders „dessen unvergleichliches homiletisch-ascetisches Meisterwerk,“ sein „Ideal,“ die Reden über die Offenbarung, Burk, Whitsius und dann noch in dankbarer Verehrung den ehrwürdigen Heß zu empfehlen. Menken machte schon seit 1790 wiederholt Besuche sowohl in Düsseldorf bei dem (Kollenbuschianer) Banquier Fr. Hoffmann, † 1829, dem Oheim seiner nachherigen Gattin, „der zu den wenigen Menschen gehörte, die unmittelbar auf ihn eingewirkt haben, die ihm durch die Ansicht einer eben so wahren und tiefen als formlosen und prunklosen Frömmigkeit zum Segen gewesen und in der Zeit des Unglaubens zur Gewißheit und Heiterkeit des Glaubens sehr behülflich geworden sind“ als in Barmen, wo er sich zu Dr. Kollenbusch, wie zu keines andern Lebenden Füßen setzte und durch und durch sein Anhänger wurde, so daß er selbst noch später dessen originelle Gedanken und Wahrheiten auf die Kanzel brachte, daraus nicht das geringste Hehl machte und seine Predigten von ihm gerne beurtheilen und tadeln ließ. Ueber „den Barmer Zirkel, wenn auch nicht armer, so doch zum Theil dürftiger und aller niedriger Leute, die sich entschlossen hatten, Gott und der Ewigkeit zu leben, sich den erhabensten Zweck der Vollkommenheit, das glänzendste Ziel der Bestimmung vorgesteckt hatten und aufsehend auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, diesen Weg gingen in Demuth, in Glaube, Liebe und Hoffnung“ schrieb er 1795 hocherfreut an Achelis: „An Einigen wäre Dir das Siegel Gottes an ihren Stirnen und die Spuren langer Leiden und heißer Kämpfe unverkennbar gewesen, an Allen hättest Du den Reichthum des gewissen Verstandes aller geoffenbarten Geheimnisse Christi bewundert, an Allen eine aus den Augen leuchtende Freude an der Wahrheit freudig verehrt; es wäre für Dich mehr werth gewesen, als jeder geschriebene Commentar über die Apostelgeschichte. Denn da hättest Du meinen Joh. Hasenkamp sehen müssen, wie er unter diesen Unmündigen, Einfältigen und Niedrigen in seinem Element war!“

Unter dieser Umgebung und unter diesen Umständen ward Menken trotz der auch auf der Universität Duisburg herrschenden frivolen Neologie — Professor Dr. Berg nimmt er selber aus — bei seinem durch einen Sturz vom Pferde sehr geschwächten Körper und heftigsten Kopfleiden, bei einer nicht großen und schmächtigen Gestalt, aber mit einem herrlichen Kopfe und feurigen Blicke — ein Schriftgelehrter zum Himmelreich, ein gewaltiger Prediger, an den sich die Gläubigen des Landes freudig anschloßen, dessen Predigten unauslöschliche Eindrücke zurückließen, und von welchem seine — von ihm stets hoch begeisterte aber wegen unheilbarer Verhältnisse und Mißverständnisse sonst mit ihm nicht glücklich und seit 1822 von ihm getrennt in Neuwied († 1844) lebende — Gattin Marie Kebel aus Barmen noch 1807 schreiben konnte: „Menken steht mir sehr nahe und ich sehe seine Fehler wohl, dennoch macht er den Eindruck des Großen, Ungewöhnlichen auf meine Seele, Er dünkt sich gegen Gott so klein, aber gegen sein Zeitalter groß wie ein Gott. Er trägt die Welt in seinem Kopf. Auf Gott ruhend wie auf einem Fels, sieht er die Folge der Systeme wie Seifenblasen aufsteigen und zerschmelzen und die gesammten Kräfte der Hölle und der Hohn der ganzen Welt würde ihn nicht bewegen, einem Götzen der Erde zu huldigen.“

In diesem Geiste trat Menken auch noch als Candidat, aber anonym als Schriftsteller auf in den beiden durchaus polemisch gehaltenen Schriften: Beitrag zur Dämonologie oder Widerlegung der exegetischen Aufsätze des H. Prof. Grimm mit dem Motto: Non quis? non quomodo, non quid? Frankf. und Leipz. 1793, und: Ueber Glück und Sieg der Gottlosen. Joh. 7, 24. Ebend. 1795.

Die erste theologische Schrift geißelt scharf und schonungslos die damals unter den Zunfttheologen herrschende Accommodationstheorie in Wegerklärung der Dämonen und des Teufels aus der h. Schrift, und war ein ungeheuer kühner Griff in das neologische Wespennest. Der gelehrte, aber unwürdige Prof. Borheck in Duisburg begann seine Recension (Oberdeutsche allg. Litt. Zeitg. 1793 oder 94) mit der Erklärung, „daß er noch fast nie eine Schrift mit solchem Widerwillen und so inniger Verabscheuung des — von ihm nicht errathenen — Verfassers gelesen habe,“ und war feige und frech

genug, während Grimm die Autorität des Herrn und seiner Apostel und des Wortes Gottes ungestraft verlästern sollte, dem Verfasser, weil er unter Berufung auf Zimmermann Friedrich II. einen Sadducäer in seinem Leben und nach Friedrichs eigenem Urtheil (nach Zimmermann) ein Vieh in seinem Tode genannt hatte, unter Verdrehung der Stelle einen jakobinischen Königslästerer zu nennen und die Strenge der Gesetze gegen Verfasser, Censor, Drucker und Verbreiter der Schandschrift aufzurufen. Auch wurde die Schrift — jedoch wohl nur privatim von Studenten — mit einem Zettel voll Schmähungen an den Pranger geschlagen, während Menken mit hoher Freude erfuhr, daß das Büchlein auch in Bremen manchem edlen Herzen (Tieling) eine Freude an der Wahrheit gemacht und Jacobi und Stollberg mit Wohlgefallen bei Kleuker gelesen hätten. Nur ungern verharrte er noch ferner in seiner Anonymität. Noch gefährlicher, aber darum auch noch tapferer und köstlicher war Menken's politischer Protest gegen das Büchlein mit dem schon hervorrückenden gottlosen und antichristischen Franzosen in seiner zweiten polemischen Schrift, wozu er durch die Behauptung eines frommen aber kurzsichtigen Pietisten in Frankfurt veranlaßt worden war, daß das Glück und der Sieg der Franzosen ein Beweis ihrer Gottgefälligkeit sey. Menken sah dagegen mit wahrhaft prophetischem Geiste darin nur eine weise Veranstaltung Gottes zu ihrem Verderben und zu unserem Heile, indem er schon damals die weitere Entwicklung der Revolution und Rebellion gegen Gott, Ordnung und Wahrheit, aber auch ihren endlichen Sturz weissagte — „wenn einmal in Deutschland mit Ernst und Demuth und anhaltend und dringend gebetet würde.“ (Zur rechten Zeit ist 1848 dieses treffende Büchlein bei Raus in Nürnberg (1849) von Karl Goebel wieder herausgegeben worden.)

Während dieser schriftstellerischen Thätigkeit war Menken 1793 in Uedem, unweit Cleve, Hülfscandidat bei dem alten blinden Pfarrer Schöller und dann — ungern sich trennend von seiner ländlichen Stille — 1794 Hülfsprediger geworden bei dem vortrefflichen würdigen Krafft, Pfarrer an der deutsch-reformirten Gemeinde in Frankfurt am Main, welcher ihn väterlich lieb gewann und als einen Menschen, der gleich ihm „nicht von der Welt war,“ achtete. Am 14. August 1794 erlebte Menken in Hanau „den Ehrentag seines Lebens, seine Ordination“: „hätte man mir da vor dem Altar die Krone eines Fürsten auf mein Haupt gesetzt, ich hätte mich nicht so geehrt, so tief gedemüthigt gefühlt, als nun, da man mich zum Diener und Knecht des Herrn der Herrlichkeit weihte — da ich vor Gott, vor Jesu Christo, vor den heiligen Engeln meiner christlichen Gemeinde meinen Glauben bezeugen und Treue geloben mußte.“ Zeitlebens behielt er diese tiefe und heilige Scheu vor der Größe und Verantwortlichkeit des Berufes eines Predigers des Evangelii von Jesu Christo dem Sohne Gottes, und noch in seinem Alter wußte er einen erweckten Jüngling B. nur mit heiligem, ja fast drohendem Ernste von der Wahl dieses Berufes „durch Vorstellung seiner harten, furchtbaren Seite fast nur zurückzuschrecken, als ob er um alle Süßigkeit und Seligkeit dieser Sache nichts wüßte.“ Sollte aber der Herr die Gegenfrage an den Jüngling richten: „hast du mich lieber denn mich diese haben, und er ihm antworten dürfen: Herr, du weißt alle Dinge, du weißt, daß ich dich lieb habe, dann, o dann wollte ich gerne mich schämen, ihn zurückgehalten zu haben, wollte ihn mit frohlockender Freude und aller Liebe meiner Seele umarmen und ihm sagen und ihn bitten: Sey mein Bruder, wie ich der deinige bin, ich will mit dir leiden und mich mit dir freuen, und meinen letzten Bissen mit dir theilen!“

Nachdem Menken selber in Frankfurt unter schwerem Arbeiten im Predigen und Katechesiren lebensgefährliche Leiden durchgemacht, und sich dabei freudig mit seinem Wahlspruche: *sursum corda* auf den Tod vorbereitet hatte, nachdem er 1795 seinen unaussprechlich verehrten Pfarrer Krafft nach gottseligen Gesprächen während des Aufstehens zum Gebete nach Tische hatte todt in seine Arme sinken sehen, und nachdem er in der dortigen gleichgültigen Kaufmannswelt und an der unempfänglichen Jugend die

ersten homiletischen und katechetischen Studien durchgemacht hatte, kam er (1796 bis 1802) als Pfarrer an die deutsch-reformirte Gemeinde in Wetzlar, wo er einen seinen körperlichen Kräften und seiner auf das Bibelstudium gerichteten geistigen Neigung durchaus angemessenen äußerlich leichteren und stillen, aber doch arbeitreichen Beruf hatte, welcher durch den häufigen Besuch seiner Predigten Seitens der vornehmen Frauen der dortigen Reichskammergerichtsbeamten oder erweckten Christen geringen Standes nicht ohne Anregung blieb. Umgang suchte und pflegte er nicht; „in vornehmen Gesellschaften begegnete man ihm mit Achtung, und er trat mit großer Vorsicht auf, sprach wenig und wollte auch gar nicht das Ansehen haben, als wisse er von allem mitzusprechen; wenn er aber sprach, so sagte er bescheiden und wohlanständig frei, was er zu sagen hatte, und das war immer wahr, gerecht und gut. Zu seiner Freundschaft taugte kein Mensch, der den Herrn Jesum nicht lieb hat; einen Handwerker, der an Jesum Christum glaubt, zog er jedem Ungläubigen vor.“ Zur eigentlichen praktischen Seelsorge fehlte ihm Zeitlebens nahe Gelegenheit, Sinn und Trieb; er war nur, aber auch ganz ein hinreißender und gründlicher Prediger, ein begeisternder Katechet, und, gerade auf Grund dieses seines amtlichen Wirkens, ein erbaulicher Schriftsteller zum Himmelreiche, welcher aus seinem Schatze Altes (besonders nach Bengel und Kollenbusch) und Neues (aus der eigenen Tiefe seines originalen Geistes und gotterfüllten Sinnes) lehrte. In Wetzlar ward er auch seinem Grundsatze, ein Idiot zu sein, untreu und machte sich daher einerseits mit den Meistern der deutschen Literatur wie andererseits mit den trefflichen ascetischen Schriften eines Tauler, Kempen, Luther, Arnd, Spener und Anton bekannt, wie er auch namentlich Melanchthon sehr hoch schätzte. Menken lebte in der Bibel und predigte aus der Bibel und nach der Bibel, nach dem großen Zusammenhange des Alten und Neuen Testamentes — die Festpredigten ausgenommen — fast nur homiletisch. „Wenn er nur in die Bibel hineinblickte, so ward ihm Alles lebendig und Quelle reicher Erkenntniß; was Andern todt schien, wo sie nichts sahen, da sah und offenbarte er Wunder der Heiligkeit Gottes.“ Demnach zeugten auch alle seine Predigten davon, daß er sich mit den Worten des Glaubens und der guten Lehre genährt hatte und Andere damit zu nähren suchte, wogegen er dem von ihm verachteten und gehaßten herrschenden Geiste der Zeit durch Vortrag der Schriftlehren und Schriftbegriffe mit allen Kräften entgegenarbeitete. Er haßte und vermied so viel als möglich jedes Hineinlegen und jedes bloße Anknüpfen an den Text, weßhalb er auch meistens über lange, fortlaufende und geschichtliche Texte gepredigt hat. „Ich halte dafür, schrieb er 1799, dem Satan sey ein Hauptstreich gegen das Reich Gottes auf Erden gelungen, als es ihm gelang, die alte biblisch-analytische (homiletische) Methode zu verdrängen und die synthetische einzuführen. Da, als man anfing, das Wort Gottes als ein Spruchkästlein zu gebrauchen, den Text nichts als ein Motto seyn ließ, und anstatt dem Volke ein Wort Gottes auszulegen, über ein allgemeines, armes in den Lüften schwebendes Thema redete, da war's um allen Nutzen der Predigten gethan.“

„In Bremen — wohin er 1802 zuerst als Pastor an St. Pauli berufen wurde — hatte er (1819) mit dem jugendlich feurigen Mallet und dem gediegenen Müller die meisten Zuhörer; Mallet sagte von ihm: „Menken sey ohne allen Zweifel der vorzüglichste Prediger in ganz Deutschland.“ „Nie hörte man die Größe des Erlösungswerkes so schildern, und die Liebe zum Herrn so innig aussprechen, wie von ihm. Und wie betete er! Der Eindruck seiner Predigten war — obschon sie immer nur Lehre ohne alle Anwendung enthielten — oft so hinreißend für das Gefühl und so groß, daß der Verstand darüber die — sonst so genaue und gründliche — Auslegung des Textes vergaß. Während er sein inneres Leid Niemand als Gott allein klagte und der größte Druck seine Fröhlichkeit nicht hemmte, sprach er in seinen Predigten, in denen sein höchst interessantes Angesicht noch mehr als sonst von innerer Seligkeit strahlte „oft die Stimmung seines Innern aus, und er war nie heiterer — wenn auch körperlich furchtbar angegriffen — als wenn er gepredigt hatte.“ Durch seinen katechetischen — grund-

säßlich nicht sokratischen — sehr klaren und sorgfältigen Unterricht zog er viele Kinder zum Herrn, die mit der innigsten Liebe an ihm hiengen und ihr Leben für ihn lassen konnten. So hat er unbeschreiblich viel Gutes gewirkt und in Bremen allgemein die größte Achtung genossen, was wohl viel auch daher kam, daß sein Christenthum so frei und von aller Kopfhängerei entfernt war. Im gewöhnlichen Umgange war er sehr heiter und nie fühlte man sich bei ihm genirt und gedrückt; er theilte die Freude und das Leid der Seinigen, besonders seiner bei ihm wohnenden und mit großer Liebe und Ehrerbietung an ihm hangenden Schwestern, und theilte ihnen seine Freuden mit. Mit kindlichem Sinne genoß er jede Gabe Gottes, und seine Unterhaltung erstreckte sich mehr über alles Andere als über christliche Wahrheiten;" sie waren ihm dafür zu heilig und zu wichtig. "Wenn es aber darauf ankam, auch im Privatleben die Ehre Gottes zu vertheidigen und seinen Namen zu verherrlichen, dann schonte er auch seinen besten Freund nicht."

"Menken hatte in seiner Jugendzeit selber auf der Seite der Mystiker gestanden; als er aber nun die ganze Bibel verstehen und das geschichtliche Christenthum und den geschichtlichen Christus hatte begreifen lernen, da verwarf er die todte und eiskalte Mystik, die dem Herzen voll Liebe ein Gräuel sey und ein Ringen und Streben nach sogenannter höherer Weisheit, ohne Leben und ohne Liebe, ohne Freud und Leid, ohne alle Theilnahme, ein Bild ohne Sache, ein Körper ohne Geist" — wogegen er die wahre lebendige Mystik im edelsten, feinsten Sinne des Wortes, die den lebendigen Christus kennt, sucht und findet, auf das Herrlichste pries: "Sie wandelt in Mitternacht — achtzehnhundert schwarze nächtliche Jahre bedecken die Fußstapfen des Geliebten — dennoch bleibt sie stets an ihm; wenn sie nur ihn hat, so fragt sie nichts nach Himmel und Erde." In gleicher Weise wie ein lebendiges war sein Christenthum auch ein freudiges, frisches, frohes. Das Christenthum war ihm Anstalt Gottes, selig zu machen, voll Gottesweisheit und Gotteskraft — aber verhüllt, wunderbar verhüllt alle ihre Herrlichkeit wie Gottes und Christi. Es gehört ein geöffnetes Auge dazu, um an ihr Weisheit und Kraft und Herrlichkeit wahrzunehmen. Das natürliche Auge sieht da keine Gestalt noch Schöne, keine Gestalt, die ihm gefallen könnte. Nein, man erblickt keinen strahlenden Heiligenschein um das Haupt der Heiligen auf Erden: sie tragen eine Dornenkrone und auch diese verbergen sie. Und wenn uns doch manchmal dünkt, als sey etwas einem Diademe gleich an ihrer Stirne, siehe! so sind es schimmernde Thränen. O heilige Knechtsgestalt Christi und des Christenthums! — Wie ferne ich dir bin, wie verehre ich dich! wie tief und gewiß fühle ich in dir Wahrheit! die du nicht scheinst und prangst, die du Alles seyn könntest und nichts bist! — keinen Namen auf Erden willst, aber frohlockest, daß dein Name im Himmel angeschrieben ist; allem Lobe entweichest und wartest auf deine Erhöhung von Gott." Bei diesem seinem freudigen Christenthume duldete Menken gar nicht, daß der gläubige Christ, so hoher Gnade gewürdigt und so herrlicher Verheißungen theilhaftig, auch in dieser Welt unglücklich seyn oder sich fühlen könne; aber er verbat sich eben darum auch jedes ängstliche, gesetzliche, pietistische oder herrnhutisch-sentimental spielende Christenthum, und tadelte es darum auch im Blicke auf das große und ganze Evangelium, daß man mit einer geistigen Indiscretion, die von einem Mangel geistlicher Erfahrung und Erkenntniß zeuge, die Lehre von der Versöhnung aus dem Ganzen der Schrift herausgehoben und von ihr — nicht einmal schriftmäßig — gewissermaßen immer und allein geredet habe, daß man Gnade und Gabe getrennt habe und Vergebung der Sünde um Christi willen, aber nicht Befreiung von der Sünde durch den lebendig machenden Geist Christi predige. Und das Schlimmste dabei ist, daß die Menschen hier und da wohl orthodox seyn, aber nicht frei werden wollen durch die Wahrheit." Darum ermahnte er (1826) seinen Neffen "zu einer Verkündigung des Wortes Gottes, die nicht nur rein und frei sey von der Seuche unserer Zeit, dem profanen delirirenden Irrationalismus, sondern auch von den ansteckenden Krankheiten der frommen und frömmelnden Welt,

vor hohler, dumpfer und enger Pietisterei und Methodisterei und unerleuchteter Bekehrungssucht und ästhetischer Tändelei.« Menken hielt sich in seinem ganzen Wirken ausschließlich an die biblischen Grundbegriffe von dem Königreiche Jesu Christi oder an die Reichs- und Rechtsbegriffe der Schrift von dem ganzen Hohenpriesterthume Christi und von der Körperlichkeit der andern Welt, sowie an das Vorbild der apostolischen Zeit — für die Kirche als Verwirklichung oder Darstellung des Reiches Gottes auf Erden, für die kirchliche Lehre als solche, für kirchliche Ordnungen und Sitten, sowie auch für kirchliche Organisationen und christliche Vereinsthätigkeit hatte er keinen oder wenig Sinn, ja er läugnete 1805, daß noch eine Kirche sey. Es sey lächerlich, davon zu reden, und darum komme es ihm allein darauf an, ob die Christen, die Bibelverehrer seine Schriften für christlich, für schriftmäßig erkennen oder nicht, nicht aber auf ihre Conformität oder Noncorformität mit Symbolen der Kirche. (Vgl. auch sein Sendschreiben: Etwas über Alt und Neu in Betreff der christlichen Wahrheit. In Has. Zeitschr. für Wahrh. zur Gottſ. 2. 1828.) Er war darin ganz ein Kind seiner Zeit und seiner heimischen Verhältnisse in Bremen, wo die Kirche und selbst die Gemeinde als solche gar nicht organisirt war und ist, wo dagegen aber auch der einzelne gläubige Prediger des Evangelii — freilich auch dessen Läugner (Dulon!) — die größte Freiheit und Selbständigkeit genoß. Darum hat auch Menken bei der hohen und fast maßlosen Verehrung, welche ihm besonders auch die gebildeten Frauen Bremens zollten, sich niemals eine wirkliche Partei gebildet und eingerichtet — gleich einem Propheten Gottes war er ein Feind aller Demagogie — wohl aber entstand um ihn und durch ihn ein sich immer erweiternder Kreis von fleißigen Zuhörern und innigen Freunden, welche je länger je mehr nichts anderes wissen und hören wollten und konnten als die heilige Schrift und Menkens Auslegung derselben in seinen Predigten oder in seinen Schriften, welche deshalb, so weit sie nicht allmählig gedruckt wurden, mit dem größten Fleiße und Eifer abgeschrieben wurden. Und da diese seine Schule sich oft mehr seine scharfe, ja mitunter heftige Polemik gegen die kirchliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, gegen den Strafbegriff, gegen die Erbsünde als Schuld (und nicht als Unrechtleiden), gegen die Rechtfertigung ohne Heiligung angeeignet hatte, so ist derjenige Theil derselben, welcher nicht seitdem sich an die andern gläubigen Prediger Bremens angeschlossen hat, sondern nun schon seit einem Vierteljahrhundert bei Menken und seiner ausschließlichen und übertriebenen Verehrung — vgl. Hasenkamps Vakanzpredigt für Menken 1826 — stehen geblieben ist, in der Wirklichkeit bei dem neuen Aufschwunge des christlichen Lebens, an welchem Menken selbst so wesentlichen Antheil gehabt hat, zurückgegangen, und selbst in Unkirchlichkeit ausgeartet. Ein wesentliches Band zwischen ihnen und der Kirche und dem an ihr verkündigten Heile bildet aber immer noch einerseits ihr beständiges Verlangen und Suchen nach christlicher Wahrheit und Erkenntniß, wo sie auch zu finden seyn mag, und die alte — Irenäische — mystisch-kollenbusch-menkensche Lehre von der Nothwendigkeit der Nahrung des inwendigen Menschen durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi, welcher freilich auch außer dem h. Abendmahle stattfinden kann.

»Als Menken in seine Vaterstadt zurückberufen wurde, fand er, daß die Stimme der Herolde des Unglaubens für Viele seiner Mitbürger ein gar zu großes Gewicht bekommen habe, und daß, würde dem nicht entgegengewirkt, Gefahr da sey, die alte ehrwürdige »Herberge der Gemeine Christi« möchte in einen Sitz des Satans umgewandelt werden. Alsbald trat er, sich den wenigen treu gebliebenen Dienern des Herrn mit seinem kühneren Glauben zugesellend, in den Riß, und scheute die Schmach, die ihn in Bremen anfangs traf, ebenso wenig, als die, welche man in mehreren öffentlichen Zeitungen über ihn ergoß. Und der Herr legte großen Segen auf das Werk seines Glaubens! Wie hat sich seit seinem Herkommen in Bremen der Glaube gemehrt und gehoben! Und so wurde er — mit seinen vorgängigen und nachfolgenden Mitarbeitern — in Wahrheit »Bremens Wagen und seine Reiter.« Diesen bedeutenden und ent-

scheidenden Einfluß aber übte Menken sowohl durch den gewaltigen Eindruck seiner Persönlichkeit — obschon er fast gar nicht in die Gemeinde kam — als durch seine Predigten, Katechisationen und die daraus hervorgegangene Schriftstellerei. Er hatte schon 1797 in Wetzlar seine homiletische Schriftstellerei mit den 1798 in Nürnberg erschienenen „Christlichen Homilien“ begonnen, denen 1802 eine „Neue Sammlung“ und 1804 als Nachtrag dazu: Christliche Homilien über den Propheten Elias (Frankf.), mit geharnischten Vorreden gegen die Welt und den Zeitgeist versehen, folgten. Er ging dabei von dem Grundsatze Bengels aus: „Weil aber die Menge der Bücher, die zur eiteln sündlichen Belustigung dienen, so groß ist, und mit ihrem strengen (starken) Abgang den ungöttlichen Sinn der meisten sogenannten Christen entdecket — — so sollen diejenigen, die auf des großen Gottes Ehre und der edeln Seelen Rettung sehen, immer etwas Gutes auf die Bahn zu bringen bedacht seyn, damit der heillose Zeug nicht den ganzen Raum einnehmen, hingegen aber der gesunde Geschmack an dem seligmachenden Worte Gottes wenigstens bei Etlichen erhalten werden möge.“ Unter seine zweite Sammlung schrieb er (1800) vertraulich: „Uebrigens glaube ich von dieser neuen Sammlung, daß sie der Welt eine Speise seyn wird, wie die Pechküchlein des Daniel dem Drachen zu Babel — sie wird zwar nicht davon bersten, aber es wird ihr doch Grimmen des Aergernisses und des Unwillens in ihrem Bauche erregen. Vielen Christen wird sie eine noch fremde Weise und eben damit unschmackhafte Speise seyn; Einige aber, die auf das Wort Gottes in einem Erbauungsbuche, auf die Erklärung und Behandlung desselben, auf den Reichthum an Wahrheit mehr als auf alles andere sehen, werden eine wohlschmeckende, stärkende Nahrung darin finden. Möchten diejenigen, die geübte Sinne haben in der Erkenntniß der Wahrheit, die geistliche Dinge geistlich beurtheilen, dabei spüren, daß ich, da ein Mensch sich nichts nehmen kann, es werde ihm denn gegeben vom Himmel, bei diesen Homilien viele Hülfe aus dem Heiligthume müsse gehabt haben, und also dem Herrn, der seinen Knechten hilft, danken, daß Er mir Armen Licht und Kraft verliehen und damit auch ihnen etwas gegeben habe.“ Kurz nach seiner Emeritirung gab Menken seine letzte, vollendetste und beste rein homiletische Schrift: „28 Predigten“ (1825) heraus, wobei er noch einmal das Predigen über einen Text als bloßes Motto für einen „Hohn über die Bibel und die Gemeinde“ erklärte. In Bremen veranlaßte ihn zunächst die Bitte der von ihm — meist in dem erwachsenen Alter von 16—18 Jahren — Confirmirten zur Herausgabe seiner wichtigsten und vollendetesten katechetischen Schrift: Versuch zur Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift (Frankf. 1805), worin sein ganzes eigentlich auch schon in der Dämonologie enthaltenes Glaubenssystem, wenn man es so nennen darf, so vollständig und klar entwickelt ist, daß er es bei der zweiten Auflage (1825) im Ganzen durchaus unverändert lassen konnte, indem er nur einen neuen Abschnitt: das Wesentlichste aus der Geschichte der Anstalt Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menschen durch Jesus Christus bis auf die Geburt Jesu, sowie erläuternde apologetische Beilagen hinzufügte. An einer später beabsichtigten dritten Auflage und Umarbeitung seiner Anleitung hat ihn der Tod gehindert. Dagegen konnte er seinen zuerst 1817 erschienenen „Leitfaden zum Unterricht für Confirmanden“, dem er absichtlich als Nachhall apostolischer Verkündigung und Lehre „das Glaubensbekenntniß der christlichen Kirche“ zu Grunde gelegt hat, 1826 in dritter Auflage (Br.) „als keiner Confession ausschließlich angehörend“, erscheinen lassen. Er befliß sich dabei „bei aller Unabhängigkeit von dem orthodoxen System der Confessionen und bei gänzlicher Abhängigkeit von der h. Schrift“, doch nur auch „der Schonung und Achtung des Kirchenthümlichen,“ weil dies damals selbst in Bremen schon wieder zu seiner berechtigten Macht gelangt war.

Unter seinen kleineren Schriften (Vorrede zur h. Schrift vor der 1822 ff. in Bremen erschienenen Bibel) — Monarchienbild, eine prophetische Auslegung von Dan. 2, zuerst 1802 f. in Ewalds Monatschrift und dann 1809 besonders — und

Ueber die eherne Schlange 1812 — ist wohl die vollendetste und trefflichste die Auslegung von 1. Joh. 5, 6—12: der Messias ist gekommen (1809 und 1829), bei deren Lesung seine Gattin 1820 aus tiefer und schwerer Melancholie plötzlich zur früheren geistigen und geistlichen Gesundheit bleibend erwachte. Seine umfangreichste und bedeutendste praktisch-exegetische Schrift sind seine „Betrachtungen über das Evangelium Matthäi (Kap. I. — XIV. — 1. Bd. 1809; der zweite längst fertige Band erschien erst nach langem Zögern 1822 und der dritte Band ist leider nicht erschienen). In genauem Zusammenhange mit seiner durchweg geschichtlichen und theokratischen Betrachtung und Behandlung der ganzen heiligen Schrift gab er — ungeachtet er damals zu anderer und besserer Zeit schon „manches vielleicht herbe und scharfe Wort der Mißbilligung und Warnung gegen den Ueberfluß christlicher Erbauungsschriften gesprochen hatte“ — zuerst 1821 nach gehaltenen Predigten eine Erklärung des achten Capitels des Briefes an die Hebräer und dann die (erst 1821 sechs Wochen nach seinem Tode erschienenen) Homilien über das neunte, zehnte (und zwölfte) Capitel heraus, wo er seinen Freund Hasenkamp noch sterbend mit Bearbeitung der Homilien über die acht ersten Capitel beauftragte, woran dieser aber ebenfalls durch seinen baldigen Tod verhindert wurde. Mit hoher, wenn auch nicht ganz unbedingter Freude begrüßte Menken damals in seiner Vorrede von 1821 den neuen besseren Zeitgeist: „Der Ernst der Zeit, das Große der Weltbegebenheiten, des Vaterlandes Unterjochung und Befreiung, der Todeskeim schneller Vergänglichkeit, den eine flache, leichtsinnige, der Mode fröhnende Lehre in sich selbst trug — der edlere Sinn, das tiefere Bedürfniß, die würdigere Weise, worin achtungswürdige Männer im Fache der Theologie, der Philosophie, der Ascetik und Moral gearbeitet, geredet und geschrieben haben, das Alles zusammengenommen hat einen Geschmack hervorgebracht, vor dem der alte, unwerthe, fade Ungeschmack eines leichtsinnigen Unglaubens, der so wenig wahre Philosophie als Theologie und am Ende weder eine Moral noch Ascetik mehr hatte, nicht bestehen konnte. Es mußte anders werden und es ist in Vielem auch anders und in Manchem auch besser geworden.“ Auch sprach er sich damals bei der Einweihung der Kirche der evangelischen Gemeinde zu Vegesack sehr entschieden für die Union aus, und dagegen, daß das die protestantische Kirche Trennende zu immerwährender Schmach und zur ewigen Störung eines christlich bürgerlichen Gemeinwesens (in Bremen) erhalten werde. Die in jeder Beziehung reichste und reifste Schrift Menkens, ein wahrer Schatz von Einsicht in die h. Schrift und von christlicher Erfahrung, wenn auch immer noch an Wort- und Satzfülle leidend, sind seine geistvollen „Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinen“ (nach Apostelg. 15—20. Br. 1828), deren Vorrede wohl das Letzte enthält, was Menken noch selber geschrieben und veröffentlicht hat. Es ist erfreulich zu sehen, wie er hier unwillkürlich und vielleicht unbewußt eine ganz andere positive Stellung zur Kirche einnimmt: „das in den letzteren Decennien wieder erwachte Interesse für die Kirche hat natürlicher Weise die Erinnerung alter Fragen, Untersuchungen, Zumuthungen, Anmaßungen, Aergernisse und Klagen zur Folge gehabt, die sich nicht auflösen, ablehnen und stillen lassen, wenn man nicht auf den Grund und Anfang zurücksiehet und zurückkehrt. So fragen jetzt Viele, die einst in völliger Gleichgültigkeit gegen die Kirche und Alles, was Kirchenlehre und Kirchenverfassung, Göttliches und Menschliches, Wahrheit und Meinung, Zwang und Freiheit in der Kirche betrifft, dahingingen: Wie es sich doch mit dem Allem ursprünglich noch zur Zeit der Apostel in der ersten Kirche verhalten habe?“ — zu deren Beantwortung demnach auch Menken einen Beitrag liefern wollte. Nach Menkens Tode und ohne Wissen seiner Erben erschien nach seinen Handschriften und nach Nachschriften der Frau Menken in der Kirche eine (Letzte) Sammlung christlicher Predigten Köln 1847, herausgegeben von dem Kalligraphen Hegel, bevorwortet von P. Köpper. Insbesondere ausgezeichnet sind darin seine Predigten über die sieben Sendschreiben in der Offenbarung.

Nachdem Menken seiner schwer leidenden Gesundheit wegen sein Amt (zuletzt Pastor

primarius an St. Martini) niedergelegt hatte (seine letzte Predigt von 1823 ist in Hasenkamps Zeitschrift gedruckt), bereiteten ihm seine zahlreichen und wohlhabenden Verehrer eine ehrenvolle Ruhe durch Ankauf eines freundlichen Hauses und Gartens, wofür sein Herz immer so warm empfänglich geblieben war. In seinen letzten Jahren war seine gewaltige Natur durch die anhaltendsten und schmerzlichsten körperlichen Leiden „und durch andere tiefe Wege immer milder, freundlicher, schonender und tragender geworden, ohne dadurch an Treue und Wahrhaftigkeit etwas zu verlieren." Ganz besonders aber haben ihn die letzten viermonatlichen Leiden am schärfsten geläutert, aber auch für seine Umgebung „aus seinem Benehmen und aus seinen Aeußerungen die inwendige Herrlichkeit hervorstrahlen lassen, welche die Wunder des Königs und Hohenpriesters Jesus Christus an ihm geschaffen hatten."

Leider mußte er noch in seinen letzten Tagen und Jahren den Schmerz erleben, daß der junge reformirte Theologe Wilhelm Steiger aus Schaffhausen als Mitarbeiter an der Evangelischen Kirchenzeitung in dem Aufsatze: Versuch zur Scheidung zwischen Wahrheit und Irrthum in einer unter den Gläubigen verbreiteten Lehre vom Reiche Gottes (1830 u. 1831) zwar in guter Meinung aber mit roher Hand Menkens und seiner Schule Lehre und Schriften mit dem kalten und scharfen Messer der kirchlichen Dogmatik zu seciren und selbst persönlich zu entwürdigen versuchte. Jedenfalls hatte Menken, einst fast der einzige und der tapferste Vertheidiger der christlichen Wahrheit in dunkler und gefahrvoller Zeit, von einem noch unreifen Theologen oder von einer evangelischen Kirchenzeitung solches nicht verdient. Ihm gab dies aber Veranlassung, noch in dem letzten Halbjahre seines Lebens seine christlich-kirchliche Ueberzeugung klar und scharf und selbst schroff klar in Briefen an seine Freunde auszusprechen.

Als ihm Jemand drei Tage vor seinem Tode zurief: „Wer sich so wohlverhalten hat, wie Sie, der kann freilich froh dem Tode entgegengehen!" erwiederte er: „Nein, darauf könnte ich nicht ruhig aus dieser Welt gehen. Ich habe mich in den Verhältnissen mit mancherlei Menschen oft nicht wohlverhalten, sondern vielfach versündigt. Ich suche meine Gerechtigkeit nicht aus des Gesetzes Werken; ich habe mich je und je auf die Versöhnung in Christo gestützt und Frieden mit Gott gesucht und gefunden. Ich habe gelebt im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet und sich für mich gegeben hat; in diesem Glauben sterbe ich auch getrost."

Quellen: Menken's Leben ist noch niemals vollständig beschrieben worden: sein nächster Freund J. G. Hasenkamp († 1834) hat 1832 nur schwache Hoffnung darauf gemacht und nur auf den von ihm in der Leichenrede (Gebet und Rede beim Begräbniß des H. G. Menken, Br., 1831) beschriebenen Anfang seines Auftretens und sein Ende verwiesen. In demselben Jahre aber lieferte M. J. C. Osiander in Maulbronn (zuerst in der Tüb. Zeitschrift 1832 2. und dann besonders abgedruckt, Bremen 1832) eine treffliche Karakteristik Menkens als Schriftsteller wie eine Darlegung seines eigenthümlichen Lehrsystemes, welches zur Ergänzung des vorstehenden, absichtlich aus sämmtlichen Schriften und zahlreich mir vorliegenden handschriftlichen Briefen von und über Menken neu und selbständig entworfenen geschichtlichen Bildes Menkens als Mensch, als Christ und als Schriftsteller dienen muß. Einige Predigten und Aufsätze, sowie zwei Briefe und Ein Sendschreiben Menkens finden sich in Hasenkamps Zeitschrift für Wahrh. zur Gottseligkeit Br. 1826—1836, wo auch die Vakanzpredigt für Menken von Hasenkamp von Wichtigkeit ist. Seine noch vorhandenen trefflichen fünf Lieder und Oden stehen in dem Anhange zu den — von Kanne einzeln herausgegebenen, aber von Menkens Gattin gesammelten — „Auserlesenen Liedern" von verschiedenen Verfassern, welcher 1838 der ersten und Hauptsammlung von 1818 (Erl. bei Heyder) gefolgt ist. Auch ist von derselben verfaßt und von dem Unterzeichneten nur bevorwortet: Menkens Versöhnungslehre, in wörtlichen Auszügen aus dessen Schriften. Bonn 1837. **M. Goebel.**

Mennas, s. Monophysiten.

Menno Simons und die **Mennoniten.** Die niederländischen Baptisten, wohl zu unterscheiden von den aufrührerischen Wiedertäufern, (s. den Art. Anabaptisten) werden Mennoniten genannt nach Menno Simons, der, ohne daß man ihn den geistlichen Vater ihrer Kirchengemeinschaft nennen könnte, doch auf die Gründung, Läuterung und Einrichtung ihrer verschiedenen Gemeinden den größten Einfluß ausgeübt hat. — Was nun Menno's Lebensgeschichte betrifft, so finden wir in derselben noch viel Ungewisses, dessen Erforschung selbst den neuesten, wiederholten und genauesten Untersuchungen noch keineswegs gelungen ist. Schon die Angaben über das eigentliche Jahr seiner Geburt sind so wenig übereinstimmend, daß, während seine Glaubensgenossen in Niederland das Jahr 1496 angeben, Max Göbel, in seiner Gesch. des christl. Lebens in der Rhein. Westph. evang. Kirche, I. S. 191 sich für das Jahr 1505 entschieden hat. Am sichersten scheint es jedoch zu seyn, den Anfang seines Lebens wenigstens nicht später als 1498 zu setzen. Das Lebenslicht erblickte er zu Witmarsum, einem Dorfe in Friesland, zwei Stunden von Francker, wo man noch heute sein Geburtshaus zeigt. Von seiner Erziehung ist uns ebenso wenig bekannt, als von seinen Familienverhältnissen: nur so viel wissen wir, daß er wenigstens einen Bruder besaß, und nach der Niederlegung seines Priesteramtes heirathete und verschiedene Kinder zeugte. Wahrscheinlich im Jahre 1524 wurde er Pastor oder Kaplan auf dem Dörfchen Pingjum, wo er indessen seine Zeit nicht besser als viele andere Geistlichen, scheint zugebracht zu haben. Er selbst bekannte wenigstens später, er habe damals „aus Furcht, daß er verführt werden möchte," nie in der heiligen Schrift gelesen und zwei Jahre lang sey er ein unwissender Prediger geblieben. Doch schon in dieser Periode stiegen Zweifel an der Transsubstantiation bei ihm auf, die er zuerst als Frucht einer Eingebung des Teufels bestritt, die ihn aber auch bald zu einer vorläufigen Untersuchung der Bibel und der Schriften Luthers veranlaßten. Nun wurde er allmälig als Prediger bekannt und berühmt, wenngleich von Vielen oft überschätzt und von seiner Liebe zur Welt noch durchaus nicht geheilt. Erst im Jahre 1531, als die wilden Bewegungen der Wiedertäufer auch in den Niederlanden sich erhoben, als er in dem benachbarten Leeuwarden Zeuge davon war, wie „der gottesfürchtige, fromme Held Sicke Schneiders" enthauptet ward, weil er die Wiedertaufe empfangen hatte, erhielt sein geistiges Leben eine mächtige Erschütterung. Fortgesetzte Untersuchung der heiligen Schrift und der häufigere Umgang mit Wiedertäufern brachte ihn zu der Ueberzeugung, daß die Kindertaufe gänzlich unhaltbar sey. Von dieser Ansicht schon ganz durchdrungen, fühlte er sich „aus Gewinnsucht und Ruhmbegierde" getrieben, einem Rufe nach der bedeutenderen Gemeinde seines Geburtsortes zu folgen. Hier fing er nun an, ohne noch in direkte Polemik gegen Rom zu treten, oder der höheren Weihe des geistigen Lebens schon vollkommen theilhaftig zu seyn, in der Stille aufgeklärtere Begriffe zu verbreiten, und vielleicht hätte er noch lange in dieser Weise fortgewirkt, hätte nicht abermals ein äußeres Ereigniß ihn einen Schritt weiter gefördert. Im Februar 1535 gelang es nämlich den aufrührerischen Wiedertäufern, das sogenannte alte Kloster bei Dokkum (Bloemveld) mit bewaffneter Hand einzunehmen und sich sechs Wochen lang darin festzusetzen. Durch Jurrian Schenk, Statthalter von Friesland, wurden sie endlich zur Uebergabe gezwungen, die meisten derselben getödtet und fast alle Uebrigen theils mit dem Strick und Schwerdte gestraft, theils ertränkt. Dies Schicksal traf auch Menno's Bruder, einen der Führer und Häupter des Aufruhrs, während zugleich Viele aus seiner eigenen Gemeinde, deren Augen er schon anfänglich für die Irrthümer der römischen Kirche geöffnet, sich in den verhängnißvollen Strudel hatten mit hineinreißen lassen. In gewisser Hinsicht betrachtete er sich selbst als die Ursache ihres zeitlichen und ewigen Verderbens; ihr Blut brannte ihm auf dem Gewissen, und Tag und Nacht rief er Gott um die nöthige Weisheit und Freimüthigkeit an, sein Wort unverfälscht predigen zu können. Er verfertigte nicht nur (1535) eine sehr scharfe Schrift gegen die Irrthümer und Ansichten des Johann von Leyden, sondern verließ nun selbst die Gemeinschaft mit Rom und den priester-

lichen Stand, um sich „in alle Noth und Armuth unter dem drückenden Kreuze Christi“ zu begeben.

Jetzt fing für ihn ein Leben von Entbehrungen und ruhelosem Umherirren an, dessen Bürde er 25 Jahre hindurch, mit geringen Unterbrechungen, tragen sollte. Die Katholiken stellten ihm nach seinem Austritt aus ihrer Kirche eifrig nach, und während er sich vor ihrer Wuth verborgen halten mußte, wandten sich im Geheimen 6—8 gottesfürchtige Männer mit der Bitte an ihn, er möge das Predigeramt unter seinen neuen Glaubensgenossen antreten, wozu er sich nach schwerem Streite und anhaltendem Gebete endlich entschloß, und nun wurde er zu Gröningen nach erhaltener Wiedertaufe, von Obbe Philipps unter Händeauflegen, als Diener am Worte befestigt. Nach seiner eigenen Erklärung hatten diejenigen, welchen er sich angeschlossen, eine entschiedene Abneigung gegen die münsterischen Verirrungen und er selbst trat sogleich als kräftiger Gegner fanatischer Schwarmgeister, wie die Batenburger und David Joristen, auf. Allmälig fing er an, unter seinen Geistesverwandten in Achtung und Ansehen zu steigen, da er unermüdet als Reiseprediger thätig war in kleinen wohleingerichteten Gemeinden, an deren Erbauung und Veredlung er arbeitete, sammelte er seine Glaubensgenossen nicht nur in Friesland, sondern auch in Köln durch ganz Niederdeutschland bis nach Holstein, Mecklenburg und Liefland hin. Später, während er schon die Würde eines Aeltesten oder Bischofs in diesen Gemeinden bekleidete, — ohne daß hier von einem eigentlichen Bisthume die Rede seyn konnte — erhielt er einen solchen Anhang, daß im Jahre 1543 in ganz West-Friesland ein Plakat gegen ihn veröffentlicht wurde, dem sein Bildniß beigefügt war und worin einem jeden 100 Gulden, dazu jedem Verbrecher vollkommener Pardon zugesichert wurde, der ihn angeben und der Obrigkeit in die Hände liefern könne. Mehrmals aber erfuhr er in besonderer Weise, wie Gott ihn gnädig beschirmte, so daß er durch alle Widerwärtigkeiten hindurch muthig seine Straße zog. So kam er z. B. in das Dorf Eenigenburg, nicht weit von Schagen in der Provinz Nordholland, wo er den Priester, welcher gerade im Begriff war, den Gottesdienst abzuhalten, in der Sprache der Kirche mit so viel Freimüthigkeit anredete, daß dieser bald seine Irrthümer erkannte und sich mit den Taufgesinnten vereinigte. An einem anderen Orte trat er unerschrocken in ein Kloster, an dessen Thüre die Warnung gegen ihn und seine Lehre angeschlagen war, und bestrafte schonungslos die Sünden der Mönche. Eine allgemein verbreitete Erzählung, in der es heißt, er habe in einem öffentlichen Reisewagen seine Verfolger durch eine Art *reservatio mentalis* („die Herren sagen: Menno Simons sey nicht hier“) zu täuschen gewußt, scheint unter die Legenden aus dieser Zeit gerechnet werden zu müssen, wenigstens findet man dieselbe nirgends als wahre Geschichte aufgezeichnet. Dies beweist indessen, wie Menno Simons sich wirklich „zu jeder Stunde in Perikel“ glauben mußte. Kein Wunder, daß er zuweilen mit Bitterkeit gegen lutherische und reformirte Prediger auffahren konnte, da diese verhältnißmäßig viel weniger zu ertragen hatten, als er, ja selbst hier und da im Genusse weltlicher Ehre standen, während die Mennoniten als „Wiedertäufer, Winkelprediger, Verführer und Ketzer in Teufels Namen gegrüßt wurden.“

Im Jahre 1543 finden wir unsern Menno zu Emden, wo er den berühmten Johannes a Lasco kennen gelernt hatte, der ihn zu der Gemeinde der Lutherischen oder Reformirten herüberzuziehen suchte, mit welchem er aber später in Streit gerieth. An drei oder vier Tagen hielten Beide eine öffentliche Disputation über Christi Menschwerdung, die Kindertaufe, die Erbsünde, die Heiligung und andere wichtige Punkte. Wie gewöhnlich wollte keine der streitenden Parteien sich für besiegt erklären, obwohl sie äußerlich in Frieden sich trennten. Menno benutzte diese Veranlassung, um seine Ansichten über die Menschwerdung des Herrn und über die Taufe in besonderen Streitschriften auseinanderzusetzen. Schon im folgenden Jahre (1544) aber mußte er sich nach Köln begeben, wo er bis zu der zwei Jahre später erfolgten Unterdrückung der Reformirten mit großem Eifer wirkte und verschiedene Gemeinden in der dortigen Um-

gegend sammelte. Von dort reiste er nach dem Holsteinischen, hatte dann zu Lübeck eine Unterredung mit einigen David-Joristen, worauf im nächsten Jahr eine kleine Synode zu Emden folgte. Es scheint nämlich, daß dogmatische Streitigkeiten entstanden waren, die aber, wenigstens für den Augenblick, theilweise durch seinen Einfluß glücklich beseitigt wurden. In Bezug auf den Bann, den Stein des Anstoßes für so Viele, wurde bestimmt, „daß er nicht zum Verderben, sondern zur Besserung diene und daß man wegen der Vermeidung der Gebannten Niemand gegen sein Gemüth zwingen solle.“ Während der fünf folgenden Jahre ist er wohl meistens an der Nord- und Ostsee umhergezogen, dort seine Gemeinden mündlich und schriftlich zur Einigkeit und Reinheit in der Lehre ermahnend. So sah er sich im Jahre 1550 veranlaßt, einen besonderen Traktat zur Vertheidigung der Trinitätslehre aufzusetzen, zur Bestreitung der taufgesinnten Unitarier, die aus Italien nach der Schweiz geflüchtet, dort und an anderen Orten Eingang gefunden hatten. So gab er im Jahre 1552 „ein gründliches Bekenntniß über bestrittene Punkte“ heraus zum Gebrauche anderer Glaubensparteien und etwas früher „über die Absonderung und Vermeidung eines Gebannten.“ Im Winter des Jahres 1553 auf 1554 wohnte er verborgen im Mecklenburgischen zu Wismar, da Katholiken wie Protestanten gegen ihn waren. Nach Menno's eigener Versicherung wurden seine Anhänger von der Kanzel herab dargestellt „als Münsterische, die, wenn sie könnten, Länder und Städte einnehmen würden, das Schwerdt führen, stehlen, viele Frauen haben, Frauen und Güter gemeinsam gebrauchen, der Obrigkeit nicht gehorchen wollen, ihre Kinder nach Leib und Seele ermorden,“ u. s. w. Desto größeres Lob gebührt ihm daher, daß er durch so vielen Widerstand sich nicht entmuthigen ließ, sondern vielmehr seine Grundsätze in immer weiteren Kreisen auszubreiten unablässig bemüht war. Zwar predigte er in diesem Zeitraume seines Lebens nicht in einer festen Gemeinde, sondern, wie er selbst sagt: „da wird auch Niemand in allen diesen „oosterschen“ (an der Ostsee gelegenen) Städten getauft, als von mir allein.“ Ohne Zweifel machte er zu diesem Zwecke viele Besuchsreisen und schrieb vielleicht für eine solche Gelegenheit seine liebliche Ermahnung, wie ein Christ geschickt seyn wird, und von dem Meiden oder Abschneiden der falschen Brüder und Schwestern.

Viel heiterer würde Menno's Lebensabend gewesen seyn, wenn er an den gemäßigteren Ansichten in Bezug auf den Bann, die in dieser Schrift noch durchstrahlen, bis zum Tode festgehalten hätte. Aber allmälig offenbarten sich unter seinen Anhängern zwei verschiedene Richtungen, deren eine in diesem Punkte strenger, die andere liberaler dachte. Schon im Jahre 1554 war zu Wismar eine kleine Zusammenkunft von sieben Aeltesten gehalten worden, um in Betreff der Kirchenzucht einige nothwendige Bestimmungen festzusetzen. Dirk Philips zu Danzig, Leendert Bouwens zu Emden u. A. waren für die größtmöglichste Strenge, Menno war bisher von milderer Gesinnung gewesen. Von seinem Zufluchtsorte aus, dem Woesteveld, einem kleinen Bauerngut zwischen Hamburg und Lübeck, unweit des Dorfes Oldesloo in der Herrschaft Fresenburg, schrieb er noch im Jahre 1556 einen Brief zur Wiederherstellung des Friedens und der Ruhe, in welchem er sich gegen die heftigen Eiferer erklärte. Doch schon im folgenden Jahre wurden die Gemäßigten unter dem Namen von Schedemakers aus der Gemeinde verbannt. Diese vereinigten sich allmälig mit den Franekers, auch Fußwascher genannt und den Waterlanders zu einer größeren Abtheilung der freisinnigeren Taufgesinnten, während die strengere Partei den Namen Mennoniten beibehielt. Der aufbrausende L. Bouwens gab den ersteren den Namen Dreckwagen, weil sie, wie er sagte, allen Unrath an- und aufnähmen (Borboritae, Hamaxarii). So groß aber war der Einfluß dieses Zeloten, daß er endlich selbst den alten und schwachen, seit einigen Jahren krüppelhaften Menno zu überreden vermochte, sich mit auf seine Seite zu schaaren. Sogar wußte er ihn zu einer Reise nach Köln zu bewegen, damit er den dort wohnenden Brüdern die strengste Banntheorie anbefehlen sollte, und es scheint,

daß die Furcht, selbst in den Bann gethan zu werden, ihn veranlaßt hat, sich dieser strengsten Partei anzuschließen. Ueberdies hatte die Erfahrung ihn gelehrt, daß zu große Nachgiebigkeit zuweilen bittere Früchte tragen könne. Er erklärt wenigstens, „es seyen ihm zu seiner Zeit wohl 300 Ehepaare bekannt gewesen, welche, weil sie den Bann und die Enthaltung nicht beobachteten, mit einander in's Verderben gelaufen seyen.“ Er gibt Rechenschaft über seine veränderte Anschauungsweise in einer Schrift, die betitelt ist: ein gründlicher Unterricht oder Bericht von der Exkommunikation, Bann, Ausschließung oder Absonderung der Kirche Christi und als dies Buch durch zwei angesehene Prediger unter den deutschen Taufgesinnten, Zylis und Lemmeken, heftig angegriffen wurde, kündigte er ihnen feierlich die Bruderschaft auf und that sie seinerseits in den Bann. Auf diese Weise kam die Trennung dennoch zu Stande, die er so lange, wie möglich, erst durch Nachgiebigkeit und später durch Verleugnen früher bekannter Grundsätze zu verhindern getrachtet hatte. Glaubwürdige Zeugen erzählen indessen, daß er auf seinem Sterbebette über seine zu große Strenge eine innige Reue soll an den Tag gelegt haben. Selbst wird ihm in seiner letzten Stunde von wohlunterrichteter Seite das Wort in den Mund gelegt: „werdet nicht Knechte der Menschen, wie ich es gewesen bin.“ Jedenfalls ist es zu bedauern, daß ein Gegenstand von verhältnißmäßig so untergeordneter Bedeutung den Lebensabend eines Mannes beunruhigt hat, von dem nicht bezweifelt werden kann, daß selbst sein Irrthum den Karakter von Redlichkeit, Treue und Glauben getragen hat. Menno starb am Freitag den 13. Januar 1561 und wurde in seinem eignen Garten auf dem Woestevelb bei Oldesloo begraben.

Der Karakter Menno Simons ist jederzeit höchst verschieden beurtheilt worden. Seine Aufrichtigkeit vor Gott und sein warmer Eifer für das, was er zum geistlichen Heil seiner Brüder als unumgänglich nöthig hielt, kann in keinem Fall verdächtigt werden. An sittlichem Muthe hat es ihm, wenigstens in seinen besten Jahren, ebenso wenig gefehlt, und bei der großen Verwirrung und dem vielfachen Streit, der unter den verschiedenen Parteien der Taufgesinnten herrschte, würde er gewiß nicht im Stande gewesen seyn, sich Jahre lang in seiner angesehenen Stellung zu behaupten, wäre er nicht ein Mann von außergewöhnlicher Begabung gewesen. Andererseits ist kaum zu verkennen, daß viele der übrigen Leiter seiner Partei denn auch äußerst mittelmäßig waren und daß sein Eifer bei mancher Gelegenheit seine Begabung weit übertraf. An Gelehrsamkeit und Bildung steht er weit hinter den Reformatoren der Kirche zurück und was in dieser Beziehung seiner Entwickelung in der Jugend gefehlt zu haben scheint, ward nie vollkommen wieder ersetzt. Sein Styl läßt nicht wenig zu wünschen übrig; auch sind viele seiner Schriften nur von historischem Interesse für die nähere Kenntniß des Streites seiner vielbewegten Tage. Weit geeigneter scheint demnach für ihn die Stellung an der Spitze eines kleineren, als an der eines ausgedehnten Wirkungskreises gewesen zu seyn, um so mehr, da er von Beschränktheit einerseits, von Schwachheit andererseits wohl nicht ganz frei gewesen. Um jedoch billig zu urtheilen, darf man vor allem nicht vergessen, daß er in einem abgelegenen Winkel Frieslands geboren und erzogen war, ferner, wie ungünstig die beständige Mühe, der anhaltende Streit seines Lebens auf seine eigenthümliche Stimmung und Karakterentwickelung muß eingewirkt haben, und endlich, wie sehr die Zeit, in welcher er auftrat, eine ganz besonders zanksüchtige Zeit gewesen ist. (Einen treffenden Beweis für dies letzte enthalten unter anderm seine beiden Disputationen mit Martinus Mikron, früherem Prediger bei der niederdeutsch-reformirten Gemeinde zu London, später zu Norden, die im Jahre 1554 gehalten und von beiden Seiten veröffentlicht wurden, besonders über die Menschwerdung Christi.) Kann man ihn auch nicht immer von Härte und Bitterkeit freisprechen, so muß doch seine Demuth, Bescheidenheit, Gewissenhaftigkeit und Treue, wodurch er vielen der Seinigen zum Segen wurde, um so mehr gepriesen werden. Und war auch unter den Aposteln der Reformation Verschiedenheit der Gaben und Kräfte, so können wir doch mit voller Frei-

müthigkeit auf ihn, nicht weniger als auf seine Mitzeugen das Wort des Heilandes anwenden: „Ich habe euch gesetzet, daß ihr hingehet, und Frucht bringet, und eure Frucht bleibe.“

Die bleibende Frucht der Arbeit Menno Simons war indessen kein entwickeltes dogmatisches System. Im Gegentheil, auf die Frage nach der theologischen Richtung, die ihm im Unterschiede von Anderen eigen war, lautet die Antwort wenig befriedigend. Er hatte allerdings, wie dies unter anderm aus seinem Streit mit A. Lasco und Mikron hervorgeht, eine mehr oder weniger eigenthümliche christologische Vorstellung. Er glaubte nämlich, daß der ganze Christus auch nach dem Fleische der Logos sey, der aus dem Himmel herniedergekommen und auf Erden Mensch geworden sey. Als solcher sey er wohl in, doch nicht von Maria geboren, er sey zwar Fleisch geworden, ohne jedoch ihr Fleisch und Blut anzunehmen. Menno wollte außerdem Christum nicht „zerstückelt oder zertheilt,“ nicht in eine göttliche und menschliche Natur unterschieden haben und scheint also aus übertriebener Furcht, daß dem Herrn nicht die höchst möglichste sittliche Reinheit möchte zuerkannt werden, auf Vorstellungen gekommen zu seyn, wodurch wenigstens dann und wann die Realität der menschlichen Natur Christi in ein zweifelhaftes Licht gesetzt ward. Aber, wie dem auch sey, er selbst erklärte, daß er solche abstrakte Begriffe nie vor der Gemeinde behandle. Nicht unwahrscheinlich ist daher die Vermuthung Einzelner, daß er diese unklare Idee, bewußt oder unbewußt, von den münsterischen Wiedertäufern angenommen. Aus einem seiner Hauptwerke, dem Fundamentbuch, herausgegeben im Jahre 1539, geht wenigstens deutlich hervor, daß er sich nicht einer systematischen Behandlung der Religionslehre befleißigte, sondern, nach dem Beispiel der Apostel, bei vorkommender Gelegenheit, die vornehmsten Glaubens-Wahrheiten und Pflichten in einfältiger Form seinen Nachfolgern vorhielt, so wie auch alle seine Schriften vielfache Spuren davon tragen, daß er weit stärker auf praktischem als auf theoretischem Gebiete war. Doch die hohe Bedeutung der Wirksamkeit Menno Simons und der von ihm gegründeten Gemeinschaft besteht besonders in dem Prinzip, dessen Träger und Vertreter er war.

Aus der Geschichte seines Lebens und Wirkens, die mit der Geschichte der Mennoniten selbst so innig verbunden ist, zeigte sich schon einigermaßen, welches das Ideal war, das ihm und seinen Glaubensgenossen in höherer oder geringerer Klarheit vor Augen schwebte. Während sowohl das formelle als das materielle Prinzip der Reformation von ihm nicht weniger als von anderen Protestanten in Ehren gehalten wurde, hatte er außerdem noch ein moralisch-praktisches Ziel vor Augen. Wir meinen das Streben, das Reich Gottes oder die christliche Kirche in der Reinheit auf Erden wiederherzustellen, deren Vorschrift wir im N. T. finden und deren Vorbild in den Gläubigen der apostolischen Zeit. So viel wie möglich wünschte Menno das goldene Zeitalter des ersten Christenthums in's Leben zurückzurufen und eine Gemeinde zu gründen, *μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων* (Ephes. 5, 27). Daher die besondere ascetische Richtung der Glieder seiner Gemeinschaft; daher auch, daß sie viel weniger Streit führten über abstrakte Lehrstücke spekulativen Karakters, als über Gemeindegesetze, Lebensweise und Sitten. Daher das Streben, die reine gläubige Gemeinde so viel wie möglich abzusondern von der ungläubigen Welt, alles Aergerniß aus ihrer Mitte wegzunehmen und die Taufe nur Erwachsenen zu ertheilen, die unzweideutige Beweise von Glaubensbewußtseyn und geistlichem Leben ablegten. Die Kindertaufe, als aus der apostolischen Schrift nicht zu beweisen, ward als durchaus unzureichend, die Taufe der Bejahrten aber nicht nur als erlaubt, sondern selbst als ganz unentbehrlich erklärt. So lautet z. B. Artikel 7 aus einem Glaubensbekenntniß der Mennoniten: „Wir bekennen von der Taufe, daß alle bußfertige Gläubige, welche durch den Glauben, Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes mit Gott vereinigt und in dem Himmel angeschrieben sind, auf solches schriftmäßige Bekenntniß des Glaubens und Erneuerung des Lebens nach dem Befehl Christi und nach der Lehre,

Exempel und Gebrauch der Apostel müssen in dem hochwürdigen Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zum Begräbniß ihrer Sünden mit Wasser getauft und also in die Gemeinschaft der Heiligen einverleibt werden, um dann ferner zu lernen halten Alles, das der Sohn Gottes die Seinen gelehret, ihnen nachgelassen und befohlen hat.“ Der Bann wurde auf diesem Standpunkte, um Menno's eigene Worte zu wiederholen, „das Kleinod der Kirche Christi,“ denn „ohne den rechten Gebrauch des Bannes zur Erhaltung ihrer Reinigkeit und zur Züchtigung des Sünders kann die Gemeinde oder Kirche weder in heilsamer Lehre noch in einem unsträflichen, frommen Leben bestehen. Wie eine Stadt ohne Mauern und Thore, wie ein Acker ohne Graben und Zaun, wie ein Haus ohne Wände und Thüren ist, so ist auch eine Gemeinde ohne die rechte apostolische Ausschließung oder den Bann. Denn sie stehet allen verführerischen Geistern offen, allen gottlosen Gräueln und stolzen Verächtern, allen Götzendienern und muthwilligen, verkehrten Sündern. Es ist ein sonderlicher Gebrauch, Ehre und Wohlfahrt einer bestehenden Gemeinde, wenn sie die rechte apostolische Absonderung in christlicher Bescheidenheit mit ernster Lehre in einer sorgfältigen, wachsamen Liebe nach Ordnung der heiligen, göttlichen Schrift mit treuer Sorgfalt wahrnimmt.“ So sehr mußte die Gemeinde der Gläubigen abgesondert bleiben von der mehr verweltlichten Kirche, daß Menno z. B. die Glieder seiner Gemeinde zu Wismar, die noch fortwährend den Predigten der lutherischen Geistlichen beiwohnten, ebensowohl in den Bann that, als andere, die sich öffentlicher Verbrechen oder grober Fleischessünden schuldig gemacht hatten.

Aus allem bisher Gesagten erhellt deutlich, wie oberflächlich diejenigen urtheilen, welche den Unterschied zwischen den Mennoniten und den anderen Protestanten in Bezug auf die Kindertaufe allein aus einer verschiedenen Exegese einzelner Schriftstellen herleiten. Ganz wie ihre Ansicht über den Bann, wurde ihre Verwerfung der Kindertaufe aus einem ganz eigenthümlichen Prinzipe geboren. Der Grundgedanke, von welchem Menno ausging, war nicht, wie bei Luther, die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben, oder wie bei den schweizerischen Reformatoren, die absolute Abhängigkeit des Sünders von Gott im ganzen Erlösungswerke. Das heilige, christliche Leben, gegenüber dem Weltsinne, den er früher unter den Katholiken gesehen hatte und noch leider zu viel unter den Reformirten bemerkte, war der Punkt, von dem er ausging, und zu dem er immer wieder zurückkehrte. Aus demselben Gesichtspunkte müssen dann auch die sonstigen eigenthümlichen Ansichten der alten Mennoniten erklärt werden, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß Menno selbst sich eben so wenig gegen das Kriegführen als gegen das Bekleiden eines öffentlichen Amtes ausgesprochen hat. Als aber seine Anhänger später auch hiergegen auftraten, so war dies gewiß ganz in seinem Geiste gehandelt. Denn wo das Ideal des Reiches Gottes verwirklicht wird, da wird auch das Kriegführen als ein Werk des Bösen betrachtet und jede andere Betheuerung, als: Ja, ja! Nein, nein! muß überflüssig oder sündig heißen. Dann ist kein besonderer geordneter Predigerstand nöthig, da alle Gläubigen von Gott gelehrt und mit dem heiligen Geiste erfüllt sind. Dann kann man keine weltliche Ehre annehmen, wie sie auch die Ungläubigen zieret, sondern muß sich im Gegentheil so viel wie möglich unterscheiden und abscheiden von der gegenwärtigen bösen Welt. Dann wird mit Einem Worte die Kirche eine abgeschlossene Gemeinschaft, die der Welt gegenübersteht, anstatt in der Welt gegründet zu seyn, um diese allmälig durch die innere Kraft der Wahrheit zu erneuern und zu erobern.

Es wird kaum noch nöthig seyn, über den relativen Werth und die schwächere Seite des Prinzips der Taufgesinnten, wie wir es bis hierher darstellten, ausführlich zu sprechen. Großes Lob verdient ohne Zweifel das Streben, auf Erden eine Gemeinde von Vollkommenen zu gründen, die im vollsten Sinne des Wortes ihr Licht und Salz genannt werden darf. In vielen Hinsichten ist Menno Simons seinem ausgesprochenen Wahlspruche getreu geblieben: „Niemand kann einen anderen Grund legen, außer dem, der geleget ist,

welcher ist Jesus Christus.“ 1 Kor. 3, 11. Durch seine Arbeit wird selbst einigermaßen ergänzt, was in der der anderen Reformatoren mehr oder weniger einseitiges oder unvollständiges übriggeblieben war. Sehen wir in der römischen Kirche den Petrinischen und in der evangelisch-protestantischen den Paulinischen Geist vorherrschend, so sehen wir in Menno Jakobus, den Gerechten, den Bruder des Herrn wieder erstehen, der sich nicht laut genug gegen einen todten Glauben erklären kann und die erhabenen Lehren der Bergpredigt seinen Mitgläubigen auf's Neue verkündigt. In einer Zeit, in welcher Viele zu hohen Werth auf dogmatische Betrachtung legten, konnte es von großem Nutzen seyn, die unumgängliche Nothwendigkeit der individuellen Wiedergeburt und eines praktischen, christlichen Lebens allen Streitenden ernstlich an's Herz zu legen. Andererseits fällt es von selbst in's Auge, daß das Prinzip der Taufgesinnten auf's Genaueste mit dem donatistischen Streben zusammenhängt, das sich von den frühesten Jahrhunderten an auf dem Gebiet der Kirche gezeigt hat, und daß man auf diesem Wege nur zu schnell Gefahr läuft, den tiefen Sinn der Parabeln vom Sauerteige, vom Fischnetze und vom Unkraut unter dem Waizen mehr oder weniger zu vergessen. Insofern hat das Werk Menno's noch höhere Bedeutung als Weissagung von dem, was die Kirche des Herrn in einem vollkommeneren Zustande einst seyn wird, als daß es eine Norm seyn könnte für die Art und Weise, worin sie sich mitten in einer sündigen Welt entwickeln und ausbreiten muß. Für alle Zeiten behält aber die Thatsache ihre hohe Bedeutung, daß seit dem Jahrhundert der Reformation eine besondere Kirchengemeinschaft unter den Protestanten besteht, die eine incarnirte Erinnerung an das Ideal des Reiches Gottes genannt werden darf.

Die Quellen der Geschichte Menno Simons und seiner Verrichtungen sind: *Hermannus Schyn*, Historia Mennonitarum, Amst. 1723, und Plenior deductio historiae Mennonitarum aus dem Lateinischen übersetzt von Maatschoen, 1729; G. Brandt, Historie der Reformatie, I. S. 239 ff.; Arnold, Kirchen- und Ketzergesch. II., ferner vergleiche man die Biographie des Protest. celèbres, Paris, II. p. 59—70; Het leven en de verrigtingen van Menno Simons, door *A. M. Cramer*, Prediger an der Mennonitengemeinde zu Middelburg, Amsterdam 1837 (eine sehr wichtige und genaue Schrift); C. Harder, das Leben Menno Simons, Königsb. 1846; B. H. Roosen, Menno Simons den evangelischen Mennonitengemeinden geschildert, Leipzig 1848; besonders auch seine eigene „wahrhafte Erzählung des Ausgangs aus dem Pabstthum;“ eine kurze Selbstbiographie, vorkommend in seiner Schrift gegen Gellius Faber, Pred. in Emden (1554), abgedruckt am Anfang seiner Werke und auch bei Arnold, Schyn und anderswo zu finden.

Die Werke Menno Simons, von denen die letzten auf seiner eigenen Druckerei in dem Woesteveld gedruckt wurden, sind im Jahre 1600 zum ersten Mal sämmtlich herausgegeben unter dem Titel: *Sommaria*, of Byllnvergadering van sommige schriftelyke Bekentenissen des geloofs, mitsgaders eenige waarachtige Verantwoordingen, gedaan door Menno Simons, Amst. 1600. Die Sammlung ist theils ohne alle Ordnung bewerkstelligt, theils sehr unvollständig. Einigermaßen besser war eine zweite, die im Jahre 1646 in 4° ohne Namen des Verlegers und des Druckortes erschien und sechs verschiedene Schriften mehr als die vorige zählte. Endlich erschien im Jahre 1681 die letzte und vollständigste Ausgabe in kl. Fol. zu Amsterdam, bei J. van Veen, unter dem Titel: Opera omnia theologica, of al de Godgeleerde werken van Menno Simons etc., wiederum vermehrt mit neun Stücken von sehr verschiedenem Werthe; obgleich sie ziemlich gut ausgeführt ist, läßt diese Edition, was die Korrektheit betrifft, noch Manches zu wünschen übrig. Schon waren aber der Ausgabe des Fundamentbuchs von 1562 noch einige seiner Schriften hinzugefügt, die man also als eine Art erster Sammlung ansehen könnte. Von höherem Werthe jedoch als sein schriftlicher Nachlaß ist das Denkmal seines Lebens und Wirkens, welches Menno in den von ihm gesammelten und engverbundenen Gemeinden sich gestiftet hat.

Mennoniten heißen die niederländischen Baptisten, welche sich mit den Ansichten Menno Simons vereinigt und den von ihm gegründeten Gemeinden angeschlossen haben. Sie stellen, wie mit Recht bemerkt wurde (siehe den Artikel Holland), eine ächt niederländische Erscheinung dar, die älter ist als die Reformation und darum auch keineswegs mit dem Protestantismus des 16. Jahrhunderts verwechselt werden darf; denn es läßt sich beweisen, daß der Ursprung der Taufgesinnten viel weiter hinaufreicht und ehrwürdiger ist. Ihr Bestehen in den Niederlanden und an andern Orten schon vor dem Auftreten der Wiedertäufer in Münster kann nicht in Zweifel gezogen werden, und obgleich sie eine Zeit lang mit den Wiedertäufern in Verbindung gestanden haben, hat Menno mit den Seinigen alle Freundschaft mit dieser fanatischen Sekte abgebrochen, sobald deren eigentliche Absichten ihm hinlänglich bekannt wurden. Nicht ohne guten Erfolg hat man besonders in der letzten Zeit getrachtet, die Verwandtschaft der Taufgesinnten mit den Waldensern festzustellen. Für die waldensische Herkunft derselben erklärten sich früher van Bragcht, Schyn, van Geuns, Ypey u. Dermout, J. H. Halbertsma, de doopsgezinden en hunne herkomst, und Blaupot ten Cate, Geschiedkundig onderzoek naar den Waldensischen oorsprong der Nederl. Doopsgezinden, Amsterdam 1844. — Die entgegengesetzte Ansicht wird vertheidigt von *B. ter Haar*, Gesch. der Kerkhervorm. II. Bl. 200 der 4. Ausgabe und Erbkam, Geschichte der protest. Sekten, S. 480 ff. Es ist jedoch schwierig, die Sache so zu entscheiden, daß kein Zweifel mehr übrig bleibt. Sowohl der bescheidene, stille Karakter der Waldenser, als auch die schwere Verfolgung, der sie ausgesetzt waren, erschwert es bedeutend, einen äußeren Beweis für beider Verwandtschaft zu führen. Indessen fällt die große Uebereinstimmung des Glaubensbekenntnisses der Waldenser mit dem der Taufgesinnten bei jedem erneuerten Vergleiche mehr in's Auge, und auch die Aehnlichkeit der Grundsätze und Sitten beider Gemeinden ist ebenso wenig zu verkennen. Daß die Waldenser im 16. Jahrhunderte weit genug verbreitet waren, um auch in Niederland Anklang für ihre Ansichten finden zu können, ist ausgemacht. Sowohl von der französisch-flämischen, als von der englischen, sowohl von der schweizerisch-deutschen als von der böhmischen Seite konnten ihre Lehren auf holländischen und friesischen Boden übergepflanzt werden. Man vergleiche z. B. den wichtigen Brief der schweizerischen Taufgesinnten an die Brüder in Niederland geschrieben um 1522 und vorkommend in der Successio anabaptistica, Coloniae, 1612. Indem wir aber der Waldenser besonders erwähnen, schließen wir jedoch die mit ihnen verwandten mystischen Sekten des Mittelalters nicht aus, insofern sich diese ebenfalls durch eine ascetisch-praktische Richtung auszeichneten, und glauben, daß es noch schwieriger ist, die Verwandtschaft der niederländischen Taufgesinnten mit diesen Vorgängern auf gute Gründe hin zu leugnen, als sie sonnenklar zu beweisen. Jedenfalls verdient Menno Simons nicht der Vater der niederländischen Mennoniten, sondern vielmehr der erste Hirte der zerstreuten Schafe, der Gründer und Stifter ihrer kirchlichen Gemeinschaft genannt zu werden.

Die Geschichte der niederländischen Taufgesinnten ist, besonders im Anfang, mit Blut und Thränen geschrieben. Unaufhörlich mit dem fanatischen Anhang derer zu Münster verwechselt, wurden sie sowohl von Katholiken, als von Nichtkatholiken auf die grausamste Weise verfolgt; auch ihre Kirche hat eine große Anzahl Märtyrer für die Sache Christi geliefert. Die Lehren von der Taufe und vom Eide zogen Scheidemauern zwischen ihnen und allen Andersdenkenden auf, die nicht weniger hoch waren als die, welche zwischen den Vertheidigern und den Bestreitern der Messe entstanden waren. Hierzu kam der innere Zwiespalt der Taufgesinnten selbst, schon während des Lebens von Menno, viel mehr aber noch nach seinem Verscheiden. Auch die strengere Partei der Vlaminger wurde (1566) in zwei Parteien zerrissen und der gegenseitige Haß stieg so hoch, daß man selbst in der äußersten Noth einander jeden Beistand versagte. Der berühmte Hugo Grotius konnte im Jahre 1616 bezeugen, daß die Mennoniten (oder Wiedertäufer, wie er sie nennt) schon in so viele Sekten zerspalten seyen, daß

man diese kaum zählen könne. Um so größere Erbitterung erregten sie, weil ihre strengen Sitten eine Verurtheilung nicht nur der Ueppigkeit, sondern auch der gewöhnlichsten Bequemlichkeiten und Freuden des Lebens zu seyn schienen. Ungeachtet all dieser Hindernisse breiteten sie sich sehr bald in und außerhalb der Niederlande aus. So besitzen wir von einem der Mitarbeiter Menno's, dem schon genannten Bouwens, eine Taufliste, woraus hervorgeht, daß er allein an 41 verschiedenen Plätzen nicht weniger als 2097 Personen getauft hat. Obgleich sie in Friesland und Nord-Holland am zahlreichsten waren, so verbreiteten sie doch auch bald durch Süd-Holland und Brabant, und als Prinz Wilhelm von Oranien mit Kraft gegen die spanische Tyrannei anzukämpfen begann, waren sie schon im Stande, wenn gleich ihr Glauben das Tragen der Waffen verbot, dennoch mit bedeutenden Geldopfern der allgemeinen Noth entgegen zu kommen. Lange dauerte es aber noch, ehe man aufhörte, ihnen als Wiedertäufern zu wehren und zu mißtrauen. Besonders erweckte ihr Verweigern des Eides beständig erneuerten Verdacht und in der Versammlung der Staaten von Holland, im Jahre 1577, die zu Dordrecht gehalten wurde, trat selbst der edle Marnix von St. Aldegonde öffentlich als ihr Beschuldiger auf. In Wilhelm I. fanden sie indessen einen Beschützer und Fürsprecher und schon im Jahr 1581 wurde ihnen vergönnt, eine Versammlung der Vertreter zwölf verschiedener Gemeinden zu halten. Vor allem suchte man in dieser Zusammenkunft die Bedürfnisse der hirtenlosen Schafe möglichst zu befriedigen. Wenn es nicht anders seyn konnte, ward das Predigeramt den Diakonen übertragen oder man begnügte sich mit dem Vorlesenlassen der heil. Schrift durch dazu geeignete Personen. Uebrigens wurde die Wahl der Prediger, oder, wie man sie nannte, Ermahner, den Gemeinden selbst überlassen. Ihre Kirchen baueten sie äußerst einfach, sie waren aber zweckmäßig eingerichtet und der Gottesdienst wurde ohne Störung in den meisten Provinzen abgehalten. Schade nur, daß die beiden Parteien, die strenge und die gemäßigte, in mancher Hinsicht fortwährend einander unversöhnlich gegenüber standen. Im strengen Handhaben der Kirchenzucht und in dem Fordern der äußeren Einfachheit im Leben gingen dann und wann die ersteren so weit, daß selbst die Dazwischenkunft der Staatsverwaltung nöthig wurde. So ward z. B. der Harlinger Ermahner Jan Jacobs, der dadurch Unruhen zu Wege gebracht hatte, im J. 1600 durch den Hof von Friesland verbannt. Auch bei den Gemäßigtsten (Waterländer, Friesen und Vlamengen) fehlte noch immer die gewünschte Einigkeit, wenn sie gleich sonst weniger unbeugsam in Begriffen und weniger streng in Sitten als andere waren und dadurch weniger Widerstand erregten. Kein Wunder, daß verschiedene Versuche, die zur Darstellung einer Verbrüderung im Jahr 1591, 1630, 1644 und 1649 angestellt wurden, zu keinem erwünschten Erfolge führen konnten. Jede Gemeinde hatte ihre eigene Verwaltung, und so war die größere oder geringere Strenge in Theorie und Praxis größtentheils von der individuellen Denkweise der einzelnen Ermahner oder Aufseher abhängig. Selbst die Einrichtung des Gottesdienstes war nicht nur von der der anderen Protestanten verschieden; auch in ihren eigenen Gemeinden war die Einrichtung nicht überall dieselbe. Bei der strengen Partei z. B. wurde von dem Vorgänger nicht laut, sondern still gebetet, während die Männer mit ihm niederknieeten. Zweimal jährlich wurde getauft, nachdem die Kandidaten von dem Kirchenrathe geprüft waren, oder diesem ein schriftliches Bekenntniß ihres Glaubens überreicht hatten. Dreimal wurde aus einer steinernen Kanne etwas Wasser auf ihre Stirne gegossen unter dem Aussprechen der Taufformel, wornach sie aufgerichtet und mit dem osculum pacis in die Gemeinde aufgenommen wurden. In den frühesten Zeiten mußte selbst ein Jeder, der zu ihnen überging, sich wiedertaufen lassen, eine Gewohnheit, die jedoch wieder außer Gebrauch kam und an deren Stelle später beschlossen wurde, die Taufe der in der Gemeinde geborenen Kinder so lange auszusetzen, bis diese das gehörige Alter würden erreicht haben. Auch die Fußwaschung wurde von ihnen in Ehren gehalten, obschon sie nicht überall zu derselben Zeit oder an denselben Personen verrichtet ward. Bei den gemäßigten

Taufgemeinden dagegen betete der Prediger nicht still, sondern laut, das Taufwasser wurde nur einmal über den Täufling ausgegossen und hier und da die Taufe mit Untertauchen bedient. Uebrigens waren die Prediger meistens ohne wissenschaftliche Bildung und an vielen Orten gar nicht oder nur gering besoldet; die meisten hatten noch irgend eine andere Beschäftigung, um ihre Familien unterhalten zu können und zeichneten sich in ihrer Predigt aus durch einen ruhigen, praktischen Ton, ohne daß sie den geringsten Anspruch auf homiletische Kunst machten. Ueberhaupt trat das dogmatische Element weniger hervor, als das ascetische, und obgleich auch eine Anzahl von Glaubensbekenntissen von ihnen herausgegeben wurde (de Waterlandsche Belydenis van 1581; das Concept von Köln, 1591; de Friesche Belydenis van 1617, het Olyftakje von 1627, später (1766), Ries, Glaubenslehre der wahren Mennoniten und mehrere andere), so wird auf diese Schriften von den Mennoniten selbst doch immer nur ein sehr relativer Werth gelegt werden.

Was das Verhältniß der Mennoniten zum Staat in der Mitte des 17. Jahrh. betrifft, so finden wir sie in dieser Hinsicht den übrigen Dissenters vollkommen gleichgestellt. In der einen Provinz hatten sie jedoch mehr Freiheiten und Rechte, als in der anderen, und keineswegs konnten sie sich rühmen, daß sie allgemein Auszeichnung und Vertrauen genoßen. In Gelderland z. B. wachte man eifrig darüber, daß keinem Mennoniten der Schulunterricht anvertraut ward und in Friesland wurden sie wohl geduldet, aber erst im J. 1672 konnten sie als Lohn für die dem Lande bewiesenen Dienste vollkommene Religionsfreiheit erlangen. Die Ursachen dieser weniger günstigen Zustände sind nicht weit zu suchen. Der intolerante Klerikalismus der streng calvinistischen Partei, die Weigerung, Eide zu leisten und Waffen zu tragen, die alte Verwechselung der Mennoniten und Wiedertäufer und besonders ihre heftigen Streitigkeiten untereinander: dies Alles trug zur Vermehrung des Vorurtheils gegen ihre Richtung bei. Allmälig aber gewann die Toleranz mehr Raum, die Streitigkeiten unter den Reformirten selbst wirkten ebenfalls dahin, die Aufmerksamkeit von den Mennoniten abzulenken und durch die kräftigen Unterstützungen an Geld, die sie in der Zeit der Noth dem Staate anbieten konnten, wurde ihr moralischer Einfluß vermehrt und zwar so, daß er selbst hier und da überwiegend ward. Noch mehr würde ihr Ansehen gestiegen seyn, wären sie nicht dann und wann in den Geruch socinianischer und anderer Ketzereien verfallen. In Friesland wenigstens hielt man es für nöthig, den Predigern im Jahre 1722 ein Formular als Bürgschaft für ihre Rechtgläubigkeit in dieser Hinsicht zur Unterzeichnung vorzulegen, und einzelne selbst wurden abgesetzt, da sie antitrinitarischer Irrthümer verdächtig waren. Je mehr aber die freieren Begriffe auch in den anderen Abtheilungen der Christenheit Feld gewannen, wurde die Spannung in dieser Hinsicht vermindert. Nach und nach fingen die Reformirten und Mennoniten an, dem Gottesdienste der anderen Partei beizuwohnen, ja im Nothfalle auch die Kirchen der anderen für sich selbst zu benützen. Auch mit anderen Dissenter-Gemeinden kamen nun die Mennoniten in freundschaftliche Berührung. Die sogenannten Rhynsburger oder Collegianten, obschon anderen Ursprungs, hatten hier und da mit ihnen dieselben Personen zu Predigern und Aufsehern. Auch die ebenfalls für die Taufe der Bejahrten eifernden Labadisten vereinigten sich später wenigstens theilweise mit ihnen, und die Herrnhuter, die sich im vorigen Jahrhundert einige Zeit in Friesland aufgehalten hatten, gingen meistens zu ihnen über. Vorzüglich begannen Remonstranten und Mennoniten mehr, als es bisher geschehen war, sich mit einander zu verbrüdern. Sie erkannten gegenseitig Theologen und Prediger der anderen an, ließen, falls sie an eigenen Predigern Mangel hatten, den Gottesdienst von denen der befreundeten Gemeinden abhalten und an einigen Orten verschmolzen sie sich untereinander. Von der Gelegenheit, die ihr vermehrter Wohlstand ihnen anbot, den Glaubensgenossen in der Fremde Hülfe angedeihen zu lassen, machten sie gerne Gebrauch. Als im Jahre 1694 die Baptisten in der Schweiz und später auch in der Pfalz unterdrückt und verbannt wurden, nahmen sie sich ihrer Nothdurft an, verschmolzen zu

Groningen mit den Pfälzern zu einer Gemeinde und brachten im Jahre 1726 einen Fonds für Noth im Auslande zu Stande, wozu die Taufgesinnten aller Parteien gemeinschaftlich und reichlich beitrugen. Erst im Jahre 1804 wurde diese Stiftung wieder aufgelöst, nicht weil der Wille oder die Kraft der Liebe erschöpft gewesen, sondern weil sie nicht länger für nöthig erachtet wurde. Am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrh. hatten die Mennoniten-Gemeinden hier zu Lande nicht weniger als 270,000 fl. zum Besten ihrer verfolgten Mitgläubigen aus der Pfalz und der Schweiz zusammengebracht.

Obschon die Zahl der niederländischen Mennoniten durch diese Aufnahme der Pfälzer und Schweizer Glaubensgenossen damals größer wurde, so ist diese Zahl im Laufe des 18. Jahrh. doch merklich vermindert. Im Anfang des vorigen Jahrhunderts wurde nämlich ihre Zahl auf 160,000 angeschlagen, während im Jahre 1837 nur 32,700 gefunden wurden. Ebenso verhielt es sich mit vielen Gemeinden, die nach kürzerem oder längerem Bestehen sich wieder aufgelöst haben. Im Jahre 1772 waren es allein in den Provinzen Nord- und Süd-Holland vierundvierzig Mennoniten-Gemeinden, die seit dem Jahre 1660 zerstört worden. Aus den Provinzen Nord-Brabant und Limburg sind die Mennoniten fast ganz verschwunden und auch in Friesland, Gröningen und Ober-Yssel erlitten sie schwere Verluste. Im Ganzen zählt man jetzt ungefähr 100 Gemeinden weniger als früher, obschon seit dem Anfang dieses Jahrhunderts die Mennoniten an Zahl wieder einigermaßen zugenommen haben. Die Ursachen dieser bedeutenden Verminderung lassen sich bei einigem Nachdenken leicht aufweisen. Dieselbe ist im Allgemeinen eben so wenig durch Verfolgung als durch Auswanderung bewirkt worden, sondern größtentheils durch Uebergang zu der reformirten Confession, nachdem die Unterdrückung aufgehört hatte, sowie auch im Süden durch den Einfluß der überwiegenden katholischen Kirche. Hierzu kommt noch der Mangel an Predigern, besonders seitdem die sogenannten Liebesprediger sich verminderten und die studirten noch nicht angemessen besoldet wurden. Auch der zunehmende Liberalismus trug das Seine dazu bei, daß die Verschiedenheit auf kirchlichem Gebiet an Bedeutung verlor und die Gleichgültigkeit gegen die karakteristischen Lehren von Taufe, Eid und Schwerdttragen zunahm. Während die Mennoniten sich früher streng abgesondert hatten von der gegenwärtigen Welt, wurden sie ihr in einer Zeit der Ruhe und Blüthe mehr und mehr gleichförmig, indem zugleich der Zeitgeist mit dem früheren Streben nach einer reinen oder vollkommenen Kirche in direktem Widerspruch stand. Das Bestehen einer herrschenden Kirche, deren Mitglieder ausschließlich zum Bekleiden eines ansehnlichen Amtes berechtigt waren, machte die Versuchung zum Abfall von der früheren Strenge noch größer. Aus allen diesen Gründen mußte schon im J. 1684 der Kirchenrath der vereinigten Mennoniten-Gemeinden zu Haarlem sich in einem öffentlichen Schreiben beklagen, „daß in der That ein großer Verfall zu bespüren sey, welcher eine allgemeine Unkunde und Lauheit zur Folge habe". Verschiedene Versuche, die Zahl der Prediger zu vermehren, litten lange Zeit Schiffbruch, so daß z. B. im Jahre 1731 nicht weniger als 24 niederl. Mennoniten-Gemeinden ganz und gar hirtenlos waren. Und meistens waren auch jetzt wieder die gegenseitigen Streitigkeiten der Mennoniten selbst die Veranlassung, daß auch an ihnen das Wort in Erfüllung ging: „Ein Königreich, das mit sich selbst uneins ist, kann nicht bestehen."

Es ist hier am Platze, von den verschiedenen Sekten der Mennoniten noch etwas Näheres zu sagen. Zu der strengeren Richtung gehörten die Groninger, die alten Flaminger, auch Danziger genannt (weil sie ihre strenge Kirchenzucht von ihrer großen Gemeinde zu Danzig in Ost-Preußen angenommen hatten) und die Allerfynsten. Die beiden ersten stritten besonders über die Art und Weise der Fußwaschung und waren meistens in Friesland und Groningen zu finden. Zu den dritten rechnete man die alten Friesen, auch Harte, Zarte oder Bekümmerte genannt, die Jan-Jakobsgesinnten, nach einem gewissen Harlinger Vorgänger also benannt, die Schweizer, die noch hier im Lande zurückgeblieben waren, und die Uke-Wallisten, nach

einem gewissen Ukko Wallis, Bauer im Groningerland von sehr sonderbaren Begriffen und Sitten, dessen Gemeinde zu Norden in Ost-Friesland sich während eines ganzen Jahrhunderts erhalten hat. Auch unter den Gemäßigteren fehlte es nicht an verschiedenen Hauptklassen, welche Uneinigkeit um so trauriger war, da die meisten streitigen Punkte von sehr untergeordneter Bedeutung waren und von einer gewissen Kleinlichkeit und Beschränktheit des religiösen Geistes ein vielfaches Zeugniß ablegten. Vorzüglich entbrannte der Kampf zu Amsterdam zwischen dem Prediger Dr. Galenus Abrahamß. de Haan, der Socinianischer Irrlehren beschuldigt ward, und seinem jüngeren Amtsgenossen Apostool. Es kam zu einer förmlichen Trennung, wobei die erstgenannte Partei sich in dem Besitz der alten Kirche, das Lamm genannt, zu behaupten wußte, während die letztern sich in einem anderen Gebäude, bekannt unter dem Namen der Sonne, vereinigten. Daher seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. der Streit zwischen Lammisten und Sonnisten, die ersteren einer liberaleren Richtung anhängend, die anderen mehr der Lehre Menno's und der Väter folgend. Glücklicherweise fehlte es andererseits nicht an wohlgemeinten und kräftigen Bemühungen, die Erbitterten wieder zu versöhnen. Schon im Jahre 1674 vereinigten sich mehrere Mennoniten aus Nord-Holland und einigen anderen Plätzen mit den Amsterdamer Sonnisten, die etwa hundert Jahre später zu einer Anzahl von vierzig Gemeinden herangewachsen waren, deren Vertreter sich jährlich in der Kirche „die Sonne“ regelmäßig versammelten. Auf ähnliche Weise wirkte die Gesellschaft der alten Vlaminger und die Hummelandsche Gesellschaft in Groningen. Zwar bestand die Hauptspaltung zwischen den sogenannten Feinen, meist Sonnisten, und Groben oder Lammisten noch fortwährend, doch hatte die Spannung gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts weit mehr ab- als zugenommen. Im Ganzen fing mancher frühere Zug der stark ausgeprägten baptistischen Individualität etwas matter zu werden an; die Fußwaschung kam nach und nach ganz aus dem Gebrauch, die Abneigung gegen das Orgelspiel bei dem öffentlichen Gottesdienste wurde geringer und im Jahre 1735 — was besonders als eine Sache von hoher Bedeutung angeführt werden darf — ein Seminar zu einer mehr wissenschaftlichen Ausbildung der Prediger errichtet, das wichtige Dienste leistete, so daß nun die Mennoniten, mehr als zuvor, dem eifrigen Studium der theologischen Wissenschaften oblagen. Ihre Dogmatik war überhaupt weniger scholastisch, mehr biblisch, als die der herrschenden Kirche, wenn auch bisweilen naturalistisch gefärbt, während ihre Untersuchung der christlichen Wahrheit die praktische und ascetische Richtung beibehielt, welche sie schon vormals karakterisirte. Die Namen: Oosterbaan, Stinstra und Hesselink werden unter den Mennoniten-Theologen des vorigen Jahrhunderts mit verdienter Ehre erwähnt. Dagegen fing die Gemeinde mehr und mehr an, von der vorväterlichen Eingezogenheit und Strenge abzuweichen, so daß z. B. in Friesland schon im Jahre 1659 ein besonderes Reglement über Kleidung, Hausgeräthe u. s. w. nöthig erachtet wurde. Und als kurz vor dem Jahre 1795 die liberale Richtung auf dem Gebiete der Kirche und des Staates fast den früheren Conservatismus verdrängte, ließen sich die Mennoniten gewöhnlich auf der Seite der erstgenannten finden, zwar noch immer eifernd für die Ansprüche der Moral, so aber daß diese, weniger als früher, auf den Grund einer evangelischen Dogmatik erbaut war. Wie hätten auch die niederländischen Mennoniten ganz bewahrt bleiben können von dem Strom der Aufklärung und Neologie, der sich in diesem Zeitraume über die ganze protestantische Kirche besonders in Deutschland ergoß?

Mit dem Anfang des 19. Jahrh. sehen wir für die niederl. Mennoniten eine neue und schönere Periode anbrechen. Frühere Zwiste geriethen in Vergessenheit oder wurden durch Beweise der Liebe und Freundschaft verdrängt. In Folge der politischen Umwälzung von 1795 wurden sie mit den anderen religiösen Confessionen vor dem Gesetz völlig gleichgestellt. Waren sie z. B. in Friesland durch den schweren Druck der Zeiten verarmt, so wurden sie an anderen Orten besonders begünstigt und auf Befehl Napo-

leons I., wie andere Confessionen, so viel wie möglich kirchlich organisirt. So sehr dies Werk auch mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verbunden war, so gelang es doch dem Professor A. Koopmans, diese wenigstens theilweise aus dem Wege zu räumen und zugleich die innere Vereinigung der noch getrennten Gemeinden vorzubereiten. Nach Aufhebung der französischen Herrschaft wurden sie von Seiten des Staates ihrer Freiheiten und Rechte versichert und so weit sie selbst dies wünschten, standen sie auf gleichem Fuß mit anderen protestantischen Gemeinschaften. Mit den letzteren vereinigten sie sich auf dem Gebiet der Mission und der Bibelverbreitung, und Niemand nahm mehr ein Aergerniß daran, daß Mennoniten-Prediger in den Kirchen anderer Religionsparteien auftraten oder umgekehrt. Besonders gewann unter den Mennoniten selbst der Geist der Duldung mehr und mehr Raum. Die Lammisten und Sonnisten reichten sich im Jahr 1801 die Bruderhand und in Friesland schmolzen nach und nach die Feinen mit den Gröberen zusammen. Auch die Gemeinden der alten Friesen und Vlaminger, wie auch die abgeschiedenen Societäten in Groningen ließen ihre hohen Scheidemauern fallen. Erfreulich war besonders im Jahre 1811 das Entstehen der „allgemeinen Mennoniten-Societät zur Beförderung des Predigtamtes," wodurch manche hülfsbedürftige Gemeinde unterstützt und das schon erwähnte Seminar zur Ausbildung von Predigern kräftig unterhalten wurde. Die Schule, bisher ein Pflegekind der Amsterdamer Gemeinde, wurde jetzt die Pflegerin und der Mittelpunkt der ganzen Mennoniten-Kirche und allen Gemeinden stand nun die Gelegenheit offen, auf die Leitung der Studien der künftigen Prediger bedeutenden Einfluß auszuüben. Ein Professor der Theologie wurde angestellt, ein anderer in der Philosophie, während die Studirenden auch den Lehrstunden am Athenäum zu Amsterdam und am Seminar der Remonstranten beiwohnen konnten. Eine weitere Verbesserung des Standes der Dinge wurde erreicht, als man (1827) beschloß, die Leitung der studirenden Jugend, anstatt einem, zwei Professoren anzuvertrauen, zu welchen ernannt wurden S. Müller, jetzt Emeritus, und W. Cnoop Koopmans, der im Jahre 1849 verschieden ist. Beiden war die Theologie und die Kirche der Mennoniten unendliche Verpflichtungen schuldig. Ihre Stellen sind jetzt würdig besetzt durch Dr. J. van Gilse, als Kritiker und Orientalist, und Dr. S. Hoekstra, Bz. als philosophischer Dogmatiker und Anthropolog rühmlichst bekannt; beide üben nicht allein auf ihre nächste Umgebung, sondern auch auf die ganze neueste Entwickelung der niederländischen Theologie bedeutenden Einfluß aus und ihre Verdienste werden auch von denen nicht verkannt, die mehr oder weniger ihre theologischen Prinzipien und Resultate bestreiten.

Im Jahr 1835 wurde das dritte Säcularfest zur Erinnerung des Austritts Menno's aus dem Pabstthume von den niederl. Mennoniten öffentlich und feierlich begangen. Sehen wir nun, von diesem Standpunkte aus, dreihundert Jahre zurück, dann ist nicht zu verkennen, daß sowohl der äußere Zustand als auch der innere Karakter des Mennonismus bedeutend modificirt ist. Die alten Ermahner oder Liebesprediger sind beinahe spurlos verschwunden; unparteiische Schriftsteller der Mennoniten haben selbst erklärt, daß wenn der fromme Priester von Witmarsum jetzt aufstehen könnte, er seine geistliche Nachkommenschaft bei'm ersten Anblick kaum wieder erkennen und vielleicht daran denken würde, seinen strengen Bann auf nicht wenige anzuwenden. Doch es ist auch keineswegs das höchste Ideal der gegenwärtigen Mennoniten, in allen Hinsichten zu seyn, was ihre frommen Väter waren. Die ernster Denkenden unter ihnen werden es ohne Zweifel beklagen, daß das mennonitische Prinzip sich bei vielen kaum in etwas anderem als im Festhalten an ihrer eigenthümlichen Auffassung der Taufe und des Eides offenbart, und daß mit der alten Zurückgezogenheit auch wohl etwas von der alten Gottseligkeit verloren gegangen ist. Dagegen ist das Verhältniß der Mennoniten zu einander, zum Staate und zu anderen Kirchen unendlich befriedigender, als es je zuvor gewesen ist. Auch auf praktisch-philanthropischem Gebiet ist ihr Einfluß in der letzten Periode ihrer Geschichte bedeutend gewesen, wovon die Maatschappy tot nut van het algemeen, die

Kweekschool voor de Zeevaart und andere Stiftungen, besonders auch ein mennonitischer Missionsverein, mit 3 Arbeitern auf Java, ein rühmliches Zeugniß sind. Teyler's theologische Gesellschaft zu Haarlem ist ebenfalls eine mennonitische Stiftung. Bei den früheren Mennoniten sahen wir die theologische Wissenschaft nicht selten zum Schaden für Kirche und Leben verachtet, in der jüngsten Zeit finden wir sie dagegen auch von Mennoniten mit Eifer und Kraft betrieben und zwar so, daß verschiedene der hervorragendsten niederl. Theologen gerade zu dieser Kirche gehören. Mehr als je wird auch hier die unumgängliche Nothwendigkeit wissenschaftlich theologischer Studien für den künftigen Prediger des Evangeliums eingesehen. Und wer kann bezweifeln, daß wenn fortwährend die Festigkeit des Glaubens mit der Freiheit der Wissenschaft Hand in Hand gehen und die praktische Entwickelung des christlichen Lebens mit Eifer gehegt und gepflegt wird, auch die Mennoniten-Gemeinschaft fortwährend unter den evangelischen Kirchen Niederlands ihre Stelle mit Ehre bekleiden wird, und daß sie ein eigenthümliches Charisma von dem Herrn der Kirche empfangen hat, welches sie nicht verleugnen oder preisgeben darf, ohne daß der ganze Leib dadurch würde Schaden leiden?

Es liegt außerhalb der Grenze unseres Entwurfes, die Verbreitung der Mennoniten auch in anderen Ländern zu schildern. Genug, daß wir sie schon im 16. Jahrh. in vielen Gegenden Europa's entdecken. Nicht nur am Nieder-Rhein und in Nieder-Sachsen, sondern durch ganz Deutschland hin werden sie in Menge angetroffen. In Oestreich z. B. hatten sie sich schon frühe in großer Anzahl niedergelassen, wurden aber von Kaiser Ferdinand aus seinen Staaten vertrieben. Von ihren frühblühenden Gemeinden zu Danzig sprachen wir schon, und in Mähren ward ihre Zahl sehr bald auf 70,000 geschätzt. Auch in England zeigten sie sich und lebten später in den Baptistengemeinden dort und in Amerika fort. (S. ferner den Art. Baptisten.) Daß sie als solche früher heftig verfolgt wurden und auch jetzt noch in einigen Staaten keineswegs schon die gewünschte Duldung gefunden haben, kann hier nur angedeutet werden *).

Eine allgemeine Geschichte der Mennoniten in Niederland, die in Wahrheit auf diesen Namen Anspruch machen kann, besteht bis heute noch nicht und hat auch mit eigenthümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Aber es bestehen dennoch wichtige Hülfsmittel und vielversprechende Vorarbeiten hierzu. Als solche führen wir an: Martyriologien oder Märtyrerbücher, wie z. B. den Martyrerspiegel der wehrlosen Christen seit 1524, zu Haarlem zuerst im Jahr 1615 und zum zweiten Mal 1631 in gr. 4. gedruckt; het bloedigh Tooneel der doopsgezinde en weerelooze Christenen, von F. J. van Braght, Dordrecht 1660 u. Amsterd. 1685. Ferner J. H. V. P. N. (Carel van Gendt, der der Streitrede zu Emden beigewohnt hat): über den Ursprung und Fortgang des Streites unter den Mennoniten, in's Deutsche übersetzt von Jehring. Stark, Geschichte der Taufe und Taufgesinnten, Leipzig 1789. Besonders auch: *D. S. Gorter*, onderzoek naar het kenmerkend beginsel der Nederl. Doopsgezinden, Sneek 1850, und was die einzelnen Gegenden betrifft: *S. Blaupot ten Cate*, Gesch. der Doopsgezinden in Friesland, Groningen, Overyssel en Oostvriesland, Holland etc. nicht zu erwähnen mancher kleineren Beiträge, vorkommend in dem Jaarboekje voor de Doopsgezinde gemeenten, Amst. 1837, 1839, 1850.

Nach der Angabe in dem Jahrbuche von 1850 (später nicht mehr erschienen) betrug die Anzahl der Mennoniten-Gemeinden 127 und die der Prediger ungefähr 140, die ältesten, in Ruhestand versetzten und die Professoren nicht mitgerechnet. Am zahlreichsten sind sie in Nord-Holland (wo die Gemeinden von Amsterdam und Haarlem jede drei Prediger haben), in Friesland, wo sie in drei verschiedene Classen vertheilt und wo noch verhältnißmäßig die meisten Spuren des alten Mennonismus zurückgeblieben sind, in Groningen und Oberyssel. In dem zahlreich bevölkerten Süd-Holland finden

*) Vergl. die Schrift von Grüneisen, die Mennoniten in Württemberg.

sich nur zu Rotterdam und zu Leyden Mennoniten-Gemeinden von einiger Bedeutung, in der Provinz Utrecht nur eine, in Geldern vier: Arnhem, Zütphen, Nymegen, Winterswyk. In Seeland besteht eine Mennoniten-Gemeinde zu Middelburg mit zwei Predigern, die zugleich den Dienst zu Vlissingen besorgen; in Staatsflandern eine zu Aardenburg, in Drenthe und Nord-Brabant keine. Als ausländische Gemeinden sind zu erwähnen: Emden, Leer, Norden, Kleef, Emmerich, Goch, Crefeld, Hamburg und Altona, Friedrichsstadt an der Eider. J. J. van Oosterzee.

Menologion. Dieser griechische Name entspricht ungefähr dem lateinischen Calendarium und Martyrologium, weshalb er auch zuweilen mit *καλανδολόγιον* vertauscht wird. Es sind kirchliche Kalender oder Verzeichnisse sämmtlicher Heiligen- und Gedächtnißtage für das ganze mit dem 1. September beginnende griechische Kirchenjahr. Sie pflegen die Namen der Heiligen nebst kurzen Nachrichten über deren Leben und Ende, welche Notizen aus den *μηναῖα* (s. d. A.) entlehnt waren, zu enthalten, theils aber auch Angaben der zugehörigen Evangelien und Perikopen. Die Entstehung und innere Einrichtung dieser Werke wird von *Allatius*, De libris Graecorum p. 83—86 beschrieben. Mehrere derselben sind von bedeutendem Alter und uns durch Ausgaben des Assemani, Genebrardus und Ant. Contius bekannt. Wir erwähnen die berühmteren: Menol. ex versione Cardinalis Sirleti in Canisii lectt. antiquarum Tom. V.: Men. ex Menaeis Graecorum erutum et in linguam vern. versum a Maximo Margunio ed. Anton. Pinellus, Venet. 1529; Menologion Graecorum jussu Basilii Imperatoris graece olim editum — nunc primum gr. et lat. prodit studio et opera Annibalis Tit. S. Clementis, Urbini 1727. Noch werthvoller als diese glänzende Ausgabe des sogenannten Menologium Basilianum ist: *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγέλιων ἑορταστικῶν* sive Calendarium ecclesiae Constantinopolitanae primitus ex bibliotheca Romana Albanorum in lucem editum etc. cura Steph. Anton. Morcelli, 2 Vol. Rom. 1788. Die in diesem Werk mit gelehrter Genauigkeit edirte Handschrift soll nach der Ansicht des Herausgebers unter der Regierung des Constantinus Copronymus geschrieben seyn. S. Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. VI. S. 208. 9. XII. S. 300 und die Lexica von Suicer und du Fresne. Gaß.

Mensch (Menschenthum), Humanität. Die Darlegung des Begriffs „Mensch" würde alles Maß eines encyklopädischen Artikels überschreiten müssen, wenn nicht einestheils die ganze physiologische Seite desselben von einer theologischen Encyklopädie auszuschließen wäre und nicht anderntheils die Erörterung der psychologischen Seite in eine Mehrzahl von Artikeln vertheilt würde. Wir verweisen daher zur Ergänzung des vorliegenden auf die Artikel: Fleisch in biblischem Sinne, Geist des Menschen, Seele, Sünde, Auferstehung des Leibes, wie auf die in die christliche Ethik einschlagenden Aufsätze. Unsere Aufgabe kann es darnach nur noch seyn, den Begriff der Humanität (des Menschenthums) in seiner Beziehung zum Christenthum zu entwickeln.

Aber auch diesen Begriff können wir hier nicht in seiner allgemeinen, philosophischen oder ethnographischen Bedeutung, sondern nur in dem Sinne erörtern, in welchem er von den Aposteln der sog. Aufklärung verstanden und seitdem vielfach in entschiedenem Gegensatz dem Christenthum und seinen Ideen gegenübergestellt worden ist. Denn nur in dieser Stellung hat er eine Bedeutung für die Theologie gewonnen. Der Hauptprediger der Humanität im vorigen Jahrhundert war bekanntlich Herder. Er hat sich das Verdienst erworben, den Begriff zuerst einer geistvollen und gründlichen Analyse unterzogen zu haben, und obwohl er in demselben keineswegs einen Widerspruch gegen das Christenthum fand, so hat er doch zuerst das Stichwort verbreitet und zum Theil das Material geliefert, dessen sich die späteren Propheten der Humanität bedienten, um daraus eine Waffe gegen das Christenthum zu schmieden. In seinen Humanitätsbriefen und in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit faßt Herder den Begriff der Humanität unter drei verschiedene Gesichtspunkte, oder, was dasselbe ist, entwickelt ihn nach drei verschiedenen Seiten hin. Er hängt ihm zunächst unmittelbar

zusammen mit der Idee der sogenannten Perfectibilität des Menschengeschlechts, mit dem Begriffe des Fortschritts in der Geschichte der Menschheit. Nach dieser Seite hin faßt er unter Humanität alle menschlichen Thätigkeitsweisen, Kräfte, Fähigkeiten, Talente, welche die Entwickelung des Einzelnen wie des ganzen Geschlechts zu fördern, das menschliche Wesen im Innern und Aeußern auszubilden, die menschliche Gesellschaft (Familie, Volk, Staat) zu organisiren geeignet sind, also alle jene leiblichen und geistigen Anlagen, welche den Menschen vom Thiere unterscheiden und welche, zu Fertigkeiten ausgebildet, Ackerbau, Handwerk, Handel, Kunst und Wissenschaft, und damit Civilisation und Cultur hervorrufen. Natürlich indeß greift ihm der Begriff der Humanität auch in das ethische Gebiet hinüber, und nach dieser Seite hin fällt ihm die Humanität in Eins zusammen mit der Erfüllung derjenigen Pflichten, welche unmittelbar von der Natur dem Menschen auferlegt seyen, also aller Pflichten, welche aus der ehelichen Gemeinschaft, aus dem Verhältniß der Eltern und Kinder, der Freundschaft und Geselligkeit, unmittelbar entspringen. Zu diesen beiden Momenten tritt endlich noch ein drittes hinzu, das Herder als erbarmendes, thätiges Mitgefühl mit den Leiden des Nebenmenschen bezeichnet. Auch dieses Mitgefühl betrachtet er indeß als ein natürliches, ursprüngliches Element des menschlichen Wesens, das überall sich geltend machen wird, wo der Mensch seiner Natur folgt. Herders Absicht ist daher offenbar, durch jene drei Grundbestimmungen im Begriffe der Humanität das, was der Mensch von Natur ist und wozu er von Natur angelegt und angewiesen ist, sowohl von demjenigen zu unterscheiden, was er durch einseitige oder verkehrte Entwickelung seiner Anlagen, unter der Herrschaft einseitiger, falscher Principien des Rechts und der Sitte geworden ist, wie von demjenigen, was als seine höhere, ideale, über die Natur hinausragende Bestimmung anzusehen ist. Darum sucht er zu zeigen, daß zwar die Humanität trotz der Verschiedenartigkeit ihrer Erscheinungsformen doch wesentlich und an sich Eine und dieselbe sey; aber dieses gleiche Wesen sey an sich nur eine angeborne Anlage, die als solche sich entwickeln, verwirklichen müsse, und eben darum schreite nothwendig das Menschengeschlecht in der Humanität fort; aber ebenso nothwendig werde dieselbe in ihrer Entwickelung durch Zeit, Ort, Volkskarakter, Racenunterschiede 2c. auf's mannigfachste modificirt. Damit entstehen verschiedene Typen, Arten oder Formen der Humanität. Für jede derselben müsse es eine in ihrer Art beste Gestalt geben, und jedes Volk müsse für diejenige besondere Humanitätsform, in die es sich nach seinem Karakter unter den gegebenen Verhältnissen hineingelebt habe, nach der entsprechenden besten Gestalt streben und sie in dieser Gestalt zur Darstellung zu bringen suchen. Allein diese besten Gestalten seyen nicht von gleichem Werthe und gleicher Vollkommenheit; sie zeigen vielmehr größere oder geringere Mängel. Und schon die Erkenntniß dieser Mängel setze voraus, daß dem Menschen eine höchste vollkommenste Form, ein Ideal der Humanität vorgezeichnet seyn müsse. Dieses Ideal zu finden und ihm durch angemessene Ausbildung seiner besonderen Humanitätsform sich anzunähern, sey die Aufgabe jedes Volks. — Dieses Ideal fiel zwar Herdern im Wesentlichen mit der christlichen Idee des „Sohnes Gottes“ als des „Menschensohnes“ in Eins zusammen. Aber seine Nachfolger (und zum Theil später er selbst) zerrissen dieses Band und suchten von den Naturbestimmtheiten des menschlichen Wesens aus darzuthun, daß Christenthum und wahre Humanität unvereinbar seyen. Sehen wir zu, ob und wie weit sie Recht haben.

Das Christenthum, sagen sie, stellt seinen Stifter als das Ur- und Vorbild der Menschheit hin. Aber die Kirchenlehre macht diesen Stifter zum Mensch gewordenen Gotte; damit hört er auf, Mensch zu seyn, und kann also auch den Menschen, die nichts weiter als Menschen sind, nicht mehr zum Vorbilde dienen. Dieselbe Orthodoxie tilgt aus diesem ihrem Ideale alle Züge menschlicher Kraft und Kühnheit, alle edle Leidenschaft, alle Lust und Freudigkeit am irdischen Daseyn, das nun doch einmal das menschliche ist und in dessen Wesen es liegt, daß mit der Lebensfreude auch der Lebenstrieb und die lebendige Thätigkeit erlischt. Sie predigt eine weibische Moralität des Duldens

und Harrens, der Passivität und Unterwürfigkeit unter die Gewalt, möge diese auch das Recht noch so rücksichtslos mit Füßen treten, eine Moral der Liebe und Hingebung, der aber das Mark des Zornes und des thatkräftigen Widerstandes gegen Unrecht und Gewaltthat fehlt. Sie ist dagegen im Widerspruch mit ihrer eigenen Lehre sehr unduldsam, ungerecht, tyrannisch gegen Andersdenkende. Sie setzt den Glauben, die Gebundenheit des Geistes im Wollen und Thun, in Wort und Gedanken, über die freie Sittlichkeit, über die Selbstständigkeit der Ueberzeugung und der wissenschaftlichen Forschung. Darum ist sie ihrer Natur nach hierarchisch, despotisch, eine Gegnerin aller Freiheit; und während sie dienende Liebe, Duldung und Gehorsam, Sanftmuth und Nachgiebigkeit fordert, trachtet sie selbst nach der tief unsittlichen Herrschaft über die Gewissen, mit der sie sicher ist, auch die Herrschaft über die Leiber, über den Staat und die Welt zu gewinnen. Dies gilt nicht nur von der katholischen, sondern, wie sich vielfach gezeigt hat, auch von der protestantischen Orthodoxie. Das Ideal des orthodoxen Christenthums steht daher in augenfälligem Widerspruch mit den Grundelementen des menschlichen Wesens: mit seinen sinnlichen Trieben, die es unterdrücken statt veredeln will; mit seiner Freude am irdischen Daseyn, die es Sinnenlust und Eudämonismus schilt und an deren Stelle es jenes schmachtende Hoffen und Harren auf eine höhere himmlische Wonne, auf die sog. Seligkeit setzt, was offenbar noch weit eudämonistischer ist; mit seiner Lust an kräftiger, strebsamer Thätigkeit, die es, wenn nicht unterdrückt, doch gegen die altersschwache Resignation und gegen die angeblich höhere, in Wahrheit aber nur widernatürliche Lust des Duldens zurücksetzt; mit seinem angeborenen Rechtsgefühl, das ihn treibt, Unrecht und Gewaltthat überall energisch zu bekämpfen; mit seinen sittlichen Triebfedern, die auf das Wohl der Menschheit in dem gegenwärtigen irdischen Daseyn gerichtet sind, und nur durch die Freiheit der selbsteignen Entschließung und der selbstgewonnenen Ueberzeugung ihren Werth erhalten; mit seinem Wissenstriebe, der durch freie eigene Forschung die Wahrheit zu erringen strebt; endlich mit seinem Wahrheits- und Schönheitssinne, der auf dem angeborenen Vermögen der Vernunft beruht und mithin nichts als wahr, gut und schön gelten lassen kann, was der Vernunft und ihren Forderungen widerspricht. Kunst und Wissenschaft sind daher mit dem orthodoxen Christenthum unverträglich. Denn die Wissenschaft kann und darf nicht auf bloße Autorität hin annehmen, was Andere für wahr halten. Und wird die ganze sinnliche Seite unseres Daseyns in Bausch und Bogen verworfen, darf der Künstler auch da, wo es der Gegenstand fordert, nicht mehr die volle Schönheit der menschlichen Gestalt ohne Hülle, wie sie Gott geschaffen, zur Anschauung bringen, soll er überhaupt nicht mehr für die sinnliche Schönheit des Menschen und der Natur sich begeistern oder wird es ihm verwehrt, in die dunkle Tiefe des Lasters hinabzusteigen und die Sünde darzustellen nicht nur wie sie ist, häßlich und widerwärtig, sondern auch wie sie mit dem Schein der Anmuth und Liebenswürdigkeit, der Kraft und Freiheit sich zu schmücken weiß, — so ist es um Kunst und Poesie geschehen. Denn der Künstler ist der Verkörperung seiner Idee nur mächtig, soweit er Sinn und Begeisterung für die körperliche Schönheit und Verständiß des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele hat. Mit der Ertödtung der sinnlichen Seite unserer Natur erstirbt daher unvermeidlich auch die gestaltende, d. i. die künstlerische Kraft des Geistes. —

So hart diese Vorwürfe klingen, so sind sie doch zum Theil wohl begründet. Sie haben Recht theils gegen jenes pietistisch-quietistische Christenthum, das die Gefühle der Reue und Buße, der Entsagung, des Duldens und Harrens überspannt, und statt in männlich thätiger Glaubenskraft die Welt zu überwinden und zum Reiche Gottes umzugestalten, vor ihr flieht, um sich dem Selbstgenusse schwärmerischer Gefühle und Gedanken hinzugeben oder in ruhiger Beschaulichkeit der mühelos erworbenen Seligkeit des Himmels zu warten. Sie haben zum andern Theil Recht gegen das Christenthum der Buchstaben-Orthodoxie, die allerdings ihrer Natur nach stets darauf ausgegangen ist und ausgehen wird, nicht nur die Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen, sondern den Glauben

selbst in die Fesseln des Buchstabens zu schlagen. Damit ist allerdings alle Selbständigkeit der eigenen Ueberzeugung und Entschließung, alle Freiheit der Forschung und aller Fortschritt der Erkenntniß abgeschnitten: denn der Buchstabe tödtet das geistige Leben und das Leben des Geistes ist die Freiheit. Es sind aber, bewußt oder unbewußt, immer und überall hierarchische Gelüste, die den Buchstaben und die Satzung zur Herrschaft zu bringen suchen, wobei es sehr gleichgültig ist, ob die Herrschaft ein katholisches oder ein protestantisches Gewand trägt. Und es ist wahr, daß alle Hierarchie mit der Humanität, weil mit der Sittlichkeit streitet. Denn der Mensch soll nach eigenem Gewissen wollen und handeln; das ist nicht nur sein Recht, sondern auch seine Pflicht, und nur darum auch sein Recht. Sein Gewissen in seinem innersten Kerne — so lehrt die H. S. — ist die Stimme (Offenbarung) Gottes in ihm; und nicht Menschenwort und Menschenlehre — sey es auch das mächtige Wort eines Luther — sondern der h. Geist ist es, der seine Vernunft unter den Glauben beugt; Wort und Lehre sind nur die ersten einleitenden Mittel Seiner göttlichen Wirksamkeit. Und ebenso ist es nicht Menschenwille und Menschengewalt, sondern Gottes Rathschluß, der den Einzelnen in diese bestimmte Lage, unter diese besondern Verhältnisse versetzt, ihm diese Frage zur Entscheidung, diese Pflicht zur Erfüllung vorlegt, ihm und keinem Andern, weil es nur ihn und keinen Andern von dieser bestimmten Individualität und Eigenthümlichkeit gibt, weil nur er und kein Anderer gerade in dieser Lage, unter diesen Verhältnissen sich befindet. Die Hierarchie setzt daher an die Stelle der göttlichen Belehrung und Führung ihre eigene Klugheit und Herrschsucht; und indem sie den Menschen gewöhnt, in allen sittlichen und religiösen Fragen sich jeder Entscheidung zu enthalten, stumpft sie sein Gewissen und sein religiöses Gefühl ab, und zerstört damit nicht nur den Nerv der sittlichen Thatkraft, sondern auch, was schlimmer ist, jenen unmittelbaren Verkehr der Seele mit Gott, welcher der Lebensquell aller Frömmigkeit ist. —

Allein Pietismus und Buchstaben-Orthodoxie sind nicht das Christenthum, sondern nur Carricaturen der christlichen Wahrheit. Gegen das biblische, wahrhaft orthodoxe Christenthum sind alle jene Vorwürfe bloße Mißverständnisse. Das Christenthum gerade fordert höchst energische, männliche Tugendübung, und erkennt den Werth derselben so vollkommen an, daß keine weltliche Moral ihn höher stellen kann. Sein Begriff der Pflichterfüllung fällt in Eins zusammen mit dem Ideal des tugendhaften, gottgefälligen Menschen, welches nicht bloß im äußern Thun und Lassen, sondern im innersten, geheimsten Inhalte der Gedanken, der Gefühle und Wünsche sich erfüllt. Das christliche Ideal unterscheidet sich daher vom weltlichen, nicht durch Sanctionirung des Duldens und Nachgebens, nicht durch Herabsetzung der sittlichen Energie, sondern gerade durch höchste Erhöhung derselben, indem es nicht nur für die äußerliche Thätigkeit, sondern auch im innersten Seelenleben die gleiche Energie, die Austilgung jedes unheiligen Gedankens, jedes selbstischen Gelüstes, jedes unlautern Gefühls fordert. An dieses wahre höchste Ideal gehalten, erbleicht allerdings aller Glanz menschlicher Tugend und sinkt zum leeren Scheine herab. Von diesem Ideale aus verlangt daher das Christenthum mit Recht das Anerkenntniß, daß Keiner aus eigener Kraft dem Gesetze wahrhaft zu genügen vermöge. Darin aber liegt unmittelbar das Anerkenntniß des christlichen Dogma's von der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit, von der Nothwendigkeit der helfenden Gnade Gottes, und damit vom Glauben und der Wiedergeburt. Jenes Ideal erblickt das Christenthum in seinem Stifter verwirklicht, und daß Er ihm vollkommen entsprochen, hat noch Keiner zu leugnen gewagt. Aber Christus, obwohl Gott und Mensch in Einer Person, tritt damit nicht wie ein Wesen anderer Gattung den Menschen gegenüber; vielmehr Jeder, der durch den Glauben an Ihn der helfenden Gnade Gottes theilhaftig wird, ist nicht mehr bloß auf die eigene menschliche Kraft angewiesen, sondern wirkt durch dieselbe göttliche Kraft, die in Christo wirkte. Darum gibt es keine Sittenlehre der Welt, der es mehr widerspräche, statt der Kraft des Geistes, des Glaubens und der Liebe Autos da Fé, Dragonaden und

Polizei, oder auch nur weltliche Nachtheile und Vortheile zur Bekehrung der Sünder anzuwenden; es gibt keine Sittenlehre, die entschiedener dagegen protestirte, im Namen des allgemeinen Seelenheils unter dem Deckmantel frommer Phrasen das Recht zu beugen und Gewalt sich anzumaßen, sey es im Interesse der Kirche oder des Staats, sey es wider Gläubige oder Ungläubige. Es gibt daher auch keine Sittenlehre der Welt, die mehr zu männlichem, energischem Widerstande gegen Unrecht und Gewalt aufriefe. Aber es fragt sich, welches der kräftigste, männlichste Widerstand sey. Unrecht mit Unrecht, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, liegt freilich dem sog. natürlichen Rechtsgefühle, dem Zorne der erlittenen Beleidigung, dem gemeinen Verstande, dessen Ausdruck die Mathematik und dessen Motto das mathematische „Gleiches mit Gleichem“ ist, am nächsten. Allein es ist ja sonnenklar, daß dadurch die Gewalt selbst nicht ausgetilgt, sondern in Wahrheit nur Gewalt an die Stelle der Gewalt, Unrecht gegen Unrecht gesetzt wird. Das Christenthum verwirft daher die Wiedervergeltungstheorie. Aber es ist weit entfernt, statt ihrer eine weibische Passivität zu lehren. „Liebet eure Feinde, thut wohl denen, die euch hassen“ ꝛc. — in diesem Grundgesetze der christlichen Moral ist die energischeste Aktivität, die mächtigste, wirksamste Widerstandskraft gegen Unrecht und Gewalt in den Kampf gestellt. Denn durch sie wird das Böse nicht nur verhindert, wo es ohne Unrecht und Sünde geschehen kann, sondern auch an seine Stelle das Gute gesetzt. Sie ist die allein positive und darum unwiderstehliche Macht, allein fähig, den politischen und kirchlichen Despotismus, den Haß der streitenden Confessionen, die Wuth der Parteien zu überwinden, weil sie den Feind nicht niederwirft, sondern in einen Freund verwandelt. Wo ihre Waffen keine Wirkung mehr äußern, da ist es ein Zeichen, daß der Staat faul, die Nation verdorben, die Kirche verwüstet ist; da ist der Despotismus eine Nothwendigkeit geworden, und wird durch Empörung und Revolution nicht gestürzt, sondern nur in der Form geändert. —

So wenig demnach das Christenthum einen weibischen Quietismus begünstigt und männliche Thatkraft verwirft, so wenig fordert es eine selbstquälerische Askese und verdammt die natürliche Freude am irdischen Daseyn. Es verlangt vielmehr nur, daß der Mensch nicht bloß glücklich, sondern auch selig werde, und daß er daher vor Allem nach dem Reiche Gottes trachte: nur dann wird ihm alles Andre, alle wahren Güter dieser wie jener Welt von selbst zufallen. Indem es dieses Zufallen als bloße Folge, jenes Trachten als Grund und Bedingung derselben hinstellt, gibt es dem irdischen Wohl, ohne es zu verkümmern, das allein haltbare Fundament an der Tugend und Pflichterfüllung im christlichen Sinne und damit an dem Glauben, an der rückhaltlosen Ergebung in Gottes Willen. Nicht in finstrer Askese, in willkührlicher Entsagung alles sinnlichen Genusses und widernatürlicher Ertödtung des Leibes besteht hier der Unterschied der christlichen und weltlichen (natürlichen) Moral, sondern in der Freudigkeit des Leidens und der Entbehrung, in der Erkenntniß, daß in Schmerz und Trübsal, in der Armuth und Niedrigkeit, in der Entbehrung und Versagung eine läuternde, erhebende, verklärende Kraft ruht, von der alle weltliche Herrlichkeit, Pracht und Glanz, Genuß und Wohlbehagen keine Spur in sich zeigt. Nur darum, nicht aus gotteslästerlicher Weltverachtung oder in undankbarer Verschmähung der Freuden, die Gott in unser irdisches Daseyn geflochten, schlägt das Christenthum das Dulden und Leiden so hoch an. —

Aehnlich verhält es sich mit seiner Stellung zur Natur. Das Christenthum entgeistet und entgöttert keineswegs den herrlichen Tempelbau, den Gottes Güte zur Wohnstätte uns angewiesen. Es erkennt vielmehr ausdrücklich an, daß Gott auch mittelst und in der Schöpfung „seine Macht und seine Gottheit“ offenbare (Röm. 1, 20.), daß also die Welt Ausdruck göttlicher Ideen, göttlicher Güte und Weisheit voll sey. Aber es macht einen Unterschied zwischen der Welt, wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen, und der Welt, wie sie durch die Sünde der Menschen entstellt, zum Ausdruck der allgemeinen Sündhaftigkeit, zum Echo der sündigen Gedanken und Gelüste, und damit zur Verlockung und Versuchung für den Menschen geworden ist. Nur der Welt, wie

sie den sündigen Gedanken und Gelüsten der Menschen erscheint, dieser Welt des Abfalls und Verderbens, stellt das Christenthum das Reich Gottes gegenüber, und fordert, diesem nachzutrachten und jener abzusagen, keineswegs aber ihr bloß den Rücken zu kehren, sondern sie zu überwinden, d. h. sie zur Vorhalle des Reiches Gottes umzuwandeln.

Es ist dies derselbe Unterschied wie zwischen der Weisheit der Welt und der Weisheit der Kinder Gottes, — zwischen der Vernunft und dem Glauben. Wie die Welt, so ist auch der menschliche Geist nach dem Christenthume eine Offenbarung Gottes, sein Leib zum Tempel Gottes bestimmt. Aber zunächst kennt das Christenthum kein besonderes Vermögen der Vernunft. Die Vernunft, das Vermögen der Ideen, fällt ihm vielmehr in Eins zusammen mit dem Gewissen, sofern in ihm, wie Paulus (Röm. 1, 21.) ausdrücklich sagt, Gott von jeher allen Menschen zu allen Zeiten sich offenbart hat, sofern also im Gewissen unmittelbar das göttliche Licht den Geist erleuchtet, daß er in Gott die Fülle der Ideen, alle Wahrheit, Güte und Schönheit erkenne. Darum ist dem Christenthum die Vernunft allerdings kein autonomisches Vermögen, das den Inhalt seiner Erkenntniß, das Gesetz seiner Thätigkeit nur durch und in sich selbst hätte; vielmehr empfängt die Vernunft ihren Inhalt nur durch die Offenbarung Gottes in ihr und in der Welt: nur dadurch kommt dem Geiste zum Bewußtseyn, was vernünftig ist. Allein mag auch die Philosophie mit Recht behaupten, daß die Vernunft als an sich leere, inhaltslose Form keine Vernunft wäre, daß also ihr Inhalt ursprünglich ihr immanent seyn müsse (was das Christenthum nicht leugnet, sofern es den menschlichen Geist als Ausfluß des göttlichen anerkennt), — das wird jede gesunde Philosophie zugeben müssen, daß dieser ursprüngliche Inhalt dem Menschen nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittelung des von ihm selbst unterschiedenen objektiven Seyns, Gottes und der Welt, zum Bewußtseyn kommt. Dann aber hat das Christenthum auch Recht, wenn es behauptet, daß der Mensch nicht durch sich selbst, sondern nur durch göttliche Offenbarung zur Erkenntniß der Wahrheit und damit des Guten und Schönen (des Vernünftigen) gelange. Und jene Forderung, die Vernunft unter den Glauben gefangen zu geben, will daher keineswegs der Vernunft Zwang angethan wissen, noch behauptet sie, daß Glauben und Vernunft an sich einander widersprechen, sondern verlangt nur, daß die Vernunft als Folge ihrer eigenen Erleuchtung dem hochmüthigen Wahne des autonomischen Selbstwissens und Selbstbefehlens entsage, und der in der Welt, im Gewissen und in der Geschichte (in Christo) sich äußernden Offenbarung Gottes folge. Diese Hingebung an die göttliche Offenbarung, dies Anerkenntniß, daß wir nichts durch uns selbst sind, wissen und wirken können, ist eben der Glaube, dem die Fülle der Erkenntniß verheißen ist und in Christo zu Theil wird. Dabei setzt das Christenthum stillschweigend voraus, daß die Offenbarung Gottes in der Welt und im Gewissen der Offenbarung in Christo nicht widerspreche und widersprechen könne, daß vielmehr beide sich gegenseitig ergänzen und die eine an der andern ihr Correlat und Correctiv habe. Es ist wiederum nur die Buchstaben-Orthodoxie, die da leugnet, daß das Bibelwort, wie es zur wahren Natur und Menschenkenntniß führt, so seinerseits erst mit Hülfe der Natur- und Menschenerkenntniß sein rechtes lebendiges Verständniß gewinne, und die gegen die Verheißung des Herrn: „der h. Geist wird euch in alle Wahrheit führen", fortwährend thatsächlich protestirt. —

Sonach aber ist das Christenthum keineswegs ein Feind der freien Forschung, der Wissenschaft und Philosophie. Es weiset sie vielmehr nur dahin, wo allein die Wahrheit zu finden ist und die Freiheit der Forschung sich bewähren kann. Denn der findet die Wahrheit nicht, der sie in selbstgemachten Ideen, Principien und Gesetzen sucht; und der ist kein wahrhaft Freier, den die Wahrheit, die er sucht, nicht zuvor frei gemacht hat, der noch in Selbstsucht, Hochmuth, Vorurtheilen befangen ist, und wäre es auch nur das Vernunftvorurtheil von der absoluten Selbstthätigkeit der Vernunft. Das Christenthum ist überhaupt in keiner Beziehung, in keinem Gebiete ein Feind der Frei-

heit. Das Christenthum ist vielmehr der höchste edelste Liberalismus. Indem es zuerst die Gleichheit aller Menschen vor Gott und damit zwar nicht die Gleichheit aller besonderen und individuellen, wohl aber aller allgemein menschlichen Rechte und Pflichten verkündet hat, ist die wahre Freiheit erst von ihm in die Welt eingeführt worden. Denn die Freiheit ist nichts als ein Monopol und damit Unterdrückung und Tyrannei, wenn sie (wie bei den Griechen, Römern ꝛc.) nicht allgemeine Freiheit Aller ist; und sie ist nichts als ein abstrakter Begriff und eine leere Formel, wenn sie nicht in ihrem Inhalte die Garantie bestimmter Rechte hat. Aber das Christenthum unterscheidet zwischen Freiheit und Freiheit, wie es zwischen Recht und Recht unterscheidet. Nur das ist ihm ein wahres unantastbares Recht, das an sich und ursprünglich eine Pflicht ist. Und darum verwirft es mit aller Entschiedenheit jene revolutionäre Freiheit, die in Wahrheit nur die Willkühr der Selbstsucht und die Lust der Zügellosigkeit ist, welche nur Rechte in Anspruch nimmt, nicht aber die ihnen zu Grunde liegenden Pflichten und das über ihr stehende, alle Freiheit erst begründende Gesetz anerkennt. —

Was endlich das Verhältniß des Christenthums zur Kunst betrifft, so verbietet das Evangelium keineswegs, Kirche und Haus und alle Gebiete des äußern Daseyns, ja das innerste Leben des Geistes selbst den Forderungen der Schönheit gemäß zu gestalten. Es hat nichts dagegen, daß der Mensch nach allen Seiten hin, wie er ist und wie er seyn sollte, zum Gegenstand künstlerischer Darstellung gemacht werde. Es fordert vielmehr selbst die Schönheit der Form, sofern sie die klarste, ausdrucksvollste, eindringlichste Darstellung der Wahrheit ist. Aber es hat allerdings seine eigene Aesthetik, weil sein eigenes Ideal. Das ästhetisch Erhabene ist ihm nur der Ausdruck der Freiheit und Hoheit des Geistes über alles Leibliche, Natürliche, Weltliche, über alle sinnliche Erscheinung, in der er sich nur kundgibt; das ästhetisch Anmuthige nur der Ausdruck der liebevollen Hingebung des Geistes an die Natur, nicht um in ihr sich zu befriedigen und mit ihr zu sympathisiren, sondern um sie zu sich zu erheben und in sich zu verklären; die wahre Schönheit nur die Einheit dieser Erhabenheit und Anmuth. Darum verwirft es entschieden alle bloß formelle Schönheit, d. h. alle sinnliche Schönheit, der nicht das gleiche Maaß der geistigen Schönheit entspricht. Denn eine solche Schönheit sinkt zum bloßen Sinnenreiz herab, und die Kunst, die ihr fröhnt, erniedrigt sich selbst zur Magd der fleischlichen Gelüste, und statt den Geist zu läutern und zu befreien, vergoldet sie nur seine Ketten und übertüncht den Schmutz der Sünde. —

In Wahrheit, dürfen wir sonach zum Schluß behaupten, ist das Christenthum der Ausdruck ächter, höchster Humanität, die christliche Idee das wahre Ideal. Aber nur wer das Christenthum in seiner höchsten Bedeutung als Weltreligion im wahren Sinne des Worts zu fassen vermag, d. h. wer in ihm nicht ein fertiges exclusives System von Dogmen, sondern den lebendigen Entwickelungskeim der Weltgeschichte, das Ideal und die höchste Bestimmung der Menschheit erkennt, in welcher alle Triebe und Bedürfnisse, alle Fähigkeiten und Kräfte der menschlichen Natur ihre wahre Erfüllung wie ihr rechtes Maß finden, — nur der ist im Stande, diese große Wahrheit zu erkennen. Vgl. K. B. Hundeshagen: Ueber die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat. Eine akadem. Festrede. Berlin, 1853.

Ulrici.

Menschwerdung des Logos, s. Gottmensch.

Menses papales, päbstliche Monate, nennt man das Recht des Pabstes, gewisse in bestimmten Monaten zur Erledigung kommende Beneficien zu besetzen. Die römischen Canzleiregeln in ihrer neuern Gestalt enthalten unter nro. IX. darüber Folgendes: „Cupiens Sanctissimus Dominus Noster pauperibus clericis et aliis benemeritis personis providere omnia beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, saecularia et quorumvis ordinum regularia qualitercumque qualificata, et ubicumque existentia in singulis *Januarii*, *Februarii*, *Aprilis*, *Maii*, *Julii*, *Augusti*, *Octobris* et *Novembris* mensibus, usque ad suae voluntatis beneplacitum extra romanam curiam, alias, quam per resignationem

quocumque modo vacatura, ad collationem, provisionem, praesentationem, electionem, et quamvis aliam dispositionem quorumcunque collatorum et collatricium saecularium, et quorumvis ordinum regularium (non autem S. R. E. cardinalium, aut aliorum sub concordatis inter sedem apostolicam et quoscumque alios initis, et per eos qui illa acceptare et observare debuerant acceptatis, quae laedere non intendit, comprehensorum) quomodolibet pertinentia dispositioni suae generaliter reservavit." Daran schließen sich dann noch viele declarirende und Ausnahmen begründende Bestimmungen, auf welche wenigstens zum Theil weiterhin eingegangen werden muß, da sie ein allgemeineres Interesse haben; insbesondere ist aber sofort hervorzuheben, daß mit dem Ausdrucke päbstliche Monate gemeinhin die Terminologie ungleiche Monate, Wechsel der Monate, *alternativa mensium* identisch gebraucht wird, obgleich beide Bezeichnungen sich keineswegs decken. Es ist vielmehr nur eine bestimmte, auch in den Canzleiregeln speziell ausgezeichnete Ausnahme von der obigen Regel darin enthalten, daß nämlich zu Gunsten der Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, welche persönlich Residenz in ihren Sprengeln beobachten, die acht päbstlichen Monate auf sechs reducirt sind, und zwar so, daß der Pabst sich die sechs ungleichen Monate reservirt hat (Januar, März, Mai, Juli, September, November), während die sechs gleichen (Februar, April u. s. w.) den Bischöfen u. s. w. überlassen sind.

Der Ursprung der päbstlichen Monate beruht auf folgenden Thatsachen. Seit dem 12. Jahrh. begannen die Päbste aus Rücksicht auf das besondere Bedürfniß, einzelnen Kirchen arme und würdige Kleriker zu vacanten Beneficien mittelst Ersuchungsschreiben (preces) zu empfehlen und, wenn dies nicht fruchtete, durch ein förmliches befehlendes Rescript die Besetzung der Stelle mit der bezeichneten Person aufzutragen (*mandatum de providendo*). Im Decret Gratians von 1151 finden sich derartige Mandate nicht, da sie um diese Zeit erst entstanden sind. Ein Beispiel aus der Zeit Innocenz II. (1130—1143) erwähnt Petrus Abt von Clugny epistol. lib. II. ep. 33—35. (citirt von Gonzalez Tellez zum cap. 37 X. de rescriptis I. 3. nro. 4.), ein anderes von Hadrian IV. (1154—1159) epist. 13. (*Würdtwein*, subsidia diplomatica Tom. IV. (Heidelberg. 1774) pag. IX. *Mansi* collectio Conciliorum T. XXI. Fol. 805). Aus der Zeit Alexander's III. (seit 1159) sind bereits dergleichen Mandate in den Decretalen-Sammlungen (c. 7. X. de rescriptis I. 3.). Die Praxis war aber diese, daß, wenn das Mandat nicht befolgt wurde, literae monitoriae, praeceptoriae und executoriae nach einander erlassen wurden und dann die Exsekution erforderlichen Falls selbst folgte (vergl. c. 4. X. de concess. praebendae. III. 8. Innocent. III. a. 1198. c. 30. X. de rescriptis. I. 3. c. 34. X. de praebendis et dignitatibus. III. 5. Honorius III. c. 37. X. de rescriptis. I. 3. Gregor. IX. verb. Gonzalez Tellez a. a. O. nro. 5.). Da solche Mandate zunächst ordentlicher Weise zu Gunsten dürftiger Bittsteller ertheilt wurden, wie dies ausdrücklich im cap. Cum secundum Apostolum (qui altario servit vivere debeat de altari) 16 X. de praebendis III. 5. von Innocenz III. a. 1198 bemerkt wird, so nannte man solche Verleihungen, mit Bezugnahme auf diese Stelle „per formam communem oder in forma pauperum (s. c. 27. X. de rescriptis. I. 3. Innocenz III. a. 1214). Die Ertheilung der mandata de providendo bezog sich übrigens bald nicht nur auf wirklich erledigte, sondern auch auf erst künftig zur Erledigung kommende Beneficien (c. 19. X. de rescriptis I. 3.: „si qua [praebenda] tunc in eorum vacaret ecclesia vel proxima vacaturam...). Hierin lag eigentlich die Uebertretung der Vorschrift des Laterанconcils von 1179, nach welcher die Verleihung einer Exspectanz (s. d. Art. Bd. IV. S. 292) verboten war (c. 2. X. de concess. praeb. non vacantis III. 8., wiederholt von Innocenz III., Honorius III., Bonifaz VIII. u. c. 13. 16. X. eod. c. 2. eod. in VI. [III. 7]). Man rechtfertigte dies Verfahren aber damit, daß die Verleihung sich nicht auf eine bestimmte Stelle beziehe. Gegen das Uebermaß der nunmehr folgenden päbstlichen Verfügungen suchten sich einzelne Kirchen durch päbstliche Indulte zu sichern (Beispiele bei Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts §. 148. Anm. 3.), die Klagen gegen

den Mißbrauch selbst (vergl. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II. lib. I. cap. XLIII. XLIV.) blieben aber im Ganzen unerledigt, bis Martin V. auf dem Concil zu Costnitz 1418 den Schluß bestätigte: „Ultra reservationes juris duae partes sint in dispositione Papae, et tertia pars remaneat in dispositione Ordinariorum. Ita, quod duo prima cedant Papae et tertium Ordinario, ita, quod per quamcumque aliam reservationem aut praerogativas non minuatur“ (*van der Hardt*, Concilium Constantiense Tom. I. pag. 1022 sqq.). In Frankreich erhielt dies 1425 die Deutung, daß dem Pabste acht, den Bischöfen aber vier Monate zustehen sollten (*Thomassin* cit. cap. XLIV. am Ende). Definitiv war die Angelegenheit noch nicht geregelt (*Thomassin* cit. cap. XLIV. nro. VII. a. E. ist sogar der Meinung, daß die vorhin mitgetheilte Bestimmung gar nicht ein anerkanntes Decret war, sondern nur Vorschläge, welche nicht acceptirt worden). Sie wurde auf dem Concil zu Basel in neue Berathung gezogen. Sessio XII. a. 1433, sessio XXIII. a. 1436 hoben die päbstlichen Reservationen auf, soweit sie nicht im Corpus juris (mit Ausschluß der Extravaganten) enthalten seyen und sessio XXXI. a. 1438 decret. II. schaffte für die Zukunft die Ertheilung der Exspectanzen und Ernennungen (gratiae expectativae aut nominationes) ab. „Cessentque de cetero jam facte, et tam ipse quam eciam fiende, si que fiant, nulle sint ipso facto; exceptis illis graciis et nominacionibus, super quibus processus jam sunt expediti, quas ex certis racionabilibus causis, *in octo mensibus*, quibus hactenus cursum consueverunt habere, tolerandas duximus, donec aliter fuerit ordinatum.“ (Diese Stelle findet sich bei *Mansi* coll. Concil. XXIX. pag. 159, auch nebst den anderen in Bezug genommenen Decreten bei *Koch*, sanctio pragmatica Germanorum illustrata (Argentorati 1789. 4.) pag. 113. 150. 154. 156 unten. 157). Durch das Wiener Concordat von 1448 wurde die anderweitige Ordnung getroffen und den Basler Decreten zum Vortheil der Curie vielfach derogirt. In Bezug auf die Theilung der Monate ward nun beliebt, daß in den sechs gleichen Monaten (Februar, April u. s. w.) eine freie Verleihung durch die Berechtigten, in den sechs ungleichen Monaten (Januar, März u. s. w.) aber die Disposition durch den Pabst erfolgen solle (Koch a. a. O. S. 206. 207. 223 folg. 240 folg.). Der Text des Concordats selbst gibt aber noch einige nähere Bestimmungen, deren Auslegung nicht unbestritten ist. Es heißt nämlich: „De ceteris dignitatibus et beneficiis quibuscunque, secularibus et regularibus vacaturis, ultra reservationes jam dictas, majoribus dignitatibus post pontificales in cathedralibus et principalibus in collegiatis exceptis, de quibus jure ordinario provideatur per illos inferiores, ad quos alias pertinet; idem sanctissimus dominus... non impediet, quo minus de illis, cum vacabunt de mensibus Februarii.... libere disponatur per illos, ad quos collatio, provisio, presentatio, electio aut alia quaevis dispositio pertinebit...“ Der Sinn dieser Worte scheint unzweideutig zu seyn, daß die übrigen Dignitäten und Beneficien (gegenüber den Bisthümern und Klöstern) im Februar u. s. w. von den Berechtigten besetzt werden, die höhern auf die Bischöfe folgenden Dignitäten in den Domstiftern und die ersten Stellen in den Collegiatkirchen, also die Propsteien, Decanate, Scholastereien, Cantorate u. s. w. von den Niedrigeren, d. h. den Capiteln vergeben, also von der alternativa mensium ausgenommen werden sollen. Gleich Anfangs hat sich aber eine andere Interpretation dagegen geltend gemacht, nach welcher diese Capitelstellen von der alternativa ausgenommen und den Päbsten reservirt seyn sollten. Die, welche so deuten, schließen die Worte: majoribus bis exceptis: in Parenthese und beziehen den Satz: de quibus jure ordinario *providetur* (so lesen sie statt provideatur; ja sie scheinen selbst den Text durch Fortlassung der Worte: de quibus: für sich corrumpirt zu haben, s. *Hedderich*, elementa juris canonici. Pars IV. (Bonn 1792) pag. 165) auf das Vorhergehende. Die erste dieser Auslegungen wird übrigens schon durch das von Martin V. auf dem Costnitzer Concil gemachte Zugeständniß, welches der Curie noch vortheilhafter ist, als das Wiener Concordat, unterstützt. In jenem findet sich wörtlich der obige Passus bis pertinet, mit dem Zusatze „nec computentur in turno seu in vice eorum“ (vgl. Koch a. a.

O.). Da die zweite Auslegung aber schon von Aeneas Sylvius (Pius II.) geltend gemacht wurde, suchten sich einzelne Stifter bald durch besondere Concessionen die Wahl der Dignitäten zusichern zu lassen. So Speyer für den Decan, Scholasticus und Propst im J. 1477 und 1481 (*Würdtwein*, subsidia diplomatica IX, 213. 208. *Koch*, cit. p. 287. 290 sqq.), Mainz für den Propst 1562 (*Koch* cit. p. 297) u. a.

Von der alternativa mensium werden außerdem ausgenommen Vacanzen, welche durch einfachen Verzicht oder durch Tausch eines Beneficiums entstehen (*Schloer*, de reservatione beneficiorum et dignitatum ex qualitate vacationis per resignationem Francof. ad M. 1777. 4. *Koch*, cit. pag. 226 not. 55); ferner Beneficien, welche einem Laienpatronate unterliegen (*Koch*, cit. verb. *Ferraris*, bibliotheca canonica sub v. beneficium art. XI, nro 18—20.); desgleichen ständige Vicarien einer Pfarrkirche, welche einer Dignität u. s. w. unirt sind (*Ferraris*, cit. nro 23. Koch, a. a. O.) und überhaupt Curat-Beneficien oder Pfarrkirchen (*Hedderich*, diss. de parochiis in Germania praecique in ducatibus Juliae et Montium alternativae mensium concordatorum haud subjectis, in der Collectio dissertationum ex jure eccl. Germ. Tom I. (Bonn 1780, 4.) Nr. X, S. 241 ff. *Koch*, cit. p. 228. not. 64).

Von der Beschränkung durch die päbstlichen Monate haben sich aber auch manche Diöcesen ganz frei zu machen gewußt, wie Bamberg und Würzburg (*Probst*, turnarii ecclesiarum Germaniae, in (*Ullheimer*): ad concordata nationis germ. integra documentorum fasc. IV. (Frcf. et Lipsiae 1777) pag. 360 sq. 376 sq.). Den drei geistlichen Kurfürsten hatte der Pabst, um sie für sich zu stimmen, besondere Indulte verliehen, nach welchen die Verleihung der Benefizien in den päbstlichen Monaten ihnen zustehen sollten. Hedderich in der Collectio cit. p. 221 bezieht sich deshalb auf die von Nikolaus V. an den Erzbischof Jakob von Trier erlassene Bulle und spricht die Ueberzeugung aus, daß auch an die beiden anderen Erzbischöfe gleiche Bullen ergangen seyen. Dies scheint auch vollkommen richtig zu seyn. Das Indult wurde jedem Erzbischofe von dem jedesmaligen Pabste auf Lebenszeit ertheilt. Es erhellt dies aus einem Breve Pius V. an den Erzbischof Daniel von Mainz vom 2. Mai 1566 (bei *Gudenus*, codex diplomat. Tom IV. nro CCCXXIV. pag. 717). „Quod rogasti, ut indultum, quod tibi a praedecessore nostro Pio IV. concessum fuerat super beneficiis, quae vacare contigisset in mensibus sedi Apostolicae reservatis, tibi confirmare velimus, de eo cum Venerab. fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus consultabimus, ut moris est, et tibi postea de eorum consilio respondebimus;" desgleichen aus späteren Klagen über Beschränkungen (m. s. insbesondere vom Jahr 1673 (*Hedderich*, elementa juris canonici Pars IV, pag. 171 sq.) 1769 (Le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staaten- und Kirchengeschichte. Theil VIII. S. 4) u. a.

Was den Gebrauch der päbstlichen Monate selbst betrifft, so bestimmt das Wiener Concordat, es müsse die Provision des apostolischen Stuhles erfolgen: „infra tres menses a die note vacationis in loco beneficii", widrigenfalls der sonst Berechtigte über die Stelle zu disponiren befugt seyn soll. Diese Worte: infra tres u. s. w. werden aber abweichend ausgelegt. Gregor XIII. hat unterm 1. Novbr. 1576 interpretirt: „wenn nicht binnen drei Monaten vom Tage der am Sitze des Beneficiums bekannt gewordenen Vacanz die Provision erfolgte" und die Deutung verworfen, „daß die Provision an dem Orte des Beneficiums bekannt geworden", zugleich aber verordnet, daß der Providirte dem sonst Berechtigten die Provision binnen drei Monaten mitzutheilen oder am Orte des Beneficiums bekannt zu machen habe. In Deutschland hat man sich indessen gegen die päbstliche Interpretation erklärt, da es sich hier um einen Vertrag handle, welcher nicht von einem der Contrahenten einseitig ausgelegt werden dürfe (vergl. Ferraris, a. a. O. Nr. 15, 16. Koch, a. a. O. S. 229 not. 65.). Uebrigens dürfen die Berechtigten in ihren Monaten durch päbstliche Exspectanzen um so weniger gehindert werden, als das Tridentinische Concil sess. XXIV. cap. 19 de reform. alle gratiae exspectativae aufgehoben hat.

Nicht unbestritten ist auch, ob im Falle päbstlicher Sedisvacanz den Bischöfen oder nach anderer Meinung den Capiteln die Provision in den päpstlichen Monaten zustehe. Ueber die Gründe für und wider s. m. Ferraris a. a. O. Nr. 24, 25. Koch a. a. O. S. 229 not. 68.

Das Recht der päbstlichen Monate besteht auch jetzt noch, hat indessen in der neuesten Zeit einige Modificationen in Folge besonderer Vereinbarungen erlitten. In Bayern bestimmt das Concordat von 1817 Art. X, „Regia Majestas ad canonicatus in sex mensibus apostolicis sive papalibus nominabit.“ Für Preußen setzt die Bulle de salute animarum von 1821 fest: „Futuro autem tempore .... canonicatus in mensibus Januarii, Martii, Maii, Julii, Septembris ac Novembris .... vacantes conferentur, quemadmodum hactenus in capitulo Wratislaviensi hactenus factum est.“ In Breslau hatte der König als souveräner Herzog von Schlesien bisher zu den in den ungleichen Monaten erledigten Kanonikaten das Nominationsrecht geübt, in der Weise, daß über den von ihm Nominirten der Bischof ein Zeugniß kanonischer Tüchtigkeit auszustellen hatte, worauf die päbstliche Provisionsurkunde erlassen wurde (vergl. Laspeyre's Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens. (Halle 1840) Bd. I, S. 339, 369, 370). Hiernach wird jetzt also in allen preußischen Bisthümern verfahren. Durch die Aufhebung des staatlichen Provisionsrechtes in der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848 Art. 15 (31. Januar 1850 Art. 18) ist hierin nichts geändert, da dieses in der Bulle anerkannte Recht „auf einem besondern Rechtstitel beruht.“ In mehreren anderen Ländern sind die päbstlichen Monate zugleich mit den übrigen Reservaten der Curie fortgefallen, wie in Hannover, den zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Territorien u. s. w. Man vgl. übrigens noch den Art. Päbstliche Reservate. **H. F. Jacobson.**

Mensurius, s. Donatisten.

Mephiboseth ist ein in der Familie Saul's zweimal vorkommender Eigenname, über dessen etymologischen Sinn und Bedeutung die Ansichten verschieden sind. Statt der Form מְפִיבֹשֶׁת, welche keine genügende Deutung zuläßt (LXX: *Μεμφιβοσθέ*), findet sich in den Genealogieen 1 Chron. 8, 34. u. 9, 40. die Form מְרִיב־בַּעַל oder מְרִיבַעַל = „Baalskämpfer,“ und da drängt sich denn die Vermuthung auf (Thenius, Bertheau), dieses möchte wohl die ursprüngliche Form des Namens gewesen seyn, welche erst später, als man an dem heidnischen Götzennamen für einen israelitischen Königssohn Anstoß nahm, vertauscht worden sey mit der weniger anstößigen, weil theils allgemeinern, theils verwerfenden Sinnes: מְרִיבֹשֶׁת, wie man statt מפיבשת wird lesen müssen; daß בֹּשֶׁת = „Schande“ ein schimpflicher Spottname Baal's und anderer Götzen war, sieht man aus Hos. 9, 10. Jer. 3, 24; 11, 13., dann vgl. man noch אֶשְׁבַּעַל 1 Chron. 8, 33. für אִישׁ־בֹּשֶׁת 2 Sam. 2, 8 ff. und Jerubbaal Richt. 6, 32. mit יְרֻבֶּשֶׁת 2 Sam. 11, 21. Mag es immerhin auffallen, daß Saul's Sohn und Enkel nach heidnischen Göttern genannt worden wären, die andern, bisher versuchten Deutungen des Namens genügen noch weniger, z. B. wenn Ewald, Gesch. Isr. II, S. 383 Not. (1. Ausgabe) vermuthet, בשת möchte ursprünglich den guten Sinn = Ehrfurcht, numen tremendum gehabt haben, vgl. פַּחַד Genes. 31, 53. oder wenn Cassel (Realenc. Bd. VII, S. 83 f. not.) meint, mit בֹּשֶׁת sey angespielt auf die Schande, in der Saul's Haus unterging, wobei aber die Zusammensetzung mit מְרִי oder מְפִי völlig unerklärt bleibt.

Wie bemerkt, zweimal kommt ein Mephiboseth vor, nämlich 1) ein Sohn Saul's von der Rizpa, welcher mit sechs andern Nachkommen jenes unglücklichen Königes zur Sühne einer von demselben begangenen Blutschuld von David den Gibeoniten ausgeliefert und von diesen gehängt wurde, s. 2 Sam. 21, 8 ff. vgl. oben Bd. V, S. 145. — 2) Bekannter ist Mephiboseth, Sohn Jonathan's, Enkel des Saul. Dieser war lahm an beiden Füßen, weil ihn, als er 5 Jahre alt war, seine Amme bei der Schreckensnachricht von Saul's und Jonathan's Tod in hastiger Flucht hatte fallen lassen, 2 Sam. 4, 4. Er lebte nun eine Zeitlang verborgen in Lodebar bei einem gewissen Machir und wurde dann, als David, nachdem er in Jerusalem festen Sitz genommen,

Nachfrage hielt nach allfällig noch lebenden Nachkommen Saul's, und von Ziba, einem alten Diener Saul's, seinen Aufenthalt erfuhr, von David mit den Gütern Saul's beschenkt und zum königlichen Tischgenossen erhoben, 2 Sam. 9. Bei dem Aufstand Absaloms wurde Mephiboseth von Ziba, der David mit einem Geschenk von einem Paar Eseln und einer namhaften Menge von Lebensmitteln entgegenkam, um sich in dessen Gunst zu setzen und die Ländereien Mephiboseth's an sich zu bringen, beim Könige angeschwärzt, als hege er die Hoffnung, noch einmal König von Israel zu werden. Wirklich sprach nun David Mephiboseth's Güter dessen Ankläger Ziba, der sie bisher verwaltet hatte, zu, 2 Sam. 16, 1—4. Bei Davids siegreicher Rückkehr jedoch ging Mephiboseth ihm im Aufzug eines tief Trauernden entgegen und suchte sich zu rechtfertigen und Ziba's Anklage als Verläumdung darzustellen, worauf ihm der König, der den Augenblick gewiß die Sache nicht näher untersuchen wollte und jedenfalls einen Mephiboseth als Nebenbuhler nicht zu fürchten brauchte, die Felder mit Ziba theilen hieß, um so sein dem Letztern gegebenes Versprechen nicht ganz zurückzunehmen und doch Mephiboseth, dessen Unschuld wenigstens nicht über allen Zweifel erhaben war, auch nicht allzuhart zu bestrafen, wie er ihn denn um Jonathan's willen stets schonend behandelte, s. 2 Sam. 19, 24—30; 21, 7. Durch Mephiboseth's Sohn Micha pflanzte sich Saul's und Jonathan's Geschlecht weiter fort, 1 Chron. a. a. O.

Vgl. Joseph. Antt. 7, 5, 5; 7, 9, 3; 7, 11, 3; Ewald, Gesch. Isr. II, S. 581, 597, 650, 662 f. (1. Ausg.); Winer im Realw. **Rüetschi.**

Meriba, der Name zweier Orte auf dem Zug Israels durch die Wüste, an welchen beiden Mose nach der Weisung Gottes Wasser aus dem Felsen schlug. Das erstere Meriba, mit dem Beisatze Massa מַסָּה וּמְרִיבָה = Versuchung und Hader, LXX *πειρασμὸς καὶ λοιδόρησις*) lag nach 2 Mos. 17, 1 ff. in Raphidim, der letzten Station vor der Wüste Sinai. Das andere Meriba lag (4 Mos. 20, 13.) bei Kadesch, worüber bereits unter Art. „Haderwasser“ das Nöthige bemerkt ist. Man hat beide Erzählungen identificiren wollen als verschiedene Gebilde Einer und derselben Sage, die Aehnlichkeit beider Begebenheiten, die theilweise Gleichheit des Namens und die mangelhafte Motivirung der Strafrede an Mose und Aaron in 4 Mos. 20, 13. dafür geltend machend. Uns scheint die Strafrede in 4 Mos. 20. durch Vers 10. hinreichend und klar motivirt; auch liegt in der Frage dieses Verses kein Grund zur Annahme, es könne hienach Mose nicht schon einmal Wasser aus dem Felsen geschlagen haben („das hab ich nun so oft und viel erlebt, — o Schande, daß mein Herz auf's Neue bebt!“); die Namen aber sind auch nur theilweise dieselben und Ezechiel wenigstens (47, 19.) scheint das zweite Meriba durch den Beisatz Kadesch zu unterscheiden; endlich enthält die erstere Begebenheit keine Spur des bei der zweiten bewiesenen Unglaubens Mose's. Wo das erstere Meriba (und Massa) lag, hängt zumeist von der Bestimmung Raphidim's ab; die Sage der Einwohner, welche im Ledschathal am Horeb, 20 Minuten unterhalb dem Kloster El Arbain, einen isolirtliegenden Felsblock als den betreffenden Fels bezeichnen, hat nur untergeordnetes Gewicht. Doch ist die Verlegung hieher im Allgemeinen auch nicht unbedingt abzuweisen a) wegen der Angabe in 2 Mos. 17, 6.: עַל־הַצּוּר בְּחֹרֵב; b) wegen des Schwankens der Gelehrten über Raphidim selbst. Gegen die Sage spricht a) gerade die Sucht der Einwohner (Mönche und Beduinen), alle die merkwürdigen Orte recht nahe zusammenzurücken und recht augenfällig zu machen (die Löcher in dem Fels müssen gerade zwölf seyn, ja es soll Nachhülfe durch Menschenhand nach Burkhardt daran zu erkennen seyn, was Robinson bestreitet), b) daß der Block offenbar von der Höhe herabgestürzt ist (doch könnte dies ja auch schon vor Mose's Zeit geschehen seyn), c) der ausgezeichnete nie versiegende Wasserreichthum des Ledschathales (er müßte denn gerade von dieser Begebenheit datiren und der Schneegipfel des Hochgebirges im Hintergrund des Thales zuvor seinen Quellenschatz nicht hieher ergossen haben); d) die Unwahrscheinlichkeit, daß Raphidim so nahe am Berg Sinai und doch noch nicht in der Wüste Sinai gelegen haben soll. Vrgl. darüber den Art. Raphidim. **Pf. Pressel.**

Merici, Angela, s. Ursulinerinnen.

Meritum de condigno, de congruo. Diese Unterscheidung im Begriff des Verdienstlichen der guten Werke, wie sie zuerst von *Thomas Aquin.* aufgestellt wurde, ist in seinem System als ein Compromiß anzusehen zwischen der strengeren augustinischen Richtung, die ihn individuell beherrschte und auszeichnete, und zwischen dem pelagianisirenden Wesen der katholischen Kirche überhaupt, der Neigung der Zeit zur Werkheiligkeit insbesondere. Er stellt demgemäß P. II, 1. Qu. 114. Art. 4 u. Art. 6. das verdienstliche Werk unter den doppelten Gesichtspunkt: 1) nach der Substanz des Werkes, sofern es, als Theil des mit freiem Willen begabten Menschen, aus dem freien Willen hervorgeht, 2) sofern es hervorgeht aus der Gnade des hl. Geistes. In der letzten Beziehung, also eigentlich als That der göttlichen Gnade im Menschen, ist es meritorium vitae aeternae *ex condigno*; in der ersten aber kann wegen des großen Mißverhältnisses zwischen der Creatur und der übernatürlichen Mittheilung keine condignitas stattfinden, keine absolute Würdigkeit, sondern nur die *congruitas*, Schicklichkeit, wegen einer gewissen Art von Aehnlichkeit des Verhältnisses zwischen beiden (propter quandam aequalitatem proportionis). Denn es erscheint als schicklich, ut homini operanti secundum *suam* virtutem Deus recompenset secundum excellentiam *suae* virtutis. Als Folgerung ergibt sich hieraus für Thomas: 1) daß merito condigni Keiner dem Andern primam gratiam erwerben kann, als Christus; 2) daß dies aber wohl bei Allen der Fall seyn kann merito congrui, da secundum amicitiae proportionem Deus implet hominis voluntatem in salvatione alterius. Der Schluß, der der Praxis der überverdienstlichen Werke Thür und Thor öffnet, ist sonach: fides aliorum *valet alii* ad salutem *merito congrui*, non condigni. Ja *Duns Scotus* in seiner pelagianisirenden Richtung geht noch weiter fort zu der Behauptung, daß der Mensch de congruo sich für die ihm angebotene gratia gratificans selbst in Bereitschaft setzen, sich selbst zu derselben geschickt machen könne (disponere). — Die reformatorischen Bekenntnisse sehen auch hier beim Begriffe des Verdienstlichen, das sie in jeder Form ferne halten, der Sache auf den Grund. Apol. Conf. II, pag. 63 erklärte die scholastische Unterscheidung für ein bloßes Spiel zur Verdeckung des Pelagianismus: „nam si Deus necessario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui, sed condigni," und stellt III, S. 127 derselben in ausführlicher Erörterung die Hauptgründe entgegen: 1) daß diese Lehre die Mittlerherrlichkeit Christi verkürze, qui perpetuo est mediator, non tantum in principio justificationis; 2) daß sie die Gewissen immer auf's Neue der Unruhe des Zweifels anheimgebe, da die sicheren Heuchler immer ihren Werken das Verdienst der Rechtfertigung zutrauen, die erschrockenen Gewissen aber an allen Werken herumzweifeln und immer wieder neue suchen. „Hoc est enim de congruo mereri, dubitare et sine fide operari, donec desperatio incidit."

Münscher's Lehrbuch der Dogmengeschichte von Coeln II, 1. 145. 146. 176. Neander, allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha 1856. II, 2, 594. 610. C. Beck.

Merodach Baladan (מְרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן). Aus Jeremias 50, 2., wo der Prophet verkündet „Saget unter den Völkern: bezwungen ist Babel, zu Schanden Bel, gebrochen Merodach, zu Schanden ihre Götzen, gebrochen ihre Bilder", geht der Name Merodach als eines babylonischen Götzen hervor. Und zwar deutet diese Stelle schon an, daß in dem Götzen nächst Bel die Kraft des babylonischen Staates ausgedrückt ist. Auf die Kraft der Mannheit führt auch die Erläuterung des Namens durch sprachvergleichende Anlehnungen an sanskrit. ved. martya, armen. mart, pers. merd. Mann, wozu Mars, Martis der kriegerische Gott gestellt ist. Die Angehörigkeit des Namens an Babylonien bezeugt sich auch in Nimrod (נמרוד) und die abweichende Form בראדך Berodach (2 Kön. 20, 12.) erklärt sich aus dem dialektischen Wechsel des Lippenbuchstaben, wie in demselben Stamme das griechische βροτος dem Sanskrit mrita entspricht und statt Nimrod die LXX ein Nebrod gibt. Moses von Chorene führt aus alten Schrif-

ten eine Genealogie Japhetos, Merod, Sirat, Taglat an *). Man darf mit Wahrscheinlichkeit Taglat zu Tiglat in dem Namen des assyrischen Königs Tiglat-Pilesar stellen, wodurch eine Vergleichung des Merod mit dem babylonischen Merodach erleichtert wird. Merodach kommt wie Tiglat als menschlicher Eigenname nur in der Composition vor. Die assyrisch-babylonischen Königsnamen sind fast durchaus als Compositionen von Götterattributen zu betrachten. So auch Merodach-Baladan (aus בל und אדן). Es ist die Erwähnung dieses babylonischen Fürsten nicht ohne Wichtigkeit für die Geschichte Juda's während der Regierung des Königs Hiskia. Im Jahre 712 v. Chr. war Sanherib, König von Assyrien, von Jerusalem mit Verlust seines Heeres abgezogen. Hierauf wird die Krankheit und Genesung des Königs und die Gesandtschaft des Königs von Babel, Merodach-Baladan mit Briefen und Geschenken an ihn berichtet **). Aus dem Gegensatz des Krieges mit Sanherib und der freundlichen Sendung des Babyloniers wird die politische Sachlage klar. Das assyrische Reich war im Sinken, die Meder und Babylonier im Aufstand. Für die Feinde Assyriens in Babylonien war der König Juda's der natürliche Verbündete. Hiskia gieng auf diese Politik ein und zeigte den Gesandten aus Babel seine Macht und Pracht. Dadurch zog er sich eben das strafende Wort des Propheten zu, das ihm dies Vertrauen und Schönthun mit dem einstigen Hauptfeind Juda's verwies. Die Sendung Merodach Baladans wird in das Jahr 710 fallen. Eine Nachricht Alexander Polyhistors ergänzt die Erzählung der Schrift ein wenig ***). Ein Merodach Baladan tödtete den assyrischen Statthalter Babyloniens und macht sich zum Herrn, kann sich aber als solcher nur sechs Monate behaupten. Im Kanon des Ptolemäus †) wird ein König Mardokempad genannt, den mit diesem Merodach Baladan chronologisch zu vereinigen versucht worden ist ††). Doch stimmen weder Vorgänger noch Nachfolger mit einander. Dagegen ist Mardokempad leicht als componirt mit Merodach zu erkennen, während der Schluß einen offenbar armenischen Klang hat. Ebenso ist ein anderer Name des Ptolemäischen Kanon: Mesesimordak als eine Zusammensetzung mit Merodach zu erkennen, deren 1. Theil der von משיזבאל Mesesabel analog gebildet ist (vom chald. שזב befreien). Der biblische Hauptname אול מראדך Evil Merodach, der Nachfolger Nebukadnezars ist von mir schon anders von אול der Erste, der Fürst gedeutet worden †††). **Paulus Cassel.**

Meroe, s. Band V, S. 10.

Merom, מֵי מֵרוֹם, heißt Jos. 11, 5. 7. ein See in Nordpalästina, bei welchem Josua die verbündeten nord-kananitischen Fürsten überfiel und schlug (s. Realenz. VI, S. 364). Der hebräische Name, den man kaum mit der obergaliläischen Stadt *Μηρὼθ* bei Jos. B. j. 2, 20, 6; vita §. 37 combiniren darf, weil diese, nach B. j. 3, 3, 1.

---

*) ed. Florival. Venise 184. tom. I. p. 44.

**) Jesaias 39, 1. 2 Reg. 20, 12. cf. 2 Chron. 32, 31.

***) Eusebii Chron. ed. Aucher. Venetiis 1818 I. p. 21.

†) cf Ideler, Handbuch der Genealogie I. 111.

††) cf. Knobel, Jesaias S. 286. Drechsler, Jes. II. 2. 213. Die Herausgeber des letzteren Commentars sind der Ansicht, daß die Gesandtschaft Merodachs noch vor die Katastrophe Sanheribs falle. Aber sehr mit Unrecht, denn die Worte Jesaias 38, 6. weisen nicht auf das Erzählte zurück, sondern auf die dauernde Befürchtung Hiskias vor Assurs ferneren Einfällen. Denn nach dem Untergang Israels und der nahen Macht Assurs hob der eine Verlust Sanheribs nicht die Furcht vor dem Eroberungsgelüst Assurs überhaupt auf. Von dieser Furcht befreit Gott den Hiskia durch den Propheten. Ebensowenig kann 39, 2., worin erzählt wird, daß Hiskia seine Schätze den Gesandten Babels gezeigt habe, einen Beweis für jene Behauptung liefern. Denn Hiskia wird nach dem Tribut an Sanherib noch manches behalten, nach dem Siege noch manches erobert und erworben haben. Er zeigt vielmehr die Schätze, um zu beweisen, wie mächtig er noch sey. Auch kann dies strafende Wort 39, 6. nur nach Sanheribs Katastrophe gesprochen seyn. Andere Untersuchungen bei *Niebuhr*, Assur p. 177 etc.

†††) Wissenschaftliche Berichte der Erf. Akademie I. 2. 3. p. 119. not.

vielmehr an der Westgrenze Galiläa's lag (s. Reland, Pal. S. 896), deutet die relativ d. h. gegen den See von Tiberias, über den jener in der That nach Lynch um mehr als 600 par. Fuß, nach Schubert (Reise III, S. 259) gar um 880 Fuß erhaben ist, hohe Lage dieses See's an und den gleichen Sinn findet man gewöhnlich in der Bezeichnung desselben bei Jos. Antt. 5, 5, 1; bell. j. 3, 10, 7; 4, 1, 1: Σαμαχωνῖτις oder Σεμεχωνῖτις λίμνη, indem man diese von dem arabischen سَمَكَ = „hoch seyn" ableitet, während Andere eher an, سَمَك = „Fisch" denken; uns scheinen beide Etymologien ungenügend, weil aus jener Zeit eine arabische Benennung auffallend wäre, doch wüßten wir keine bessere vorzuschlagen. Seit den Kreuzzügen und bis auf den heutigen Tag heißt der See, welchen Abulfeda tab. syr. p. 155 „See von Bâniâs" nennt, Bahr-el-Hûleh, d. h. See der Thalebene und Spuren dieses sehr treffenden Namens finden sich schon in jenem Hul, Sohn Aram's, Genes. 10, 23., welcher das Thalland im aramäischen Süden bezeichnet, und im Namen der Gegend *Οὐλάθα*, welche von Augustus mit *Πανιάς* an Herodes geschenkt, eben das Uferland jenes Sees ist (Jos. Ant. 15, 10, 3). Der See, durchströmt von den vereinigten Hauptquellarmen des Jordan und gespeist von mehrern Quellenzuflüssen aus seiner Nähe, liegt beiläufig 2³/₄ Stunden nördlich vom See von Tiberias (nach Josephus 120 Stadien von Julias, was zu viel scheint), etwa 500 Fuß tiefer als Bâniâs, in einer beckenförmigen Thalebene, die mit Schaaren von wilden Gänsen, Enten, Schnepfen und andern Sumpf- und Wasservögeln bedeckt ist und wahrscheinlich einst ganz unter Wasser stand, bis nach und nach ihr nördlicher Theil durch die Schuttführung der von Nord und Westen zahlreich herabrauschenden Gebirgswasser zu Marschen ausgefüllt wurde, die sich aber noch heute durch die Schneeschmelze im Frühjahr in große zusammenhängende Wasserflächen verwandeln, weshalb die Ausdehnung des See's je nach der Jahreszeit gar verschieden angegeben wird (s. unt.). Bei dem starken Falle des Jordan unterhalb der Jakobsbrücke könnte der See sogar leicht ganz abgelassen werden. Das umliegende obere Marschland hat einen überaus fruchtbaren Boden und würde des reichsten Ertrags fähig seyn, wenn es nicht bei der Indolenz der Anwohner und der Unsicherheit der dortigen Verhältnisse fast ganz unbebaut liegen bliebe. Die Ghawârineh-Araber, ein verkümmerter, unreiner Beduinenstamm, pflanzen bloß etwas Reis und weiden ihre zahlreichen Büffelheerden, die dort trefflich gedeihen. Nur der südliche Theil des Beckens ist übrigens mit dem reinen, süßen Gewässer des See's bedeckt, nördlich aber grenzt ein mit Rohrgewächsen und Schwertlilien bedeckter Sumpf an denselben, durch welchen mehrere Ströme ihren Weg bis in den eigentlichen See nehmen und sich gelegentlich zu kleinen Theilen ausbreiten. Im Osten erstreckt sich See und Morast bis an den Fuß des Djebel-Heisch, eines Vorsprungs des Djebel-esch-Scheikh; an der südwestlichen und westlichen Seite aber liegt ein Strich urbaren Bodens der ganzen Länge des Sees nach zwischen diesem und dem zum Libanon gehörenden Bergstrich von Safed und über diesen Strich führt der unebene Weg und längs demselben ein Kanal. Am Nordwest-Winkel des Sees, bloß ¹/₄ Stunde von demselben, ist die herrliche Quelle 'Ain el-Mellâhah (daher bei Will. Tyr. 18, 13: lacus Meleha), aus der als einem tiefen Teiche sich zwei starke Bäche mit raschem Lauf und klarem, frischem Wasser in den See ergießen. Nördlich von dieser Quelle findet sich merkwürdiger Weise nach de Forest ein Ort Namens Jûsha', d. h. Josua, worin eine Spur der bis dahin reichenden Herrschaft des alten Helden zu erkennen seyn dürfte. Weiter nördlich erhebt sich der Boden zu einer nach Bâniâs hin ausgebreiteten, fruchtbaren Ebene. Während die Gegend am Südende und ein Theil der Westseite des See's Ard-el-Khait heißt, wonach zuweilen auch der See benannt wird, so kommt der Name el-Hûleh strenggenommen nur dem Theile des Beckens nördlich von el-Mellâhah zu, wird aber gewöhnlich auf den See und das ganze Becken übergetragen (*Bohaeddin*, vita Salad. p. 98). Der östlichere Theil des Beckens mit einigen Dörfern heißt Hûlet-Bâniâs und steht unter der Regierung von Hasbeya, der nordwestliche Theil desselben gehört in den Distrikt Merdj-'Ajûn. Die ganze Länge

des **Beckens** mag 15—20 englische Meilen betragen; die Länge des eigentlichen See's gibt Jos. b. 4, 1, 1. etwas zu groß auf 60 Stadien, die Breite auf 30 Stadien an; Robinson schätzte die Breite am Nordende, wo der gegen Süden wie eine Birne sich zuspitzende See am breitesten ist, auf etwa 4 englische Meilen, Wildenbruch auf 1½ Stunden, Thomson gar auf 7 englische Meilen, die Länge des wirklichen Wasserspiegels beträgt etwa 2 Stunden, die vom See und Sumpf zusammen 8—10 englische Meilen. — Schließlich bemerken wir noch, daß auch Strabo 11 S. 755 u. Plin. h. n. 12, 48; 13, 22. diesen See, wenn auch nicht dessen Namen, kennen: sie erwähnen in jener Gegend einen Sumpf, in welchem die aromatische Binse und das Schilfrohr, ja auch der ägyptische Papyrus wachse, wie das noch heute dort der Fall ist (Schubert III, S. 515).

Vgl. außer den oben Bd. VII, S. 9 angeführten Schriften von Robe, Thomson, Wilson, Hänel noch Reland, Palästina S. 262 ff. 422; Robinson, Paläst. III, S. 568 ff. 603 ff. 885 ff.; *Burckhard*, travels in Syria p. 36 sq. 316 (deutsch I, S. 87; II, S. 553 f.); Lynch, Expedition nach dem Jordan u. s. w., übersetzt von Meißner, S. 296 f. 332; Cleß in Pauly's Realenz. VI, S. 724 f.; Ritter's Erdkunde XV, S. 218 ff. und *de Torest*, notes of a tour in mount Lebanon and to the eastern side of lake Hûleh, im Journal of the Americ. Orient. Society vol. II, p. 235 sq.; dieser ist der erste Reisende, welcher auch die Ostseite des See's durchwandert und beschrieben hat (im Mai 1849). **Rüetschi.**

Mesech, מֶשֶׁךְ, ist der Name eines Volksstammes, welcher in der Bibel stets mit Thubal (s. d. Art.) zusammengenannt wird. Sowohl die Namensähnlichkeit als die Stellung von Mesech im Völkerkataloge der Genesis (10, 2) unter den Söhnen Japhet's, wie die Darstellung des Ezechiel 38, 2 f.; 39, 1., welcher Mesech dem Gog (s. d. Art.) unterthan seyn läßt, ihn also zu den Scythen zählt, als deren Repräsentant Mesech auch Ez. 32, 26. erscheint, läßt keinen Zweifel übrig, daß *Bochart*, geogr. s. III, 12., mit Recht unter Mesech die Moschi der Klassiker versteht, wie schon LXX und Vulg. deuten (Procop. bell. Gothic. 4, 2. nennt das Volk, dem biblischen Namen noch näher entsprechend, *Μέσχοι*). Dieser Stamm saß an und auf dem nach ihm benannten, die Grenze zwischen Kolchis und Iberien bildenden, moschischen Gebirge (Ptolem. 5, 6, 1; 5, 13, 5), das heute Medschidi heißt, also zwischen dem kaspischen und schwarzen Meere an den Quellen des Phasis und Kyros, vergl. Strab. 11 S. 492 ff.; Plin. H. N. 6, 4, 4; 6, 11. Auch Herod. 3, 94; 7, 78. verbindet die Moscher mit den Tibarenern (d. h. Thubal), da unter den Persern beide zu Einem Steuerbezirk und Einer, gleichbewaffneten (mit hölzernen Helmen, kleinen Schilden und Lanzen, aber langen Lanzenspitzen) Heeresabtheilung gehörten. Nach Ez. 32, 26. erscheinen sie als wildes Kriegervolk, das aber schon Niederlagen erlitten hat, und Psalm 120, 5. sind sie beispielsweise neben den arabischen Kedarenern als fremde Barbaren genannt, weshalb man nicht an der Zusammenstellung dieser zwei, geographisch freilich weit getrennten, Völker hätte Anstoß nehmen sollen. Nach Ezech. 27, 13. trieben sie — wie Javan und Thubal — mit Tyrus Handel, besonders mit Menschenseelen, d. h. Sklaven und mit ehernen Geräthen, wozu vortrefflich paßt, daß von den ältesten bis in die neuesten Zeiten in jenen Gegenden Sklavenhandel getrieben worden ist, und daß die dortigen Gebirge sich durch ihren Kupferreichthum auszeichnen. Kaum ganz richtig combinirt dagegen Joseph. Antt. 1, 6, 1. den Namen Meschek mit Mazaka, dem alten Namen von Cäsarea, der Hauptstadt von Kappadocien, und noch weniger vermögen wir beizustimmen, wenn neuerlich Knobel (die Völkertafel d. Gen. §. 14. S. 117 ff.) Meschek gar für einen Zweig der Ligyer oder Ligurer erklärt hat, weil diese im Völkerkataloge nicht fehlen dürften, was aber nur beweist, daß sich das von diesem gelehrten Erklärer jener alten Urkunde befolgte Prinzip nicht durchweg consequent zu Erklärung aller einzelnen darin erwähnten Stämme durchführen und anwenden läßt.

Vgl. Winer, R.W.B. und Forbiger in Pauly's R.Enz. Band V, S. 173.

Rüetschi.

Mesopotamien, *Μεσοποταμία*, das heißt *ἡ μέση τῶν ποταμῶν τοῦ τε Εὐφράτου καὶ τοῦ Τίγριος* (Arrian. Alex. 7, 7.), campi qui Euphrate et Tigre, inclytis amnibus circumfluxi, Mesopotamiae nomen acceperunt (Tacit. Ann. 6, 37.) ist der sehr bezeichnende Name, welchen die Griechen seit den Zeiten Alexander's des Gr. und nach ihnen die Römer der ganzen Landschaft zwischen den beiden vorderasiatischen Hauptströmen, Euphrat und Tigris, geben. Derselbe wird aber nicht immer in gleicher Ausdehnung angewandt: zwar im Osten und Westen sind die Grenzen eben durch jene beiden Flüsse deutlich genug gegeben, der Tigris bildet die östliche Grenze gegen Assyrien, während der Euphrat Mesopotamien von der syrisch-arabischen Wüste scheidet; im Norden aber gibt das Taurusgebirge im Allgemeinen die Grenze gegen Armenien an, obwohl hier etwa auch Sophene noch dazu gerechnet wird (Plin. H. N. 6, 9, 9.), ähnlich wie im Süden, mitunter Babylonien bis zum persischen Golf, also das Land Sinear der Bibel, auch noch zu Mesopotamien gezogen wird (Plin. H. N. 6, 26, 30), von dem es gewöhnlich als durch die medische Mauer und das jene Zwillingsströme verbindende Canalsystem getrennt gedacht wird. Der Name gehört überhaupt nur der physischen, nicht der politischen Geographie an, Mesopotamien bildete niemals ein für sich bestehendes Reich, nicht einmal in spätern Zeiten eine eigene persische Satrapie oder römische Provinz. Aehnlich, wie die Römer es nachmals zu Syrien gerechnet haben (Mela 1, 11), so wird es im A. T. constant zu Aram gezählt und mit dem bezeichnenden Namen אֲרַם נַהֲרַיִם „Aram des Flüssepaares“ (Gen. 24, 10; Deut. 23, 5. u. a.) oder — in der Grundschrift des Pentateuchs, z. B. Gen. 25, 20; 31, 18, — פַּדַּן אֲרָם, das heißt soviel als שְׂדֵה א׳ bei Hos. 12, 13. „die Fläche Arams“ (vergl. spatiosi Mesopot. campi bei Curt. 3, 2, 3. u. a.), als ein Theil desselben karakterisirt. Die LXX übersetzen jene Namen durch *Μεσοποτ. Συρίας*, oder schlechtweg *Μεσοποταμία*, auch *πεδίον Μεσοπ.*, vrgl. R.E. Bd. I. S. 465; V. S. 17. Die Syrer nannten diesen Landstrich ebenso ܒܝܬ ܢܗܪܝܢ z. B. Pesch. ad Actor. 2, 9; 7, 2., die Araber ebenso bezeichnend الجزيرة „die Insel“, unter welchem Namen z. B. Abulfeda es beschrieben hat, dessen „tabula Mesopot.“ zuerst Rosenmüller in Paulus N. Repert. III. veröffentlicht hat; es bildet heute einen Theil des osmanischen Reiches. Bei der ziemlich bedeutenden Ausdehnung dieses Landstriches kann nicht auffallen, daß dessen Beschaffenheit nicht überall die gleiche ist: in den nördlichen, den Gebirgen und ihren befruchtenden Niederschlägen nähern, zum Theil selbst von mehreren Bergzügen, wie dem Mons Masius, dem jetzigen Karadsha-Dagh, und den Sindshar- und Abd-el-Aziz-Bergen durchzogenen (vrgl. 2 Mos. 23, 7.), Theilen ist das Land äußerst fruchtbar, an fetten Triften und Waldungen (Dio Cass. 68, 26; 75, 9.) reich, daher auch mit Städten besetzt, während im Süden es mehr und mehr in eine unangebaute, baumlose, wasserarme Steppe übergeht, durch welche freilich seit uralten Zeiten Karawanenstraßen von dem Ufer des einen Stromes zum andern führen, die aber sonst nur von Löwen, Straußen, wilden Eseln, Gazellen und Trappen bewohnt (Ammian. Marc. 18, 7; Xenoph. Anab. 1, 5, 1 sq.) und von räuberischen Araberhorden durchzogen wird, daher es nicht selten geradezu zu Arabien gerechnet wurde (Dio Cass. 68, 31.). Hier ziehen sich Vegetation und Ortschaften fast ganz an die Flußufer zurück. Von den wichtigen Städten Mesopotamien's führen wir hier nur an: Ur der Chaldäer, Haran (Carrhae), Edessa, Nisibis, Serug (= Batnä), Karkemisch (Circesium), Pethor, die Stadt Bileam's (Num. 22, 5.), Tel Abib am Chaborasflusse (s. R.-E. Bd. IV. S. 226), Zena, Ivva, Sepharvaim = *Σιπφάρα* Ptolem. 5, 8., die Landschaft Gosan (s. R.-E. Bd. V. S. 248 f.) — vergl. auch Knobel, Völkertaf. S. 169 ff. In Betreff der Geschichte dieses Landes erwähnen wir folgende Hauptmomente: in den nördlichen Theilen Mesopotamien's, in Ur und Haran, siedelten einst die von den armenischen Hochgebirgen herabgestiegenen Stammväter der Hebräer (Genes. 11, 10 ff.; 12, 5; Jos. 24, 2 f.; Actor. 7, 2., vgl. auch Bunsen, Aeg.

Stelle in der Weltgesch. Bd. IV. S. 446 ff.), aber auch, als Abraham sich westwärts nach Kanaan gewandt hatte, blieb seine Familie noch längere Zeit in Verbindung mit jenem Lande ihres früheren Wohnsitzes und dem dort zurückgebliebenen aramäischen Bruderstamme, der therachitischen Seitenlinie Nahors (vgl. Knobel, Völkertaf. S. 228). Von dort her kam Rebekka (Gen. 24, 10 ff.; 25, 20.), dort begründete Jakob seine Familie und seinen Reichthum (Gen. 28 ff.; 35, 26; 46, 15.). Zur Richterzeit wird als „König von Mesopotamien", d. h. aber wohl nur als Unterkönig oder als Statthalter dieser Landschaft, die damals zu dem großen alt-assyrischen Weltreiche gehören mochte, Cuschan Rischataim genannt, welcher 8 Jahre lang die israelitischen Stämme unterjocht hielt, Richt. 3, 8. 10., vrgl. Bunsen a. a. O. S. 364 ff., dessen allzu gewagte etymologische Deutung dieses Königsnamens = „erster Richter Mesopotamiens" wir aber auf sich beruhen lassen wollen; die Zeit fällt nach Bunsen um 1255 v. Chr. Zur Zeit Davids beherrschte der König des syrischen Zoba einen Theil von Mesopotamien, oder hatte doch daselbst seine Vasallen oder Verbündeten, 2 Sam. 10, 16. 19. Seit Salmanassar unterjochten die Assyrer die verschiedenen kleinen Staaten Mesopotamien's (2 Kön. 17, 24; 18, 34; 19, 12 f.), welches von da an nach einander zur assyrischen, chaldäischen, persischen, seleucidisch-syrischen Monarchie gehörte, beim allmähligen Verfalle der letztern aber wiederholt den Tummelplatz der parthischen, armenischen und römischen Heere bildete, bis Trajan und noch vollständiger Caracalla im Jahr 217 n. Chr. dasselbe ganz dem römischen Reiche einverleibte; man unterschied jetzt besonders die zwei Haupttheile: im Westen Osrhoëne, das längere Zeit ein eigenes Reich bildete, mit der Hauptstadt Edessa, im Osten Mygdonia (Polyb. 5, 51.) mit dem Flusse Mygdonius, wo Nisibis die wichtigste Stadt war. Den Römern wurde das Gebiet durch die Araber entrissen in den Jahren 637—641 n. Chr., vgl. libri *Wakedii* de Mesopotamiae expugnatae hist. pars — ed. *Ewald*, Gotting. 1827 4°. Frühe schon waren in diesem Lande viele Juden angesiedelt, theils dahin deportirt durch Assyrer und Chaldäer, theils freiwillig niedergelassen, s. Joseph. Antt. 12, 3, 4. et Actor. 2, 9.

Die Hauptstellen der Alten über Mesopotamien sind: Strabo 16, p. 766 ff.; Ptol. 5, 18; Plin. H. N. 5, 24, 21; 6, 9; Philostrat. Apoll. I. 20; von Neuern sind besonders zu vergleichen die Reiseberichte von Tavernier, Pococke, Niebuhr, Kinneir, Olivier, Ainsworth, Layard und die Zusammenstellungen von Forbiger, Hdb. d. A. Geogr. II. 625 ff. und in Pauly's Realenc. IV. S. 1875 f., von Winer R.W.B. II. 86 f. und besonders von Ritter im 11. Bd. der Erdkunde. **Rüetschi.**

Mesrob (Mesrop, Mjesrob, Mjesrop) auch Maschthoz oder Maschtez genannt, ist um die Mitte des 4. Jahrhunderts in einem kleinen Dorfe der Provinz Taron geboren. Sein Vater hieß Wardan. Schon in frühen Jahren lernte er das Griechische, genoß den Unterricht des Katholikos Nerses des Großen und ward dann sein Notar (Sekretär). Nach dessen Tode ging er an den königlichen Hof, wo er das Amt eines Divanschreibers (Staatssekretärs) erhielt, da er sich durch Geschicklichkeit und Kenntniß des Griechischen, Syrischen und Persischen auszeichnete. In dieser Stellung blieb er sieben Jahre bis zu dem dritten Regierungsjahre des Königs Chosrov. Dann verließ er sie, da er keine innere Befriedigung darin fand, begab sich erst in ein Kloster und dann in die Einöde, wo er ein streng ascetisches Leben führte, und bald eine bedeutende Zahl von Schülern um sich versammelte. — Als er hier von dem frommen Eifer des Katholikos Sahak (Isaac) des Großen hörte, ging er im fünften Jahre der Regierung des Königs Vramschapuh zu ihm, und erhielt von ihm den Auftrag, die Lehre des Evangeliums durch Predigten zu verkünden. Dies that er an verschiedenen Orten, und vertrieb zugleich mit Hülfe der weltlichen Machthaber die Heiden, welche seit Terdat in mehreren Gegenden sich noch heimlich verborgen hielten. Man hatte damals noch keine Bibelübersetzung in armenischer Sprache. Mesrob war daher genöthigt, bei seinen geistlichen Vorträgen die Bibelstellen in fremder Sprache dem Volke vorzulesen und sie dann zu übersetzen und zu erklären. In den Klöstern und Kirchen wurden die Lectionen in

syrischer Sprache vorgetragen, welche den Gemeinden unverständlich war, und persische Sprache und Schrift herrschte am Hofe. Um diesen Uebelständen abzuhelfen, ging Mesrob Tag und Nacht mit dem Gedanken um, eine passende Schrift für die armenische Sprache zu erfinden, die man bis zu jener Zeit noch nicht hatte, und dann die Uebersetzung der heiligen Schrift in seine Muttersprache zu unternehmen. Aber alle seine Versuche und Bemühungen blieben fruchtlos.

Um dieselbe Zeit ging Vramschapuh auf Bitten des persischen Königs nach Mesopotamien, um Grenzstreitigkeiten der Griechen und Perser, welche dort ausgebrochen waren, zu schlichten. Er lernte hier einen syrischen Priester, Namens Habel, kennen, welcher ihm mittheilte, daß Einer seiner Verwandten, der Bischof Daniel, aus eigenem Antriebe ein Alphabet für das Armenische gebildet habe, und gewiß bereit seyn werde, es ihm zu übergeben. Der König vergaß jedoch diese Bemerkung, und kehrte bald darauf nach Armenien zurück. — Mittlerweile hatte sich Mesrob zu dem Katholikos Sahak begeben, und mit ihm über das Bedürfniß einer Schrift für ihre Muttersprache gesprochen. Zuletzt bewog er ihn, diese Angelegenheit einer Synode von Bischöfen und Wardapets (Doctoren der Theologie) vorzutragen, in der Hoffnung, daß diese mit vereinten Kräften im Stande seyn würden, dem so fühlbaren Mangel abzuhelfen. Sie kamen in Walarschapat, der Residenz des Patriarchen (Katholikos) zusammen, und luden, nachdem sie lange darüber disputirt hatten, auch den König zur Theilnahme an der Versammlung ein. Dieser erinnerte sich nun jener Mittheilung des syrischen Priesters, und machte sie den versammelten Vätern bekannt. Sogleich wurde der König gebeten, einen geeigneten Mann dahin zu senden, um das Alphabet von dem Bischofe zu erlernen. Es geschah; der Bischof überreichte es ihm, und unterrichtete ihn darin; und nach einiger Zeit legte dieser es dem Sahak und Mesrob vor. Beide machten sich erst damit vertraut, und unterrichteten dann mehrere Kinder in demselben. Der König gab Befehl, dieses Alphabet zum Gegenstand des Unterrichts in allen Theilen seines Reiches zu machen, und machte Mesrob zum Oberaufseher aller Schulen, bei welcher Gelegenheit ihm Sahak zugleich die Würde eines Wardapets ertheilte, die er bis dahin noch nicht erhalten hatte. Allein nach zweijährigem Bemühen erkannten Mesrob und Sahak die Unzulänglichkeit dieser Schrift; sie beriethen sich darüber mit dem Könige, und kamen endlich zu dem Beschluß, daß Mesrob selbst zu dem Bischof Daniel gehe, um wo möglich etwas Besseres von ihm zu erlangen. Mesrob reiste mit mehreren seiner fähigsten Schüler dahin, und blieb einige Zeit bei dem Bischof, in der Hoffnung, derselbe werde den Mängeln seines Alphabets abzuhelfen wissen. Da dies aber nicht geschah, so gab er einige von den ihn begleitenden Schülern in eine syrische, andere in eine griechische Schule, und behielt nur zwei bei sich, mit denen er unverrichteter Sache nach Armenien zurückkehren wollte. Als er aber zur Abreise sich anschickte, erfuhr er, daß in Edessa ein äußerst geschickter und gelehrter heidnischer Rhetor, Namens Platos *), sey, welcher ohne Zweifel im Stande seyn würde, seine Wünsche zu erfüllen. Erfreut über diese Nachricht begab er sich zu ihm; aber auch er vermochte trotz allem Nachdenken und Bemühen nicht, ein passendes Alphabet für das Armenische zu erfinden. Jedoch rieth er ihm, seinen ehemaligen Lehrer Epiphanius (dies war vielleicht der bekannte Bischof von Salamis auf Cypern) aufzusuchen, da dieser vor Allen ihm Hilfe würde schaffen können. Mesrob reiste daher weiter, erfuhr aber in Phönicien, daß derselbe kurz vorher gestorben sey. Endlich wendete er sich nach Samosata, wo einer von dessen ausgezeichnetsten Schülern, Namens Rufanus, lebte. Aber auch dieser bemühte sich vergeblich, eine Schrift zu construiren. Da er nun sah, daß menschliche Hülfe nicht ausreiche, so richtete er seine Bitten zu Gott, und eines Tages, als er so inbrünstig betete, sah er plötzlich vor sich einen Felsen, und eine rechte Hand, welche die einzelnen Buchstaben, wie wenn einer mit dem Finger auf den Schnee schreibt, auf diesen Felsen

*) Vorsteher des Divan.

eingrub. Als er von dem Gebete sich erhob, stand das Bild noch so deutlich vor seinen Augen, und die verschiedenen Zeichen hatten sich so tief in seine Seele eingeprägt, daß er sie sämmtlich aufzeichnen konnte. Voll Freude und Dank gegen Gott eilte er damit zu Rufanus, welcher, da er zugleich ein berühmter Kalligraph war, sie nochmals aufzeichnete und in die gehörige Ordnung brachte. So erzählen Mesrob's unmittelbare Schüler, Moses Chorenensis und Koriun diese Begebenheit, welche zu Anfang des Jahres 406 sich ereignete. Da er wegen der Winterzeit seine Rückreise verschieben mußte, so benutzte er dies, um die Sprüchwörter Salomo's sogleich aus dem Griechischen in das Armenische zu übersetzen, und Rufanus schrieb diese Uebersetzung auf zierliche Weise nieder. Nach Moses Chorenensis fing er auch hier schon an mit Unterstützung seiner beiden Schüler das neue Testament aus dem Griechischen zu übersetzen, und unterrichtete in der neuen Schrift nicht nur diese, sondern auch die andern, welche er in den Schulen zurückgelassen hatte, und nun nachkommen ließ. — Zu Anfang des Frühjahrs kehrte er mit ihnen nach Armenien zurück, wo er mit vielem Jubel und Ehrenbezeugungen empfangen wurde. Er unterrichtete sogleich fähige Knaben in der Schrift, und gründete in allen Provinzen des armenischen Reichs, so weit sie unter der persischen Oberhoheit standen, auf Befehl des Königs Schulen, in denen diese Schrift gelehrt wurde; zugleich suchte er aller Orten armenische Werke auf, welche mit griechischen oder syrischen Lettern nach der bisher üblichen Weise geschrieben waren, und schrieb sie theils selbst um, theils ließ er sie durch die fähigsten seiner Schüler umschreiben und vervielfältigen. Zwar wünschte er auch in den den Griechen unterworfenen Theilen Armeniens seine Schrift zu verbreiten; allein die griechischen Statthalter verhinderten ihn daran. — Bald wurde dieses Ereigniß auch in den Nachbarländern bekannt; der Herrscher von Georgien, Bakur, und der Erzbischof (Patriarch) Moses ließen Mesrob um ein gleiches Geschenk für ihre Sprache bitten. Er reiste mit einigen seiner Schüler dahin, und war so glücklich, für das Georgische, sowie später auch für das Albanische geeignete Alphabete zu Stande zu bringen. Nach Armenien zurückgekehrt, übersetzte Mesrob im Verein mit Sahak das ganze alte und neue Testament aus dem Syrischen, da die griechischen Exemplare durch den Fanatismus der Perser verbrannt waren.

Nach dem Tode des Königs Vramschapuh entstand bald große Verwirrung in Armenien. Der persische König schickte erst seinen Sohn und dann persische Statthalter in das Land, denen die Großen um so weniger sich unterwerfen wollten, da sie zugleich den Befehl hatten, durch Güte oder Gewalt den persischen Feuerdienst einzuführen, um dadurch den Armeniern alle Verbindung mit den Griechen abzuschneiden. So kam es zu fortwährenden Reibungen und offenen Kämpfen, so daß sich endlich Sahak und Mesrob entschlossen, das persisch-armenische Gebiet zu verlassen, und in das griechisch-armenische überzugehen. Leider fanden sie hier nicht die gewünschte Aufnahme, da die griechischen Statthalter ihnen nicht verstatteten, Schulen zu errichten, und die armenischen Großen, welche sich meist an den Bischof von Cäsarea angeschlossen hatten, Sahak nicht als ihr geistliches Oberhaupt anerkennen wollten. Dieser schickte daher Mesrob nach Constantinopel mit Schreiben an den griechischen Patriarchen Atticus und an den Kaiser Theodosius den Kleinen, und erlangte von diesem die Gewährung aller seiner Wünsche. — Nachdem die Christenverfolgung in Armenien nachgelassen hatte, kehrte Sahak dahin zurück; Mesrob aber blieb noch einige Zeit dort, um die neu eingerichteten Schulen zu leiten, und auf Antrieb des Patriarchen Atticus eine ketzerische Secte auszurotten. Dann ging auch er in den persischen Antheil, um die in verschiedenen Gegenden des Landes wieder aufgetauchten Heiden zu vernichten. Als dies geschehen war, berieth er sich mit Mesrob über die Uebersetzung verschiedener Werke. Sie sandten zuerst zwei Schüler nach Edessa, welche theils alle armenischen Schriften, wenn sie deren fänden, in die neue Schrift umschreiben, theils Werke syrischer Kirchenväter in das Armenische übersetzen und möglichst bald ihnen überbringen sollten, da man die Absicht hatte, sie dann noch nach Constantinopel zu schicken. Zwei andere schickten sie direct nach Constantinopel

mit einem Schreiben an den Patriarchen Sisinnius, worin sie ihn baten, denselben die besten und wichtigsten griechischen Werke zur Uebersetzung anzuweisen, und eine genaue Abschrift der heiligen Schrift zu übergeben. Mit diesen vereinigten sich jene beiden von Edessa und zwei andere, welche aus eigenem Antrieb dahin gegangen waren, und diese sechs arbeiteten sieben Jahre lang unabläßig an Uebersetzungen aus dem Griechischen. Mittlerweile übersetzten, ordneten und vermehrten Sahak und Mesrob die liturgischen Schriften der Griechen, und der Letztere namentlich gilt für den Verfasser des Rituals, welches daher auch mit seinem Beinamen Maschthoz oder Maschtoz benannt wird. Nach der Rückkehr der Schüler aus Constantinopel vereinigten sich Sahak und Mesrob mit ihnen, um die Uebersetzung der heiligen Schrift nach dem von dem Patriarchen in Constantinopel ihnen geschenkten Exemplar nochmals auf das Genaueste zu überarbeiten. Da aber immer noch einzelne Stellen dunkel blieben, so schickten sie abermals einige Schüler aus, welche theils nach Alexandrien, theils nach Athen gingen, um sich eine gründliche Kenntniß des Griechischen anzueignen, und neue nützliche Werke in getreuen Uebersetzungen zurück zu bringen. Unterdessen war Mesrob durch Wort und Schrift thätig, und sorgte für die Erbauung vieler Klöster. Als Sahak am 9. September des Jahres 440 starb, übernahm Mesrob bis zur definitiven Wahl eines Nachfolgers die Verwaltung des Patriarchats. Allein nicht lange überlebte er seinen Freund, denn schon den 19. Februar 441 folgte er ihm nach. **Petermann.**

Messalianer (*Μασσαλιανοί*, מצלין (der Name Esr. 6, 10.), auch ***Εὐχίται, Εὐφημῖται***). 1) Bezeichnung einer nicht christlichen Religionspartei in Kleinasien aus der Mitte des 4. Jahrh. Nach Epiphanius (haer. 80.) von dem Hellenismus ausgegangen, nahmen sie zwar Götter an, erkannten jedoch nur Einem Gott als dem Allmächtigen Anbetung zu (*καὶ θεοὺς μὲν λέγοντες, μηδενὶ μηδὲν προςκυνοῦντες, ἑνὶ δὲ μόνον δῆθεν τὸ σέβας νέμοντες καὶ καλοῦντες παντοκράτορα*), an welchen in besondern Bethäusern in Morgen- und Abendversammlungen bei vielfachem Kerzenschein Lieder und Gebete gerichtet wurden. Cyrillus Alexandrinus (de adoratione in spiritu et veritate lib. III.) vergleicht mit Jethro, Melchisedek u. a., die dem höchsten Gott aus den creatürlichen Dingen andere Götter hinzugefügt hätten, solche, *οἳ σφᾶς μὲν αὐτοὺς θεοσεβεῖς ὀνομάζουσι*, und zwischen Judenthum und Hellenismus schwanken. Wesentlich gleich sind die Cölicolä und Hypsistarier (s. diese Art.). Auf sie geht vielleicht *Libanii* epistola ad Priscianum Praesidem Palaestinae (Lib. ep. ed. Wolf p. 624. *οἱ τὸν ἥλιον οὗτοι θεραπεύοντες ἄνευ αἵματος· καὶ τιμῶντες θεὸν προςηγορίᾳ δευτέρᾳ καὶ τὴν γαστέρα κολάζοντες καὶ ἐν κέρδει ποιούμενοι τὴν τῆς τελευτῆς ἡμέραν* etc. Der Karakter der Partei ist asketischer Deismus; die Anerkennung mehrerer Götter wohl nur formelle Anbequemung an die historische Religion und den noch nicht überwundenen Volksglauben. In dem Religions- und Kirchenstreit des 4. Jahrh. haben diejenigen, welche das Positive und Christliche sich nicht aneignen konnten, in solcher Weise allgemeine Religiosität und strenge Sittlichkeit verbinden wollen. Haben wirklich sogenannte Satanianer den Satan als einen mächtigen und großen Feind angebetet, damit er sie schone (Epiph. l. c.), so würden sie mit Unrecht dieser Klasse der Messalianer beigezählt werden; diese Sekte scheint aber überhaupt nur einem Mißverständniß der Lehre der christlichen Messalianer von den Dämonen ihren Ursprung zu verdanken. — Es waren nur wenige, welche an der Kälte und Dürftigkeit jener Religionsanschauung Freude fanden. Mitunter wurden sie von christlichen Behörden verfolgt (*διὰ τὸ παραχαράττειν τὴν ἀλήθειαν καὶ ἀντιτιμεῖσθαι ἐκκλησίας τρόπον, μὴ ὄντας χριστιανοὺς μήτε ἐξ Ἰουδαίων ὁρμωμένους* (Epiphanius l. c.), weswegen sie den Ruhm des Martyrerthums in Anspruch nahmen. (*Καὶ Μαρτυριανοὺς ἑαυτοὺς ἐπωνόμασαν, δῆθεν διὰ τοὺς ὑπὲρ τῶν εἰδώλων μαρτυρήσαντας*). — Literatur: *Epiphanius*, haer. LXXX. (Cyrill. Alex. l. c.). *Suicer*, thes. s. v. ***Εὐχίται***. Walch, Ketzerhistorie III, 481 ff. *Ullmann*, de Hypsistariis p. 26.

2) Mit diesen Aufgeklärten des 4. Jahrhunderts haben nur den Namen gemeinsam jene Mönchsbanden, welche in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts in zuchtlosen

Uebertreibungen Karrikaturen des Mönchthums darstellten. (Andere Bezeichnungen nach ihren Prinzipien Euchiten, Enthusiasten, Pneumatiker, nach ihrem Gebahren Choreuten, nach ihren Häuptern Adelphianer, Lampetianer, Marcianisten, Eustathianer). Ihre Meinungen waren wesentlich enthusiastisch. Jeder Mensch ist durch die Geburt zugleich unter die Knechtschaft der Dämonen gethan (*Theodoret*, h. e. l. ld. *ἕλκειν γὰρ ἕκαστον τῶν τικτομένων ἐκ τοῦ προπάτορος, ὥσπερ τὴν φύσιν, οὕτω δὴ καὶ τὴν τῶν δαιμόνων δουλείαν*); ihnen gegenüber ist die Taufe kraft- und nutzlos, denn sie nimmt nur die früheren Sünden hinweg, nicht aber die Wurzel des Bösen (*Theod.*, haeret. fab. l. ld.: *ξυροῦ δίκην ἀφαιρεῖται τῶν ἁμαρτημάτων τὰ πρότερα, τὴν δὲ ῥίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἁμαρτίας*) das Abendmahl ist weder nützlich noch schädlich. Nur durch anhaltendes Gebet können die Dämonen ausgetrieben werden und der heilige Geist sichtbar und fühlbar in der Seele Ankunft halten (*Theodoret*, h. e. *ἐπιφοιτᾷ λοιπὸν τὸ πανάγιον πνεῦμα, αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον*). Alsdann wird der Mensch nicht nur von den Leidenschaften befreit, sondern erkennt auch in Gesichten und Träumen das Zukünftige (*Theodoret*, h. e. *ὕπνῳ δὲ σφᾶς αὐτοὺς ἐκδιδόντες, τὰς τῶν ὀνείρων φαντασίας προφητείας ἀποκαλοῦσι*), mit seinen Augen schaut er die heilige Dreieinigkeit. Deshalb stellten sie sich den Patriarchen, Propheten, selbst Christo gleich. Die allen Enthusiasten gemeinsamen Erscheinungen zeigen sich auch bei ihnen. Sie tanzten wie zum Triumphe über die Dämonen und spitzten die Finger, wie um Pfeile auf sie zu werfen. Sie behaupteten in beständigem Gebetsleben der Welt abgestorben zu seyn, und waren erhaben über die Vorschriften der kirchlichen Sittlichkeit. In Bezug auf geistliche Stellung und Thätigkeit kannten sie keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Sie verwarfen das Fasten, und lebten, die ersten unter den orientalischen Mönchen, nicht von ihrer Hände Arbeit, sondern zogen, nur Almosen bettelnd, umher. Sie bildeten nicht eine geschlossene Partei (*τὰ πάντα εἰσὶν ἀκτήρικτοι καὶ ἄναρχοι καὶ ἠπατημένοι μὴ ἔχοντες ὅλως στηριγμὸν ὀνόματος ἢ δεσμοῦ ἢ θέσεως ἢ νομοθεσίας*). Diese Messalianer sind eine Frucht des leidenschaftlichen Geistes, der in den Wirren der arianischen Streitigkeiten unter Constantius erzeugt wurde, zu vergleichen vielleicht mit manchen independentistischen Sekten aus der englischen Revolutionszeit; aber nicht nur dadurch entstanden, daß übertriebene Mönchsaskese in ihr Gegentheil und Mißfallen an der Veräußerlichung des Mönchthums in einseitige Innerlichkeit umschlug (Neander in der K. G.). Ein Zusammenhang mit dem Manichäismus ist durchaus unerweislich; die Stelle bei Theodoret (hist. relig. c. III. Tom. III, p. 1146 ed. Noesselt. *Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας*) macht keinen Anspruch auf Geltung als historische Aussage. Die Euchiten hatten sich in vielen syrischen Klöstern verbreitet; sie wollten sich nicht von der Kirche trennen; ihre Meinungen hatten ihren Grund so sehr nur in leidenschaftlichem Treiben und so wenig in bewußtem Nachdenken, daß sie, ohne gerade der bewußten Heuchelei schuldig zu seyn (Epiph. Theodor.), den Gegensatz zu den kirchlichen Lehren leugnen konnten. Doch mußten die Bischöfe ihnen energisch entgegentreten. Am ausführlichsten widerlegte sie Amphilochius von Ikonium, auf mehreren Synoden wurden sie anathematisirt (Berichte über die Synoden bei *Photius*, l. ld.), ihre Klöster gingen in Feuer auf, sie selbst wurden vertrieben *ὡς ἄγη καὶ μύση* (Theod. h. e.). Sie verschwinden fast in Pamphylien. — Epiphanius und Theodoret wissen noch nichts von den doketischen und gnostischen Irrthümern, welche von Theodorus Presbyter den Euchiten Schuld gegeben werden; erst von einer spätern Erscheinung, die mit den eben besprochenen in einem schwerlich nachweisbaren, historischen Zusammenhang steht, kann pantheistischer Idealismus und modalistische Trinitätslehre ausgesagt werden. (Gegen Kurtz, K.G. I, 152.) — Quellen: *Epiph.*, haer. 80. *Theodoret*, h. e. IV, 10; haeret. fab. 4, 11. *Photius*, cod. 52. (Timotheus presbyter, de recept. haeret. in Cotelerii monumenta eccl. graec. III, p. 400).

3) Im 10. Jahrhundert werden in Thracien in Verbindung mit den Paulicianern

Messalianer genannt, von denen gewöhnlich ein Zusammenhang mit den oben geschilderten Messalianern ausgesagt wird. Ihre Lehren sind entschieden gnostisch, scheinen aber nur eine Abart des Paulicianismus zu seyn, wie auch die Anklagen gegen ihre Sittlichkeit dieselben sind, welche gegen jene vorgebracht werden. Nachweisen läßt sich nicht, wo oder wann die orientalischen Euchiten gnostische Elemente aufgenommen hätten; aus den dürftigen Nachrichten der Einen Quelle über die Lehre der Messalianer des Mittelalters läßt sich irgend ein Zusammenhang mit einem orientalischen System nicht erkennen. — Quelle: *Mich. Psellus, περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος* (Lutet. Par. 1615) cur. J. F. Boissonade; Norimb. 1838. 8. cf. Gieseler, K.G. 2, 1, 401 ff., wo auch die Literatur. W.

Messe, Meßopfer. Das Abendmahl hat in der katholischen Kirche nicht bloß die Bedeutung eines Sakraments, durch welches die Gemeinde die reale Lebensgemeinschaft des Herrn und die Früchte seiner Erlösung sich aneignet, sondern zugleich eines Opfers, das der Priester für die Lebendigen und Todten darbringt und in welchem das weltversöhnende Opfer Christi sich im Cultus der Kirche täglich realiter erneut und fortsetzt. Wir vergegenwärtigen uns zunächst den geschichtlichen Entwicklungsgang dieses mit dem Urchristenthum unvereinbaren Gedankens; dann verfolgen wir die tridentinische Lehre vom Meßopfer in ihre einzelnen Bestimmungen und schließen mit einer übersichtlichen Darstellung des Meßcultus.

I. Obgleich Jesus während seiner geschichtlichen Wirksamkeit die an ihn glaubenden Israeliten nirgends ausdrücklich von dem Opferritus des mosaischen Gesetzes entbindet, im Gegentheile ihre faktische Theilnahme daran noch voraussetzt (Matth. 5, 23 ff.), so tritt er doch ganz entschieden in die prophetische Anschauung ein, daß Barmherzigkeit höher stehe als Opfer (Matth. 9, 13., Cap. 12, 7) und erklärt die Liebe für das höchste sittliche Gebot, neben welchem das Opferinstitut als relativ gleichgültig zurücktritt. (Marc. 12, 28—34.). Wenn auch darin die Befreiung der Gläubigen von der Beobachtung der mosaischen Opfergesetze noch nicht einmal indirekt ausgesprochen liegt, (Ritschl, altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 32 ff.), so ergibt sie sich von selbst aus der von ihm proklamirten Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, zu deren Wesen es mit gehört, daß sie keinerlei lokaler Beschränkung unterliegt (Joh. 4, 21—24). Eine neue Grundlage erhielten diese Gedanken in der gemeinsamen apostolischen Vorstellung, daß Christus als das wahre Opfer (z. B. Ephes. 5, 2. *προσφορὰ καὶ θυσία* vgl. Röm. 3, 25. 1 Petr. 1, 18. 19. Offenb. 5, 6. u. s. w.) sich Gott dargegeben und dadurch die Sünde gesühnt habe; sie enthielt bereits die Prämisse, aus welcher die Abrogation des alttestamentlichen Opferinstituts mit Nothwendigkeit folgt. In durchgeführter dialektischer Entwicklung begegnet uns diese Schlußfolgerung im Hebräerbrief; namentlich wird hier aus der Wiederholung der levitischen Opfer ihre völlige Unkräftigkeit zur Heiligung und Vollendung, die wesenlose Schattenhaftigkeit des ganzen levitischen Priesterthums erwiesen, während das einmalige Opfer des ewigen Hohenpriesters diese Kraft unvermindert behält und übt. Eben darum erscheint eine fernere Betheiligung an jenen typischen Opfern ebenso überflüssig, als unter Umständen seelenverderblich.

Trotzdem waren die Apostel weit entfernt, die Anwendung der Opferidee, die geistig gefaßt von der Idee der Religion nicht abgelöst werden kann, auf das christliche Leben und den christlichen Cultus schlechthin auszuschließen. Sie konnten dies schon darum nicht, weil das Priesterthum aller Erlöseten ein sehr wesentlicher Bestandtheil urchristlicher Anschauung war, der gleichfalls schon im alten Bunde seine vorbildliche Bezeugung fand (1 Petr. 2, 5. 9. 2 Mos. 19, 6.). Wie aber dieses neue Priesterthum nur als ein geistiges gefaßt werden konnte, so konnten auch die Opfer, zu deren Darbringung alle Christen vermöge ihres priesterlichen Karakters berufen waren, nur geistiger Natur seyn (1 Petr. 2, 5.). Als solche freie geistige Opfer wurden vor Allem die aus der Gottes- und Nächstenliebe resultirenden Thaten angesehen, die bereits Christus über die levitischen Darbringungen gestellt hatte. In diesem Sinne faßt der Hebräer-

brief (13, 16.) den Preiß des Herrn und die brüderliche Wohlthätigkeit als Opfer zusammen, an welchen der Herr Wohlgefallen hat; in diesem Sinne ermahnt Paulus die römischen Christen (12, 1.), ihre Leiber Gott zum lebendigen heiligen Opfer zu begeben und setzt darein ihren vernünftigen, d. h. geistigen Gottesdienst; in diesem Sinne nennt er das von der Gemeinde zu Philippi erhaltene Geschenk einen lieblichen Geruch, ein angenehmes Opfer (Phil. 4, 18.); in diesem Sinne vergleicht er (Cap. 2, 17. 18) den Glauben dieser Gemeinde mit einem Opfer und sein Leben mit einem Trankopfer, das in der freien Hingebung des Märtyrertodes über jenem ausgegossen wird; in diesem Sinne versichert Jakobus (1, 27.), Wittwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen und sich von der Welt unbefleckt erhalten, sey ein reiner Gottesdienst vor Gott. Ueberall liegt dabei der Gedanke zu Grunde, daß die Bedeutung des Opfers die auch durch Thaten bezeugte innere Hingebung an Gott und völlige Ergebung in seinen Dienst sey. Daß man die Opferidee mit dem Abendmahle in Verbindung gebracht hätte, dürfte nur aus sehr schwachen Spuren zu erweisen seyn, wenn man nämlich mit Harnack (der chr. Gemeindegottesdienst u. s. w. S. 195) 1 Kor. 10, 18—22. und Hebr. 13, 10. dahin faßt, daß das Abendmahl darin als eine Art von Opfermahlzeit (jedoch nicht Opferakt, denn diesen verlegt der apostolische Lehrbegriff an das Kreuz und auch das *θυσιαστήριον* in der letzten Stelle ist so zu fassen) dargestellt sey; doch kann man bezweifeln, ob die apostolische Entwicklung bis zu diesem Gedanken auszudehnen sey.

Erst den folgenden Jahrhunderten blieb es vorbehalten, diese Gedanken zu schärferer Ausprägung zu bringen. Die ältesten Väter können es nicht nachdrücklich genug versichern, daß Gott an äußerlichen Darbringungen kein Wohlgefallen habe; sie sehen in dem levitischen Opferwesen nur temporäre Gesetzesbestimmungen, unter deren Joch das knechtischgesinnte Volk für die Freiheit erzogen werden sollte und in denen darum die tief religiöse und sittliche Idee des Opfers nicht zu ihrem Rechte kommen konnte; die wahren dieser Idee allein adäquaten Opfer sind ihnen darum ein gottgeheiligtes Herz und Leben: Glaube, Gehorsam, Gerechtigkeit (Iren. IV, 17, 4.). Nur diese Opfer haben nach dem Erlöschen des levitischen Priesterthums Werth und Bedeutung; ihre Nothwendigkeit beruht auf dem allgemeinen Priesterthum aller Christen*); sie gewinnen im Gebete und in der Ausübung der Wohlthätigkeit, nach Tertullian auch in allen Akten der Ascese und im Märtyrerthum, einen sichtlichen Ausdruck.

Aus diesen einfachen Gedanken wird zugleich deutlich, in welchem Sinne die ältere Kirche das Abendmahl als Opfer auffassen konnte. In dem apostolischen Zeitalter stand die Abendmahlsfeier in Verbindung mit den Agapen. Sämmtliche Gemeindeglieder lieferten nach Verhältniß ihrer Mittel zu diesen Gemeindemahlzeiten die Naturalbeiträge. Auch nachdem die Agapen (s. den Art.) von der Communion getrennt waren, blieb doch diese Einrichtung für die letztere fortbestehen; die freiwilligen Gaben an Brod und Wein, welche die Gemeindeglieder dazu stellten, wurden nicht bloß zur Abendmahlsfeier, sondern auch zur Unterhaltung des Klerus und zur Bestreitung der Armenpflege verwandt; es waren Liebesgaben, durch deren Darbringung sich die Gemeinde mit Allem, was sie hatte, in den Dienst Gottes stellte (omnia, quae sunt ipsorum, ad dominicos decernunt usus, hilariter dantes ea Iren. IV, 18, 2). Diese Gaben, welche man mit dem Namen oblationes, *προσφοραὶ*, auch wohl *θυσίαι* und sacrificia bezeichnete, wurden als die Repräsentanten aller trocknen und flüssigen Nahrung von dem Bischof unter einem Gebete dargebracht, in welchem er den Dank der Gemeinde nicht bloß für die Segnungen der irdischen Schöpfung, sondern auch für die Segnungen des Heiles und

---

*) Justin dialog. c. 116. *Ἡμεῖς – ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ. – οὐ δέχεται δὲ παρ᾽ οὐδενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.* Klee, kathol. Dogmatik III, 217. Anm. 1, und Mone, Messen aus dem 2. bis 6. Jahrh. S. 66 citiren die letzten Worte mit Auslassung der ersten, um zu beweisen, daß nur klerikale Priester das Meßopfer celebriren dürfen. Auch ein sauberes Pröbchen römischer Kritik und Exegese!!

insbesondere für das Leiden des Herrn und für die Erlösung aussprach, und an dessen Schlusse er um die Herabsendung des heiligen Geistes nicht bloß zur Weihe der natürlichen Elemente, sondern auch zur Heiligung der Empfänger flehte (Epiklesis). Dieses Dankgebet (daher εὐχαριστία anfangs das Gebet, dann die ganze Handlung), zu welchem sich die Gemeinde mit ihrem Amen bekannte, war ein wesentlicher Bestandtheil der oblatio ecclesiae, und selbst ein sakrificieller Akt, denn die dankbare Gesinnung, welche Gott in freier persönlicher Hingebung die von ihm empfangenen Gaben widmete, um sie als geheiligte Träger seines ewigen Lebens von ihm wieder zurückzuerhalten, sicherte allein den Oblationen ihre wohlgefällige Reinheit, den Werth, den sie für den absolut bedürfnißlosen Schöpfer haben konnten. Non sacrificia, sagt Irenäus IV, 18, 3 sq. sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus — sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium pura existens et praestat acceptare Deum quasi ab amico u. s. w. Eben darum konnten genau genommen die irdischen Gaben, Brod und Wein, nicht das eigentliche Object der Oblation, sondern nur das materielle Substrat, der sichtbare Anknüpfungspunkt, der symbolische Ausdruck, die unterpfändliche Bürgschaft für das geistige Opfer, für die in der Gabe bezeugte innerste Hingabe an Gott und seinen Dienst seyn. Schon diese wenigen Züge beweisen, wie völlig verschieden die Oblationen der alten Kirche von dem heutigen Meßopfer der römischen Kirche waren: nicht Leib und Blut Christi, sondern Brod und Wein waren ja der Gegenstand der Darbringung, diese selbst war ein Gemeinde-, nicht ein spezifisch klerikaler Akt; ein Dankopfer, nicht ein Versöhnungsopfer. Brod und Wein aber werden als unblutiges Opfer bezeichnet im Gegensatze zu den blutigen Opfern der alten Welt, nicht zu dem Opfer am Kreuze.

Eine neue Wendung nehmen wir gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts wahr: sie wurde durch die Vorstellung von einem klerikalen christlichen Priesterstande nach Art des levitischen herbeigeführt, welche um diese Zeit ihre vollständige Ausprägung erhielt. Tertullian hat nach Ritschls treffendem Ausdrucke (a. a. O. S. 502) mit dem Priestertitel für den Bischof und Presbyter nur gespielt, Cyprian hat aus diesem Spiele zuerst vollen Ernst gemacht. Allenthalben sehen wir ihn bemüht, die Stellung des christlichen Priesterstandes aus den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes zu erweisen. Zum Priesterthum gehört aber das Opfer: bei Cyprian treten sacerdotium und sacrificium als correlate Begriffe auf, deren jeder durch den andern gefordert ist. Das Opfer setzt auch er in das Abendmahl, aber die Art, wie er sich darüber ausspricht, scheint doch von der früheren Auffassung sehr abweichend. Wie Cyprian über Abendmahl und Opfer gedacht habe, ist immer sehr streitig gewesen; die Ursache liegt darin, daß er seine Ansicht in allegorisirender Weise mehr sporadisch andeutet, als entwickelnd durchführt: alle seine Aeußerungen schweben unsicher auf der Grenze zwischen Bild und Realität und tragen das Gepräge elementarischer Unfertigkeit. Zunächst ist zu beachten, daß nicht erst bei Optatus und Ambrosius, wie Rückert (das Abendmahl S. 459 u. 472) meint, sondern bereits bei Tertullian (de exhort. castit. cap. 7. et *offers* et tinguis et sacerdos tibi es solus) und bei Cyprian (ep. 5. cap. 2 offerre apud confessores in carcere) offerre und zwar „ohne beigefügten Accusativ" bisweilen die ganze priesterliche Verrichtung beim Abendmahle, insbesondere auch die Distribution ausdrückt, so daß die Sakramentsverwaltung selbst in ihrem ganzen Verlauf zur Opferhandlung, zum sacrificium, wird. War einmal der Begriff des offerre so unklar über seine Grenzen erweitert, so konnte er auch auf alle Objekte bezogen werden, welche überhaupt bei der Abendmahlsfeier in Betracht kamen. Daher macht Cyprian als Gegenstände des priesterlichen Opfers nicht mehr bloß die eigentlichen Oblationen im Sinne der älteren Anschauung (offerre oblationes eorum ep. 34, c. 1), also Brod, Wasser, Wein, den Mischkelch (ep. 63, c. 4. 11. 12. 17.) namhaft, sondern auch in völlig neuem Sprachgebrauch den Leib und das Blut Christi, ja das Leiden Christi selbst (ibid c. 17, passio est Domini sacrificium, quod offerimus) und sogar die Namen der Darbringenden. Freilich hat er bei dem Opfern des Leidens Jesu nur die Gedächtnißfeier im Auge (unmittelbar vorher

sagt er passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus) und da diese sich nicht bloß auf eine stille Vergegenwärtigung der Passion beschränkte, sondern im Consekrationsgebete die Worte der Einsetzung Gott gleichsam vorgehalten wurden, so konnte diese Commemoration der Passion vor Gott selbst wieder als ein sakrificieller Akt angesehen werden, der durch die consekrirten Elemente zugleich für die Anschauung eine concrete Wirklichkeit erhielt. Ferner war es schon zu Cyprians Zeit üblich, Fürbitten für lebende oder abgeschiedene Gemeindeglieder, wie für die ganze Kirche der Consekration vorauszusenden oder anzufügen, und diese Fürbitten auf das Opfer zu stützen, das einst Christus gebracht und dessen Segnungen durch die consekrirten Zeichen seines Leibes und Blutes vergegenwärtigt und verbürgt waren; so wechselt z. B. in dem Consekrations- und Fürbittengebet der apostolischen Constitutionen (VIII, 12) der Ausdruck *προσφέρειν* mit *δεῖσθαι* und *παρακαλεῖν* als völlig gleichbedeutend ab, daher denn offerre nomen alicujus bei Cyprian (ep. 16, 2.) geradezu die Bedeutung annimmt: für Jemanden bei dem Abendmahlsopfer Fürbitte thun. Die überraschendste Wendung aber liegt bei ihm in der Behauptung, daß Christus bei der Stiftung des Abendmahls sich selbst geopfert habe, und daß gleichermaßen bei jeder Sakramentfeier der Priester ein wahres Opfer darbringe. Er sagt (ep. 63, 14): Si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et *plenum* tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Achten wir auf die historische Beziehung, welche diese Stelle zu dem Gegenstande des ganzen Briefes hat (dieser bekämpft bekanntlich die Aquarier, welche beim Abendmahle den Gebrauch des Weines aus ascetischen Gründen verwarfen und sich nur des Wassers bedienten), so meint Cyprian, daß der Priester in der Eucharistie zu der Gemeinde dieselbe Stellung einnehme, welche Christus beim letzten Abendmahl zu seinen Jüngern einnahm, nämlich die des Administrirenden, und daß somit auch von jenem nur dann ein wahres und vollständiges Opfer dargebracht werde, wenn er sich mit seinem liturgischen Thun strenge an den liturgischen Vorgang Christi binde, wenn er somit nicht bloßes Wasser, sondern eine Mischung von Wein und Wasser gebrauche. Allein ihr volles Licht empfängt diese Stelle erst durch Hinzuziehung der unmittelbar vorhergehenden Kapitel, an welche sie sich resümirend anschließt und in denen der Kern seiner Vorstellung zu suchen ist. Er nennt Kap. 12. das Abendmahl die Vermählung (nuptiae) Christi und der Kirche. Denn wie Christus, sagt er (cap. 13), da er unsere Sünde trug, uns Alle getragen hat, so wird auch in dem Wasser des Mischkelchs die Gemeinde (nach Apok. 17, 15), in dem Wein aber das Blut Christi gläubig angeschaut. Die Mischung des Wassers mit dem Wein aber bezeichnet ebenso die bleibende Vereinigung Christi mit der gläubigen Gemeinde, wie diese Vereinigung durch das aus vielen Körnern zur Einheit verbundene Brod ihren sichtbaren Ausdruck gewinnt: in Christo, dem himmlischen Brode wissen wir Viele uns als den einen Leib des Herrn. Hieraus erhellt die eigentliche Ansicht Cyprians vom eucharistischen Opfer: wie nämlich Christus der Hohepriester Gottes in der Passion und dem Abendmahle (beide fließen bei Cyprian ineinander) sich selbst nicht bloß nach seinem persönlichen Seyn, sondern vielmehr als den Träger der Menschheit und ihrer Sünde in freier Hingabe Gott zum Opfer brachte, um ihr Heil zu erwirken, so weiht in dem aus vielen Körnern bestehenden Brod und dem Mischkelche der Priester die ganze mit Christo sakramentlich geeinigte und in dieser sakramentlichen Einigung verharrende Gemeinde Gott zum Opfer, das ihm wohlgefällig sey und von ihm um Christi willen Alles erwirke, was das Ganze und die Einzelnen für Leib und Seele bedürfen. Darum bestimmt sich auch das Wesen der kirchlichen Fürbitte näher dahin, daß die, für welche sie geleistet wird, selbst als Glieder des Leibes Christi Gott vorgestellt und geopfert werden (nomen offerre). Man kann also keineswegs sagen, daß dem Cyprian schlechthin Christus der Gegenstand des

priesterlichen Opfers gewesen sey, vielmehr ist dies die Gemeinde in ihrer sakramentlichen Vereinigung mit dem Haupte als der Leib des Herrn; auf der Verbindung beider beruht ihm die reale veritas und plenitudo des Opfers, wie die symbolische auf der Mischung von Wein und Wasser. Darum kann Cyprian die Gemeindecommunion nicht vom Opfer trennen; beides gehört innig und unablöslich zusammen. Auch leitet er die Vergebung der Sünde und den Frieden der Versöhnung, den er als Segen der Eucharistie schildert, cap. 11. nicht aus der priesterlichen Oblation, sondern aus dem wirklichen Sakramentsgenuß ab. Der wichtige Fortschritt, den Cyprian über die frühere Auffassung gemacht hat, liegt somit darin, daß die freie Selbstaufopferung der Gemeinde vor dem Abendmahle ihm zu einer Aufopferung derselben durch die sacerdotale Funktion wurde und daß ihr sakramentales Geeintseyn mit Christo schon als constitutives Moment an dem Opferbegriff hervortritt, was das völlige Zusammenfließen von Sakrament und sacrificium zur Folge hat. Als Gewährsmann für das heutige Dogma kann demnach Cyprian nicht betrachtet werden, wenn er sich auch im Ausdrucke hier und da zufällig damit berührt.

Die folgenden Zeiten bleiben durchweg dabei stehen, daß das Abendmahl ein sacrificium, ein Opferakt sey, aber in der näheren Bestimmung dieses Begriffs herrscht großes Schwanken. Nur einige Beispiele mögen dies belegen. Am klarsten durchgebildet erscheint die Auffassung Augustins. Er kann es nicht bestimmt genug hervorheben, das sichtbare Opfer sey nur ein Bild (sacramentum) des unsichtbaren Opfers und zwar eines Vorganges in uns, durch welchen wir uns Gott zu eigen geben und dem Nächsten dienen (ut Deo inhaereamus et ad eundem finem proximo consulamus; civit. Dei X, 5.) oder das Opfer der Gerechtigkeit nach der Wiedergeburt sey die Selbstdarbringung der durch Christus gereinigten Seele, die sich auf den Altar des Glaubens lege, um von dem göttlichen Feuer des heiligen Geistes ergriffen zu werden (Enarr. in Ps. IV, §. 7). Auch das Abendmahl heißt ihm nur in diesem Sinne ein Opfer. Wie hätte er es auch anders fassen können, da ihm Brod und Wein ja nur sacramenta, d. h. signa, imagines, similitudines corporis et sanguinis Christi waren? Er sieht in dem Abendmahle nur eine memoria peracti sacrificii, eine symbolische Gedächtnißfeier des Opfers Christi und zwar ebensowohl vermöge der oblatio als der participatio corporis et sanguinis Christi (contr. Faust. 20, 18). Er sagt geradezu, daß Christus täglich für uns geopfert werde, wenn wir nie vergessen, was er für uns gethan hat. (Enarr. in Ps. 75, 15). Dennoch nennt er unbedenklich die Communionfeier verissimum sacrificium; ja, was in ihr geopfert wird, ist ihm wirklich der Leib Christi, aber nicht der in das Brod verwandelte Leib, sondern der Leib, den sich der Herr selbst erbaut hat, die Gemeinde, in der die Vielen e i n Leib und ein Brod werden und in jeder Abendmahlsfeier auf's Neue geloben in Christo, nämlich in der Gemeinschaft (in compage) seines Leibes, bleiben zu wollen (epist. 147 ad Paulin. ep. cap. II, Nr. 16). Dieses sich Einleben in Christum ist aber nicht bloß sacrificium, sondern auch zugleich die wahre geistliche Nießung, ohne die der bloß sakramentale Genuß unfehlbar zum Verderben gereicht (in Joann. tractat. 26, 18); diese wahre Nießung (manducare) geschieht durch den Glauben, nicht mit dem Munde: At quid, fragt er, paras dentem et ventrem? Crede et manducasti. (In Joann. tract. 25, 12.) Den Leib Christi essen und sein Blut trinken ist nichts anders, als in Christo bleiben und ihn bleibend in sich haben (ibid. 26, 18). Auf diesem rein symbolischen Standpunkte konnte also Augustin ebensowohl die alte Formel panem et vinum offerre, wie die neue corpus et sanguinem Christi offerre gebrauchen; das Abendmahl, würdig empfangen, war ihm in demselben Sinne sacrificium und sacramentum, beides fällt vollkommen zusammen und deckt sich, insofern es nur die Eingliederung, die Incorporation in Christus, zum Gehalt und Zweck hat.

Ganz anders stellt sich freilich der Standpunkt Gregors des Großen dar. Er ist von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahle überzeugt; er sieht

darin unleugbar ein Opfer (victima), durch welches das Leiden und der Tod des Herrn zur Absolution seiner Gläubigen erneuert (reparatur) und die Seele vom ewigen Tode gerettet wird; denn obgleich der Auferstandene dem Tode entnommen ist und unsterblich lebt, so wird er dennoch in diesem Mysterium heiliger Darbringung (sacrae oblationis) von Neuem für uns geopfert (immolatur); ja so heilig ist dieser Augenblick der Aufopferung, daß auf das Wort des Priesters der Himmel sich öffnet und die Chöre der Engel gegenwärtig sind und das Niedrige von dem Höchsten, das Irdische von dem Himmlischen, das Sichtbare von dem Unsichtbaren durchdrungen und angezogen wird (Hom. in Evang. 37. Dialog. IV, 58). Allein man würde sehr irren, wenn man annähme, daß Gregor diese Immolation von der Communion getrennt gedacht hätte; denn der Satz: Pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur Unigenitus wird von ihm sofort mit dem folgenden begründet: Ejus quippe ibi corpus *sumitur*, ejus caro in populi salutem *partitur*, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in ora fidelium *funditur*, und daran knüpft er sofort die Ermahnung: Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc *sacrificium*, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur (Dial. IV, 58). Wir sehen, in welchem Sinne nach Gregor der Priester das Opfer Christi nachahmt und wiederholt; nicht als ob der Herr sich auf's Neue Gott zum Opfer begebe im Sinne des heutigen Dogma, sondern sein Leib wird sakramentaliter gebrochen (partitur) und sein Blut sakramentaliter vergossen (funditur) für den Abendmahlsgenuß der Gemeinde, die darin sein Leben und seine Versöhnung sich aneignet. Wie prinzipiell different darum auch die symbolische Anschauung Augustins und die realistische Gregors auf den ersten Blick sich zeigen, in einem sehr wesentlichen Punkte stimmen sie beide überein, daß die Begriffe des eucharistischen Sakraments und des eucharistischen Opfers (sacrificium) nicht zwei verschiedene divergente Seiten einer Sache, sondern eins und dasselbe sind und auf diesem Standpunkt hat sich die kirchliche Anschauung und Sprache bis in das 12. Jahrhundert gehalten: noch zur Zeit Robert Pulleyns bezeichnete man das Sakrament des Altars einfach mit sacrificium*). Auch fordert Gregor, ähnlich wie Augustin, von den Gläubigen, daß sie sich, um den Segen der Communion zu erlangen, in Reue, unter Thränen, durch Abtödtung der Sünde Gott selbst zum Opfer begeben: Tunc pro nobis, sagt er, hostia erit Deo (Christus), cum nos ipsos hostiam fecerimus. (Lau, Gregor d. Gr. S. 484 f.) Hier streift sein Standpunkt wieder nahe an das Symbolische.

Wie wenig man trotz dieser ausgebildeten Theorie von der alten Anschauung abgekommen war, nach welcher das Opfer in den Gemeindegaben bestand, zeigt uns der 4. Kanon der Synode zu Maçon im Jahre 585 (Conc. Matisconense II.). Das Concil tadelt zunächst, daß Manche sich von den kirchlichen Zusammenkünften zurückzögen und

*) Ich kann darum Herrn Dr. Rückert nicht zustimmen, wenn er a. a. O. S. 489 sagt, Isidorus von Sevilla habe das Abendmahl unter zwei Begriffe: das sacramentum und das sacrificium gestellt. In seiner Schrift de eccles. offic. I, behandelt er cap. 14. zuerst die Offertorien, die Psalmen, welche das Volk bei dem Darbringen seiner Gaben sang, und sagt von ihnen: nunc in sono tubae, i. e. in praedicatione verbi cantu accendimur simulque — jubilamus in illo scilicet vero sacrificio, cujus sanguine salvatus est mundus; dann geht er auf die Oblationsgebete über, die sich nur auf die Annahme der Oblationen und Gebete von Seiten Gottes und auf den Segen der Communion beziehen (cap. 15); im 18. Kapitel behandelt er unter der Ueberschrift: *de sacrificio* die Gemeindecommunion und gibt für sie eine Reihe von Regeln aus Cyprian und Augustin (Mischwein und nüchterner Empfang). Wenn er dabei sagt, was Christus für uns gethan, geschehe von uns in diesem Opfer, so meint er damit nur, daß das rituelle Thun des Priesters bei der Administration sich strenge an Christi Vorgang binden müsse; der Satz endlich: Unigenitus Deus quotidie in altari patri offertur, kommt ganz gelegentlich in der ep. VII. an den Redemptus vor, steht aber zu isolirt und ist zu vieldeutig, als daß man auf ihn ein großes Gewicht legen könnte, zumal Isidor sich über seinen Sinn nicht näher erklärt hat.

kein Opfer (hostiam nullam) mehr zu den heiligen Altären brächten; deshalb beschließt es: »daß von allen Männern und Frauen an jedem Sonntag die Altaroblation sowohl des Brodes als des Weines geopfert werde (offeratur), damit sie durch diese Opfer (immolationes) von der Bürde ihrer Sünden befreit würden (peccatorum suorum fascibus careant) und es verdienten (promereantur), in die Gemeinschaft des Abel und der übrigen gerecht Opfernden einzutreten.« Was uns an diesem Kanon, der von einer Wiederholung des Opfers Christi in der Messe nichts weiß, als neu sich ankündigt, ist die versöhnende Kraft, die den Oblationen beigemessen wird; aber die Oblationen dienten ja auch zur Bestreitung der Armenpflege, sie fielen also unter den Begriff der Almosen und theilten ihren Segen, und von diesen hatte bereits Cyprian gesagt, daß durch sie nicht bloß der Schmutz der Sünde abgewaschen, sondern auch wie durch das Taufwasser das Feuer der Gehenna erstickt werde (de opere et eleem. cap. 1 u. 2). Wie sehr aber mußte diese expiatorische Kraft sich steigern, da die Oblationen nicht bloß der einfachen Wohlthätigkeit, sondern zugleich den Zwecken des Altars und des Mysteriums dienten und durch die Fürbitte der Priester, in denen man längst die berechtigten Deprecatoren und Mittler vor Gott erkannte, eine wirksamere Kraft erhielten!

Aus dem Zusammenfließen aller dieser verschiedenen Standpunkte haben wir uns die Wirkungen zu erklären, welche man der Messe, mochte man in ihr vorzugsweise die Oblation, oder die Fürbitte des Priesters oder auch die Communion betonen, zuschrieb. Zunächst dachte man sich dieselbe als eine expiatorische, aber nur für die nach der Taufe begangenen läßlichen Sünden, denn weder von einem Katechumenen noch von einem Excommunicirten (und alle Todsünden erlagen der Excommunication) durften Oblationen angenommen oder an den Oblationsgebeten und der Communion participirt werden. Aber nicht bloß gegen die eigne, sondern auch gegen fremde Sündenschuld, ja gegen alle Nothstände des täglichen Lebens suchte man in den Oblationen und in den sie begleitenden kirchlichen Fürbitten Abhülfe und Schutz; die Wirkungen, die man sich davon versprach, grenzen an das Magische. In dem gregorianischen Sakramentarium finden sich Messen bei Viehseuchen, bei anhaltender Trockenheit oder Nässe, bei Anzug eines Gewitters, bei Kriegszeiten, zur Heilung von Krankheiten. Man hoffte dadurch dem König Heil, einer Klostercongregation leibliches und geistliches Wohl, dem Priester Kraft und Segen für seine Amtsführung, dem Reisenden glückliche Vollendung seines Wegs, den Bedrückten Hülfe gegen ihre Feinde, insbesondere gegen ungerechte Richter zu erwirken. Augustin schon erzählt, daß einer seiner Presbyter durch Darbringung des Opfers ein Haus zu Hippo von Dämonen gereinigt habe (Civit. Dei 22, cap. 8. §. 6.). Nach Gregor wurden einem todtgeglaubten Gefangenen so oft im Kerker die Bande gelöst, als seine Gattin für seine Seele opfern ließ; einem Schiffbrüchigen reichte auf dem Meere eine Erscheinung Brod, und zwar in demselben Augenblick, wo ein Bischof, der ihn ertrunken glaubte, auf dem Lande für seine Seele opferte, u. s. f. (in Evang. hom. 37. Dialog. IV, 57).

Schon Tertullian spricht es deutlich aus, daß das Gebet für Abgeschiedene nebst den an ihrem Todestage jährlich für sie dargebrachten Oblationen ihnen einen Zuwachs an Seligkeit (refrigerium vgl. über diesen Begriff die vortrefflichen Bemerkungen von Harnack a. a. O. 421 Anm. 1) im Hades zu erwirken vermöge (de monog. cap. 10.) Cyprian hat schon die Ausdrücke offerre pro defuncto et pro dormitione ejus sacrificium celebrare (ep. 1, 2.). Augustin erklärt, daß dieses Opfer, verbunden mit den Gebeten der Kirche und mit Almosen, den in der kirchlichen Gemeinschaft Verstorbenen ohne Zweifel dazu nütze, daß Gott gelinder mit ihnen verfahre, als sie es nach ihren Sünden verdient hätten. (Sermo 172, 2.) Die Basis für diesen Gedanken ruht bei ihm in der mystischen Einheit der Kirche mit ihrem Haupte, welche sich im Sakramente sowohl gebend als empfangend darstellt und vermöge deren, was die Gesammtheit thut und erfährt, dem Einzelnen, der ihr angehört, mit zufließt. (Vgl. Ep. 187, cap. 6. nro. 20.) Den Schlußstein empfingen diese Anschauungen in der Lehre Gregors des Großen vom

Fegfeuer, nach welcher die Lebenden den Abgeschiedenen, aber noch nicht völlig Gereinigten, mit ihren guten Werken und Gebeten, also auch mit dem Meßopfer, zu Hülfe kommen und das ergänzen können, was dieselben im Leben an Satisfaktionen zu wenig gethan haben. Er weiß Beispiele, daß die Seelen der Abgeschiedenen darum bitten; er selbst will durch dreißig Messen einen verstorbenen Mönch aus dem Fegfeuer befreit haben und ist dadurch Urheber der missa trigesima geworden (Dial. IV. 55), doch hält er es für sicherer, im Leben selbst alles Gute zu thun, als es nach dem Tode durch Andere thun zu lassen (Dial. IV, 54. 58).

Wie man ursprünglich der Abgeschiedenen im Gemeindegebete nur in der Absicht gedachte, um sich das Bewußtseyn der fortdauernden Gemeinschaft mit ihnen lebendig zu erhalten, und wie man diesem Bewußtseyn darin einen Ausdruck gab, daß man an ihrem Todestage für sie, als stünden sie noch in der Gemeinde, Oblationen brachte, so hatten auch die Anniversarien, die jährliche Gedächtnißfeier auf den Gräbern der Märtyrer und die damit verbundenen Oblationen, keinen andern Zweck. Nur dem Grade nach unterschied sich diese Gedächtnißfeier von der für andere verehrte Verstorbene: man beging den Tag ihres Martyriums als ihren himmlischen Geburtstag; man dankte Gott für den ihnen verliehenen Sieg; man ermuthigte sich zum gleichen Kampfe durch den Hinblick auf ihr leuchtendes Vorbild; aber das Alles schloß nicht aus, daß man nicht auch um Vergebung ihrer Sünden über die in ihrem Namen dargebrachte Oblationen gebetet hätte; namentlich haben sich in der älteren Nestorianischen Liturgie mehrere solcher Fürbitten erhalten. So heißt es in der Liturgia Nestorii (bei Renaudot II, 626) Rogamus etiam et deprecamur ad istam oblationem — Apostolorum, Martyrum, Confessorum, — solvens et remittens illis quodcumque peccaverunt aut in quo offenderunt coram te, tamquam homines errori et passionibus obnoxii etc. Ebenso in der liturgia Theodori interpretis (ibid. 614): ut sit coram te memoria bona — Apostolorum beatorum, Martyrum et Confessorum — veniam illis concedas omnium peccatorum et delictorum, quae in hoc mundo — peccaverunt — quia nemo est, qui non peccet. Allein bereits war die Verehrung der Märtyrer bis zu einer Höhe gestiegen, die solche Vorstellungen als eine Impietät erscheinen lassen mußte; Augustin nennt es (Serm. 17.) eine Injurie, für einen Märtyrer zu beten, da man sich vielmehr der Fürbitte eines solchen empfehlen müsse; er sagt daher (Serm. 159. cap. 1.): wir erwähnen (commemoramus) nicht so die Märtyrer, wie andere im Frieden Ruhenden, daß wir für sie beten, sondern vielmehr, daß sie für uns beten. In der fünften mystagogischen Rede (§. 9.) bemerkt Cyrill über das nach der Consekration eintretende Gebet: Hiernächst gedenken wir auch der Verstorbenen, zunächst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, damit Gott um ihrer Fürbitte willen unser Gebet annehme. So kam es allmählig, daß man in den Heiligenmessen den Heiligen eine besondere Ehre zu erweisen glaubte, um sich ihrer Fürbitte und Intercession zu versichern und die alte ritualistische Formel: annue nobis Domine, ut animae famuli tui Leonis prosit haec oblatio wurde in die andere umgesetzt, — ut intercessione b. Leonis haec nobis prosit oblatio (cf. Decretal. Gregorii lib. III. tit. 41. c. 6.).

Noch war die Zahl der Messen eine verhältnißmäßig beschränkte; in der alten Kirche wurde meist nur Sonntags und an den Anniversarien der Märtyrer das Abendmahl gehalten; wenn auch in einzelnen Landeskirchen, wie der nordafrikanischen, tägliche Communionen stattfanden, was bald allgemeine Sitte wurde, so dürfen wir doch nicht auf mehrere Communionen an einem Tage schließen. Die erste Spur einer Wiederholung der Abendmahlsfeier an demselben Tage findet sich bei Leo dem Großen. Er hält es für gerechtfertigt, daß wenn der Andrang des Volks an großen Festtagen so stark sey, daß die Basilica nicht die ganze Masse zu fassen vermöge, die Darbringung des Opfers (sacrificii oblatio, d. h. die Communionhandlung) wiederholt und somit ein zweites Opfer dargebracht werde (sacrificium subsequens offeratur), denn nothwendig würde ein Theil des Volkes um seine Andacht gebracht, wenn man die Sitte einer einzigen Messe

beibehalte und also nur diejenigen ihr Opfer darbringen könnten, welche zuerst gekommen seyen (Ep. IX, 2. al. XI.). Schon ein Jahrhundert später scheint die von Leo dem Großen angebahnte, aber nur auf Nothfälle beschränkte Wiederholung des Opfers an demselben Tage und in derselben Kirche Regel gewesen zu seyn, denn die Synode von Auxerre (Conc. Autissiodorense zwischen 578 und 590) verbietet im zehnten Kanon, daß an einem und demselben Altare an demselben Tage zwei Messen gehalten werden. Die Folgen dieser Vervielfältigung der Messen mußten sich bald fühlbar machen. In der alten Kirche war es üblich gewesen, daß sonntäglich die ganze Gemeinde communicirte; wie Alle ihre Oblationen brachten, so nahmen auch Alle an der Communion Theil. Noch die Synode von Antiochien bedrohte im Jahre 341 diejenigen mit Excommunication, welche nach dem Verlesen der Schrift die Kirche verließen, ohne sich an den Oblationsgebeten und der Communion zu betheiligen (can. 2.). Allein je mysteriöser die Betrachtung des Abendmahles wurde und je magischer man sich die Wirkungen desselben dachte — nichts lesen wir häufiger in den alten Liturgien und den Schriften der Väter, als den Ausdruck „heiliges, schauervolles Opfer" — desto weniger konnte man sich auch zum häufigen Genusse desselben aufgefordert fühlen. Schon als die Eucharistie täglich gehalten wurde, mußte darum oft der Fall eintreten, daß besonders an Wochentagen kein Communicant erschien. Die Kirchenväter eiferten mit Wärme gegen diese neue Wendung: sie waren also weit entfernt, die Communion des Klerus oder des celebrirenden Priesters ohne Theilnahme der Gemeinde um des Opferbegriffs willen für ausreichend zu halten. Chrysostomus klagt (Hom. III. in Ephes. Nro. 4.): „Welche Gewohnheit, welche Anmaßung! Vergeblich ist das tägliche Opfer! vergeblich stehen wir am Altare; Niemand nimmt daran Theil!" Als nun trotzdem das Volk sich immer mehr von der Communion zurückzog oder wenigstens seinen Abendmahlsgenuß auf die höchsten Feste beschränkte; als die Kapellen und Oratorien besonders im 8. und 9. Jahrh. sich in's Unendliche mehrten und die Altäre sich vervielfältigten, die zur Ehre der Heiligen errichtet wurden; als in eben dem Maße auch die Messen sich häuften, die in derselben Kirche gelesen wurden, mußten die celebrirenden Priester immer häufiger in die Lage kommen, dieselben ohne Communicanten zu halten. So entstanden die Privatmessen. Die Kirche konnte es sich anfangs nicht verhehlen, in welchem grellen Widerspruche die neue Sitte mit der Bestimmung der Eucharistie und mit ihrem eigenen, allenthalben die Mitwirkung der Gemeinde voraussetzenden Rituale stand; es fehlte nicht an Stimmen, welche laut dagegen protestirten (z. B. Theodulf von Orleans in seinem Capitulare vom Jahr 797 cap. 7., die Synode zu Mainz im Jahr 813, can. 43., die zu Paris 829 can. 48.; selbst Pseudoisidorus fordert noch in einem dem Pabste Anaclet untergeschobenen Decretale in Gratians Decret P. III. Dist. II. c. 10., daß bei Strafe der Excommunication Alle nach vollendeter Consekration communiciren sollen), allein sie verhallten in der Wüste der Zeit. Der Erste, bei dem wir den neuen Gebrauch der Privatmessen gerechtfertigt finden, ist Walafried Strabo, Abt von Reichenau († 849). Er erklärt zwar (de reb. eccles. c. 22.) nur solche Messen für gesetzlich (legitimae), in welchen ein Priester, ein Respondirender, ein Offerirender und ein Communicirender zugegen seyen; er sagt ausdrücklich, daß in dem ganzen Verlaufe der Messe hauptsächlich und namentlich für diejenigen gebetet werde, welche offeriren und communiciren, doch gibt er zu, daß auch die Nichtcommunicirenden und insbesondere diejenigen, für welche die Priester die Messe halten, vermöge ihres Glaubens und ihrer Andacht als Cooperatoren der Handlung angesehen und des Segens der Oblation und Communion theilhaftig werden können. Wir sehen hier zum erstenmal einen Gesichtspunkt angedeutet, der die fernere Entwicklung dieser Lehre weissagend vorzeichnet, nämlich den Begriff der geistlichen Communion, vermöge deren die Segnungen des Sakraments auch denen zufließen, die an demselben nicht sakramentaliter, sondern nur im Glauben participiren.

Mit der Ablösung der eucharistischen Feier von der Gemeindecommunion in der

Privatmesse war bereits der Begriff des priesterlichen Opfers als eines selbständigen, vom Sakramente unabhängigen Aktes thatsächlich gegeben; allein noch fehlte viel, daß sich ihn auch die kirchliche Wissenschaft in dieser isolirten Form angeeignet hätte, vielmehr haftete für diese noch bis in das 13. Jahrhundert der Begriff des Opfers so fest an dem des Sakramentes, daß beide zusammenfielen. Sehr mit Unrecht sieht man den Paschasius Radbertus als Vertreter der Lehre vom Meßopfer an (z. B. Ebrard in seiner Schrift: das Dogma vom Abendmahl S. 472). Er hat zwar sehr entschieden in seinem Tractat de corpore et sanguine Christi den Satz ausgesprochen, daß das Abendmahlsbrod nach der Consekration der von der Jungfrau geborne, am Kreuze gestorbene, auferstandene und erhöhte Leib Christi sey und gewiß hat diese handgreifliche Form, die Realität seiner Gegenwart im Sakrament auszudrücken, erst die feste Basis für das Dogma vom Meßopfer gegeben; allein Paschasius sagt cap. 9. §. 1.: „Obgleich Christus einmal im Fleische gelitten und durch sein Todesleiden einmal die Welt gerettet hat, so wird doch täglich diese Oblation wiederholt (iteratur quotidie haec oblatio), weil wir täglich sündigen, wenigstens durch Fehler, ohne welche die sterbliche Schwachheit nicht seyn kann, und weil die Schwäche des Fehlens noch im Fleische bleibt, obgleich alle Sünden in der Taufe vergeben sind. Und weil wir täglich gleiten, so wird täglich Christus für uns mystisch (nämlich sakramentlich) geopfert (immolatur) und das Leiden Christi im Mysterium (Sakrament) dargeboten (traditur), damit der, welcher sterbend den Tod überwunden hat, täglich die rückfälligen Sünden durch diese Sakramente seines Leibes und Blutes nachlasse (relaxet);“ daß er aber unter dieser iteratio oblationis s. immolationis Christi ganz im Sinne Gregors nur den sakramentlichen Genuß gedacht und nur auf diesen die Vergebung der täglichen Sünden zurückgeführt habe, beweisen seine Worte cap. 2. §. 3.: In mysterio quotidie veraciter immolatus (sc. Christus) in ablutionem delictorum *comeditur*. Näher scheint er der Opfertheorie am Schlusse des 8. Kapitels zu treten; er sieht nämlich in dem Bocke, der nach der Vorschrift des Gesetzes dargebracht werden mußte, den Typus Christi, den der Gläubige täglich im Glauben auf's Neue anzieht (*quotidie reindutum per fidem*) und für sich und seine Vergehungen darbringt (offerat), damit der Gottmensch in Ewigkeit für ihn intercedire (interpellare); aber wenn man das verstanden hat, was Paschasius cap. 6. u. 7. über den würdigen Genuß des Sakraments als einen Glaubensakt und über den Segen desselben, das Bleiben in dem Herrn, ganz in augustinischer Weise gesagt hat, so kann man nicht zweifeln, daß er auch mit jener typischen Auslegung den ganzen richtigen Gedanken ausgesprochen hat, daß nur derjenige, der mit Christo innerlich vereinigt ist, sich seiner Fürbitte, wie in der Zeit, so auch in der Ewigkeit getrösten darf. Um so greller ist freilich der Widerspruch, wenn er cap. 9. die bekannten abgeschmackten Anekdoten aus Gregors Schriften wiederholt, welche alle auf die Pointe hinauslaufen, daß das Opfer der Eucharistie auch solchen nützt, welche nicht communiciren und namentlich auch den Seelen im Fegefeuer; aber in diesem Widerspruche lag die ganze Zeit befangen und er darf nicht befremden bei einem Manne, in dessen Schriften die prinzipiell differenten Anschauungen eines Augustin und eines Gregor friedlich Hand in Hand gehen.

Es ist auffallend, welche untergeordnete Stellung die beginnende Scholastik dem Opfer im Sakramente zugesteht. Der Cardinal Robert Pulleyn († um 1150) hat in dem 8. Buche seiner Sentenzen die Lehre vom Abendmahle ausführlich behandelt; aber nur inwiefern es Sakrament ist und empfangen wird; zwar nennt er es cap. 2. sacrificium, aber auch nur in dieser sakramentlichen Bedeutung, denn er sagt cap. 3: Dum caro *manducatur* et ori sanguis *infunditur*, passio Domini et corpore afflicti et sanguine perfusi *insinuatur*. Nur lib. VII. cap. 17. spricht er von Messen, deren Käuflichkeit er für schändlicher als die Verschacherung des Herrn durch Judas hält, da sie den Auferstandenen und Erhöhten trifft. Von den Seelenmessen schweigt er. Auch sein Zeitgenosse Peter der Lombarde behandelt das Opfer nur scheinbar selbständig und kommt dabei über die symbolische Bedeutung nicht hinaus. Auf die Frage: ob das,

was der Priester in der Messe thue, im eigentlichen Sinne ein Opfer (sacrificium vel immolatio) genannt werde, antwortet er (lib. IV. Sent. dist. 12. Nro. G): „das was vom Priester dargebracht und consekrirt wird, heißt Opfer und Darbringung (sacrificium et oblatio), weil es ein Gedächtniß und eine Darstellung des wahren Opfers und der heiligen Aufopferung ist, welche am Kreuze geschah (memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in cruce vergl. Augustin Enarr. in Ps. 75, 15.). Einmal ist Christus am Kreuze gestorben und daselbst persönlich (in semet ipso) geopfert worden, täglich aber wird er im Sakramente geopfert (vgl. Augustin ep. 98 ad Bonifac. §. 9.), weil im Sakrament ein Gedächtniß dessen stattfindet, was einmal geschehen ist." Was er vom Schlusse dieses Abschnittes an über die Vergebung der läßlichen Sünde, und die Vollendung der Tugend als Wirkung des Sakramentes sagt, gehört lediglich zu diesem, und setzt den wirklichen Genuß voraus. Nur an einer Stelle, wo er de suffragiis defunctorum handelt (Dist. 45. B.), spricht er unumwunden den Augustin'schen Satz aus, daß das Meßopfer, ebenso wie die Gebete der Kirche und die Almosen denen, welche in der Gemeinschaft des Leibes und Blutes verschieden sind, dazu nütze, daß sie entweder volle Vergebung erhalten, oder doch erträglichere Strafe leiden.

Der Anfang des 13. Jahrhunderts ist für die dogmatische Entwicklung der Kirche überhaupt und auch in diesem Punkte von unberechenbarer Bedeutung. Das Pabstthum stand auf der vollen Höhe seiner weltgeschichtlichen Stellung; die kirchlichen Sakramente waren bereits in der heiligen Siebenzahl abgeschlossen; die Lehre von der Transsubstantiation wurde auf dem vierten Lateranconcil 1215 zugleich mit der allgemeinen Beichtpflicht kirchlich festgestellt; in dem Maße, als die Predigt zurückgetreten war, hatte sich das Sakrament des Altars nach seiner sacrificiell-hierurgischen Seite in den Vordergrund gedrängt; wie es zum Karakter des Priesters, zu der ihm in der Weihe ertheilten Vollmacht gehören sollte, vor Allem die Sünde zu vergeben und den Leib Christi zu machen, in der Person Christi zu operiren, so schien die Kirche nur dazu da, „das Mysterium hervorzubringen," das in der damals aufkommenden Adoration sich mit neuem Glanz umgab; da die alten Oblationen der Gemeinde seit der Einführung des ungesäuerten Brodes (schon vor 1054) abgekommen und an ihre Stelle Geld- oder andere Geschenke getreten waren, so war damit auch der letzte Rest des Gemeindeopfers verschwunden und dieses völlig zum Priesteropfer geworden; durch den Satz, den zuerst Thomas von Aquino aufstellte: Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae (Summ. pars III. qu. 80. art. 12. contr. 2m.), war auch die Gemeindecommunion als völlig indifferentes Accidens zur Seite geschoben und das priesterliche Thun, das seinem Begriff nach nur ein mediatorisches seyn kann (sacerdos constituitur medius inter deum et populum ibid. p. III. qu. 22. art. 4. Resp.) zum substanziellen Kern der ganzen Handlung gemacht. In diese Zeit fällt erst die wissenschaftliche Durchführung unserer Lehre: Thomas und Albert der Große sind ihre Begründer und Vollender.

Bei Thomas treten die beiden Begriffe sacrificium und sacramentum zuerst in ihrer ganzen Schärfe auseinander. Das Abendmahl hat eben diese beiden Seiten, es ist beides zugleich: sacrificium, sofern es dargebracht, sacramentum, sofern es genossen wird, sofern darin eine unsichtbare Gnade unter sichtbaren Zeichen mitgetheilt wird. (P. III. qu. 83. art. 4. Resp. qu. 79. art. 7. Resp.) Freilich ist Thomas noch weit davon entfernt, in dem eucharistischen Opfer eine reale Wiederholung des Opfers Christi anzuerkennen; auch er sieht darin nur ein darstellendes Bild seines Leidens, eine Verkündigung seines Todes (imago quaedam repraesentativa passionis, commemoratio mortis Christi) ein Bild, dem die Bezeichnung immolatio Christi mit nicht größerem Rechte zukommt, als der Name des Sallust oder Cicero den Bildern dieser Männer; nur in diesem Sinne stellt das täglich sich wiederholende Opfer der Kirche das Eine Opfer Christi dar, wie auch der Altar das Kreuz, wie der Priester Christum, in dessen Person und Kraft er die Consekration spricht (ibid. qu. 83, art. 1. Resp. et ad 2m et 3m); allein

wenn schon hier Bild und Sache in einander zu greifen anfangen, so darf es uns nicht befremden, daß die Eucharistie nicht bloß denen nützen soll, die sie empfangen, sondern auch denen, die sie nicht empfangen; jenen in ihrer zwiefachen Bestimmtheit als Sakrament und Opfer, diesen allerdings nur, sofern sie als Opfer für sie gebracht wird, sofern die Kirche das Leiden, wodurch sich Christus dem Vater für uns geopfert hat, zu ihnen in direkte Beziehung setzt, sofern für sie in der Kraft des Opfertodes Christi im Meßkanon gebetet wird: „Gedenke, Herr, deiner Diener und Dienerinnen, für welche oder welche dir dieses Lobopfer bringen," doch hat, wie das Leiden Christi selbst, so auch das sein Leiden bildlich darstellende, aber in der Kraft desselben realiter wirkende Meßopfer seine Wirkung nur in denen, welche durch Glauben und Liebe in der Gemeinschaft dieses Leidens und dieses Sakramentes stehen und nach dem Maße ihrer Devotion, nicht in denen, welche sich außer der Kirche befinden (ibid. qu. 79. art. 7. Resp. et ad 2m). Nebenbei dachte Thomas ganz im Sinne des Concils von Maçon die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers noch auf andere Weise, nämlich durch die von den Gemeindegliedern dargebrachten Oblationen (oder vielmehr durch die ihnen substituirten Meßstipendien) vermittelt; diesen schreibt er nämlich einen satisfactorischen Werth zu, doch haben sie denselben nicht an sich, sondern erst durch die Gesinnung, in der sie dargebracht werden: das Maß der letzteren ist zugleich das Maß des Nutzens, den sie den Gebern oder denen, in deren Interesse sie gegeben werden, bieten (ibid. qu. 79. art. 5. Resp.).

Thomas unterscheidet auch die Wirkungen der Eucharistie nach diesen beiden Seiten. Durch den Sakramentsgenuß werden die Gläubigen des Leidens Christi theilhaftig, folglich muß ihnen auch die Vergebung aller Sünden zu Theil werden, denn dies Sakrament bewirkt in dem einzelnen Menschen ganz dasselbe, was das Leiden Christi in der ganzen Welt (ibid. qu. 79. art. 1. Resp.), allein es kann seine Kraft nur in denen entfalten, welche sie nicht hemmen, d. h. sich keiner Todsünde bewußt sind, die läßlichen Sünden tilgt es durch die Liebe, die es einflößt (ibid. qu. 79. art. 4. Resp.); ebenso wirkt es in dem, welcher zwar im Stande der Todsünde sich unbewußt befindet, aber mit Andacht und Ehrfurcht hinzutritt, durch die Gnade der Liebe die Contrition und durch diese die Vergebung der Sünden (qu. 79. art. 3. Resp.) Allein von dieser rein sakramentlichen Wirkung der Eucharistie ist wohl zu trennen die Wirkung, die sie als Opfer übt. Während nämlich der sakramentliche Genuß das Vorhandenseyn des geistlichen Lebens voraussetzt und darum in jedem unwirksam bleibt, der mit dem Bewußtseyn einer Todsünde behaftet ist, so fordert das eucharistische Opfer zu seinem Effekt nur das geistliche Leben in potentia, nicht aber in actu, und erwirkt darum in Kraft jenes wahren Opfers, dessen Gnade es vermittelt, für Alle, die es so disponirt findet, die Aufhebung der Todsünde, doch wohlverstanden, nicht unmittelbar (non sicut causa proxima), sondern nur auf indirectem Wege, insofern es die Gnade der Contrition für sie erlangt (Comment. in 4 Sentent. dist. 12. qu. 2. art. 2. solutio quaestiuncul. 2. ad 4m), die selbst wieder nach seinen anderweitigen Ausführungen die Mitwirkung der Schlüsselgewalt zu ihrer Voraussetzung hat. Der sakramentale Genuß der Eucharistie kann ferner die Erlassung der poena mortalis nicht zum Effecte haben; dagegen ist das eucharistische Opfer wesentlich satisfactorisch und hebt, wie andere Satisfactionen, die Strafe auf, soweit das Maß der Devotion auf Seiten des Darbringenden dem Maße der Verschuldung entspricht, für welche es begehrt wird; wo dies entsprechende Verhältniß nicht besteht, wird auch die Strafe nur theilweise erlassen (ibid. solut. quaestiuncul. 3. ad 1m).

Thomas legt begreiflicher Weise dem Meßopfer, so wie den Almosen und Gebeten auch als suffragiis mortuorum großen Werth bei. Denn die Eucharistie ist das Sakrament der kirchlichen Einheit, der Quell und das Band der Liebe, worin Lebende und Abgeschiedene in Christo zu einem Leibe verbunden sind; sie hat ebendarum vor allen übrigen Sakramenten, die nur den Empfängern nützen, das voraus, daß ihre Wirkungen ex

opere operato auf einen Andern übergehen können. Insofern in allen Messen dasselbe Opfer dargebracht wird, nützen sie auch alle gleichmäßig den Todten, für die sie begehrt werden; da aber die missa pro defunctis specielle Gebete für die Abgeschiedenen enthält, so müssen begreiflicher Weise diese ihnen einen größern Gewinn bringen. Doch läßt sich auch bei jenen dieser Mangel ausgleichen, theils durch die größere Devotion des Priesters oder des Darbringenden, theils durch die wirksame Intercession des Heiligen, dessen Beistand im Opfer angerufen wird (Summ. Supplem. P. III. qu. 71. art. 10).

Ohnstreitig hat Thomas die erste zusammenhängende Doctrin über das Meßopfer aufgestellt. Für einige Incongruenzen und Lücken, die sich an seiner Darstellung finden war bereits von andern Seiten her die Abhülfe geboten. Zunächst ist es ein unleugbarer Widerspruch, daß das Meßopfer nur eine bildliche Darstellung des Opfertodes Christi seyn und dennoch die Früchte des letzteren realiter vermitteln soll. Allein schon seit dem Anfange des Jahrhunderts hatte man die Aufopferung Christi in der Messe als eine reale aufzufassen begonnen. So sagt Innocenz III. im 6. Buche seiner Mysteria missae cap. 12.: Ipsum vero sacrificium, i. e. hostia missa vocatur, quasi *transmissa:* primùm nobis a patre, ut esset nobiscum, postea patri a nobis ut intercedat pro nobis; primum nobis a patre per incarnationem, postea patri a nobis, per passionem; et *in sacramento* primum nobis a patre per sanctificationem, postea patri a nobis per *oblationem:* haec est sola sufficiens et idonea missio seu legatio ad solvendas inter Deum et homines inimicitias et offensas. Cum ergo diaconus ait: Ite missa est, idem est ac si diceret: redite ad propria, quia oblata est hostia salutaris! Von den Scholastikern hat diesen auf dem Boden der allegorisirenden Mystik erwachsenen Gedanken unseres Wissens zuerst Albert der Große sich angeeignet; er spricht es (Comment. in 4. Sentent. dist. 13., art. 23.) offen aus: Dicendum quod immolatio nostra non tantum est repraesentatio, sed *immolatio vera*, i. e. *rei immolatae oblatio per manus sacerdotum.*

Auch noch nach einer andern Seite hin wurde die Theorie des Thomas erweitert. Schon Augustin hatte, wie wir wissen, die manducatio spiritualis und sacramentalis unterschieden. Paschasius Radbertus (cap. 6.), Peter der Lombarde (lib. IV. dist. 9. Lit. A.), Innocenz III. (lib. IV. cap. 14.), Thomas von Aquino (Summ. p. III. qu. 80. art. 1. Resp. et ad 1m) wiederholen diesen Unterschied. Die geistliche Nießung geschieht ihnen durch den Glauben und hat zum Segen, daß der Gläubige Christo incorporirt wird. Aber nichts lag ihnen ferner, als die Ablösung dieser geistlichen Nießung von der sakramentalen: unter jener verstanden sie nur den würdigen Sakramentsgenuß, durch welchen sich der Gute vom Bösen unterscheidet. Namentlich macht es Thomas geltend, daß die geistliche Nießung die sakramentale nicht aus-, sondern einschließe; nur in voto, wo also die Möglichkeit der perceptio in re fehlt, gesteht er dem bloßen Desiderium den Effect der wirklichen Eucharistie zu, doch nur in beschränkterem, nicht in vollem Maße. Dagegen lehren Albert der Große (in lib. IV. dist. 9. art. 1. u. 2.) und Bonaventura (lib. IV. dist. 9. art. 1. qu. 2.), daß der geistliche Genuß bloß durch die Vergegenwärtigung der Passion, durch Meditation und Devotion, auch ohne den Sakramentsempfang, die Wirkung des letzteren haben könne: nämlich das Schmecken der Süßigkeit der sakramentalen Gnade, die Belebung des inwendigen Menschen und die Incorporation in Christus. Solche, sagen sie, communiciren geistlich und nicht sakramentlich. Es bedurfte nur der Beziehung dieses Gedankens auf das Meßopfer, um diesem wieder eine ganz neue Seite abzugewinnen, durch die es mit dem Sakramente, von dem es eben erst abgelöst war, auf's Neue sich berührte, und der andächtige Besuch der Messe zu einer Art von Ersatz für die sonst tägliche Communion der Gemeinde ward. So neu und jung sind alle Gedanken, welche die Tridentiner Versammlung mit diesem Gegenstande in Verbindung gebracht hat!

In der griechischen Kirche hat die Privatmesse nie Eingang gefunden; in keiner Kirche findet sich mehr als ein Altar, neben welchem nur ein kleinerer (Prothesis) zur

Bereitung der heiligen Gaben steht; Winkel- oder Seitenaltäre sind dort unbekannt; selbst wenn in Nebenkirchen die Eucharistie gefeiert wird, was an Festen wohl vorkommt, geschieht es nur auf einem geweihten Tuche, ἀντιμήνσιον, ohne Altar. Die Messe darf überhaupt nur an Sonn- und Festagen gefeiert, aber nicht wiederholt werden; sie hat somit überhaupt ihre alte Beziehung zur Gemeindecommunion gewahrt *).

II. Wir haben in der geschichtlichen Entwicklung alle die Elemente aufgefunden, aus welchen das Tridentinum seine Bestimmungen über das Meßopfer gebildet hat, und sind dadurch in den Stand gesetzt, nun auch die Beziehungen schärfer zu unterscheiden und zu beurtheilen, in welche sie im katholischen Lehrbegriff zu einander treten. Schon das ist karakteristisch, daß die Kirchenversammlung zu Trient die Lehre von der Eucharistie und vom Meßopfer abgesondert behandelt hat; das Dekret und die Kanones über jene wurden in der 13. Sitzung am 11. Oktober 1551, die über das letztere in der 22. Sitzung am 17. September 1562 promulgirt: absichtlicher konnte es nicht dargelegt werden, daß das Sakrament und das Opfer des Altars zwei ganz verschiedene Begriffe seyen und aus ganz entgegengesetzten Prinzipien abfließen, nur zufällig und lose durch eine Handlung, die priesterliche Consekration, die sie beide zu ihrer Realisirung voraussetzen, verknüpft, sonst nach ganz entgegengesetzten Seiten auseinandergehend: das Sakrament wird ja empfangen, das Opfer dargebracht. Um so mehr wäre man auch berechtigt, zu erwarten, daß beide schärfer auseinander gehalten wären, als es zu Trient geschehen ist.

Die exegetische Begründung der Lehre versuchte das Tridentinum (decret. cap. 1.) und Bellarmin, den wir als den scharfsinnigsten und treusten Interpreten desselben ansehen, beide durch eine Reihe von alt- (typischen) und neutestamentlichen Schriftstellen, die an sich etwas ganz anders aussagen und deren willkührliche Verwendung durch die patristische Tradition eine äußerst schwache Stütze erhält. 1) Christus wird Hebr. 7, 11. ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks genannt, der an die Stelle des unvollkommenen levitischen Opfers das wahre, in Ewigkeit vollendende gesetzt hat; sein Priesterthum aber ist nur dann ein ewiges, durch seinen Tod nicht aufgehobenes, wenn es sich auch in einem fortdauernden Opfer realisirt: dies kann nicht sein Kreuzestod seyn, sondern nur das eucharistische Opfer, das außerdem auch darin die Ordnung des Melchisedek einhält, daß es unblutig an Brod und Wein geknüpft ist (schon bei Cyprian ep. 63. cap. 4, aber theils wird hier die apostolische Beweisführung über ihre Grenzen willkürlich erweitert, theils schließt der Begriff des ewigen Priesterthums nach dieser jede Wiederholung des einen Opfers aus, Hebr. 10, 18.). 2) Christus ist das wahre Paschalamm (1 Kor. 5, 7.) und nur dann ist durch ihn der alte Pascharitus verwirklicht, wenn er zur Feier seines Heimganges aus dieser Welt von der Kirche durch die Priester fortwährend geopfert wird; (aber 1 Kor. 5, 7. 1 Petr. 2, 24; 1, 18. 19. Joh. 1, 29; 19, 36. Apokal. 5, 12. wird die Realisirung dieses Typus in den Kreuzestod, nicht in das Abendmahl gesetzt). 3) Der Prophet Maleachi 1, 11. weissagt ein reines Opfer, das Gott unter allen Völkern aller Orten dargebracht werden soll, dies ist das Meßopfer der katholischen Kirche (aber schon Justin und Irenäus finden diese Weissagung nur in den Oblationen der Gemeinde, nicht in der priesterlichen Darbringung des Leibes und Blutes Christi erfüllt). 4) Als Christus zu den Jüngern sprach (Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24.): das thut zu meinem Gedächtniß, setzte er eben damit die Eucharistie als Opfer**), denn עָשָׂה und facere heißt nach hebräischem und lateinischem Sprach-

*) Vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten VIII. 470 flg Gräser, die römisch-katholische Liturgie S. 65.

**) In neuerer Zeit ist Harnack dem Wesen nach auf diese Erklärung zurückgekommen. Zwar findet er (a. a. O. S. 188 flg.) in dem τοῦτο ποιεῖτε nur die Ermächtigung der Gemeinde zum Handeln, da er aber vermöge des von ihm geltend gemachten Traditionsprinzips dem ganzen Cult eine wesentlich sakrificielle Natur und Bedeutung beilegt, da er ferner im Abend-

gebrauch opfern, und seine Jünger, sowie deren Nachfolger, zu Priestern ein; (aber obgleich jene Wörter nicht selten die angegebene Bedeutung haben, so kommt sie ihnen doch nicht absolut zu, sondern nur, wo dem ganzen Zusammenhang nach vom Opfer die Rede ist; dies ist hier nicht der Fall; das τοῦτο bezieht sich auf die ganze vorangegangene und nachfolgende Handlung). 5) Wenn Paulus (1 Kor. 10, 21.) schreibt: Ihr könnt nicht zugleich theilnehmen an des Herrn Tisch und der Dämonen Tisch, so bezeichnet beidemal der Ausdruck Tisch den Altar; der Altar aber hat seine Bestimmung lediglich im Opfer (aber die apostolische Gemeinde hatte keinen Altar, nicht einmal einen besonderen Abendmahlstisch; der einzige Altar, den sie kannte, Hebr. 13, 10., war das Kreuz Christi). Noch manche andere Beweisstellen bringt Bellarmin bei: so soll der Ausspruch Christi an die Samariterin, Joh. 4, 21., über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit vom Meßopfer handeln, weil Abraham 1 Mos. 22, 5. im Begriffe den Isaak zu opfern sagt: er gehe hin, um anzubeten (de missa I, 11.) und weil die Juden in Jerusalem, wie die Samariter auf dem Garizim geopfert hätten; so sollen Apost. 13, 2. Paulus und Barnabas das Meßopfer celebrirt haben, weil λειτουργεῖν der klassische Ausdruck für Opfern sey (ibid. cap. 13.). Auch wird daran erinnert, daß der Begriff des Priesters, den die Kirche zu allen Zeiten festgehalten habe, zu seinem Correlate den des Opfers fordere (cap. 17.), und daß überhaupt die Religion mit dem Opfer geschichtlich und begrifflich so enge verwachsen sey, daß sich eins von dem andern gar nicht ablösen lasse (cap. 20.). Ja, Bellarmin spricht es unbedenklich aus: hätte Christus nicht das Opfer aus dem alten in den neuen Bund verpflanzt, so hätte er seinem Vater keine Ehre, sondern Schande gemacht. Aus allem dem soll nun folgen, daß in der Messe Gott ein wahres und eigentliches Opfer (verum et proprium sacrificium) dargebracht werde.

Die nothwendige Voraussetzung des Opfers ist die Consekration des Priesters, der in der Person Christi wirksam, durch die Worte hoc est corpus meum, hic est sanguis meus dem Sakramente seine Form gibt und die Transsubstantiation bewirkt. Da die protestantische Dogmatik die Gegenwart Christi im Abendmahle nur in usu sumentium zugibt, weil das Sakrament nur dazu eingesetzt ist, so hat die Synode (Sess. XXII. can. 4) diesen schriftgemäßen Satz mit dem Anathema belegt und ihm (ibid. cap. 3) den andern entgegengesetzt: in eucharistia ipse sanctitatis auctor *ante* usum est. Ist aber Christus nicht bloß im Abendmahle gegenwärtig, sondern geradezu zur Substanz der Hostie und des Weines geworden, so gebührt ihm darin auch die Latria, die Adoration, Anbetung (cap. 6), die somit weder vom Sakrament, noch von dem Opfer sich trennen läßt. Denn eben aus dieser seiner Gegenwart ergibt sich ja nun die Nothwendigkeit des Opfers in evidenter Weise. »Kein andres Sakrament, sagt Bellarmin (I, c. 22), enthält wirklich Christi Leib, sondern es sind nur sichtbare Zeichen, in denen die Gnade der Heiligung wirksam enthalten ist; und mehr gehört nicht zum Wesen eines Sakramentes. Auch die Eucharistie hätte zu ihrem sakramentlichen Karakter nicht mehr bedurft. Warum also enthält sie in Wahrheit Christi Leib, wenn nicht dazu, damit er wahrhaft und im eigentlichen Sinne von uns geopfert werde?« Wie consequent bestraft sich doch Irrthum mit Irrthum!

Ist der Leib Christi im Meßopfer wirklich enthalten, und zwar nicht bloß um sakramentaliter genossen, sondern auch um Gott geopfert zu werden, so folgt weiter, daß dasselbe auch mit dem am Kreuze dargebrachten Opfer wesentlich identisch ist; es ist in beiden ein und dasselbe Opfer (hostia), welches dargebracht, ein und dieselbe Opferhand-

---

mahle den Höhepunkt dieses geistlichen Opferungsaktes sieht, so wird ihm die ganze Abendmahlshandlung in jedem ihrer Momente: als Darbringen und Danken, Segnen und Bitten, wie als Austheilen, Essen und Trinken ꝛc. ein geistliches sacrificium, ein Opferakt, der nur dadurch von dem römischen Meßopfer sich unterscheidet, daß er die Gemeinde zum Subjekte hat und nicht Versöhnungsopfer, sondern Dankopfer für Christi Versöhnung seyn soll.

lung (sacrificium), durch die es dargebracht wird, einer und derselbe Hohepriester, der es darbringt; nur die Modalität der Opferhandlung (ratio offerendi) ist eine verschiedene, jenes wird ohne Blut, dieses wurde mittelst Blut vollzogen (Sess. XXII. cap. 2. Catech. Rom. P. II. cap. IV. qu. 74. 75.). Aber abgesehen davon, daß hier die römische Doctrin mit sich selbst in Widerspruch tritt, da ja durch die Consekration des Priesters nicht bloß der Leib, sondern auch das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig ist und Gott geopfert wird, so hebt sich auch jene so nachdrücklich behauptete Identität wieder durch eine Nebenbestimmung auf, welche in der anscheinend unschuldigsten Absicht wie zur Bekräftigung beigefügt wird; denn das Opfer am Kreuze brachte Christus unmittelbar, das in der Messe bringt er durch den Dienst des seine Person vorstellenden Priesters; jenes, wie Bellarmin bedeutungsvoll hinzufügt, in seinem ureignen Seyn (esse naturale), dieses nur in seinem sakramentalen Seyn (Sess. XXII. cap. 2. Bellarm. de missa II, 4). Eben daraus ergibt sich denn auch wieder eine so durchgreifende Verschiedenheit beider, daß sogar dieser berühmte Dogmatiker darauf die quantitative Verschiedenheit ihrer Wirkungen gründen konnte. Es ist daher gewiß nicht bloß zufällig, daß das Tridentinum gelegentlich auch wieder den thomistischen Begriff der bloßen Repräsentation aufnimmt (sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum *repraesentaretur* cap. 1.), während der römische Katechismus von einer Erneuerung oder Wiederholung spricht (visibile sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce paulo post immolandum *instauraretur* ibid. qu. 68). An solchen widersprechenden Positionen ist die katholische Dogmenentwicklung allenthalben sehr reich: sie verrathen deutlich, wie prinzipiell verschiedene Anschauungen früherer Zeit hier in einem Systeme künstlich vereinigt sind, und gewähren dem Apologeten große Bequemlichkeit für den Rückzug.

Aus der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer folgt ferner, daß jenes, wie es der zweite Kanon ausdrücklich behauptet und die entgegenstehende Ansicht mit dem Anathema belegt, nicht bloß ein Lob- und Dankopfer, oder eine bloße Verkündigung des Todes Christi sey, sondern ein wirkliches Versöhnungsopfer (propitiatorium). Als solches hat es Christus vor seinem Tode eingesetzt, damit sein Priesterthum durch diesen nicht aufgehoben werde (decret. cap. 1.). Allein schon hier entsteht eine große Schwierigkeit; hat nämlich Christus nicht bloß am Kreuze, sondern schon vorher im letzten Abendmahle ein Versöhnungsopfer dargebracht, durch welches von beiden ist denn die Welt erlöset worden oder in welchem Verhältniß soll man sie zu einander denken? Man hat dies zu Trient gar wohl gefühlt; eine große Anzahl von Vätern wollte die Bestimmung, daß Christus im Abendmahle ein Opfer dargebracht habe, aus dem Dekrete entfernt wissen. Der Bischof von Veglia warnte, daß man nicht durch solche Aufstellungen Anlaß zu Glaubensverwirrungen gebe; Niemand werde so absurd seyn, zu meinen, daß wenn Christus nach dem Abendmahle nicht am Kreuze gestorben sey, die Welt versöhnt wäre; ebenso wenig könne sein weltversöhnendes Opfer im Abendmahle begonnen haben, und am Kreuze vollendet seyn, da nicht der Anfang, sondern die Vollendung das Opfer constituire und ein nur angefangenes, aber nicht vollendetes Opfer kein wirkliches und eigentliches sey. Trotz dieser verständigen Warnung wurde es durch die unermüdlichen Intriguen des Jesuitengenerals Lainez durchgesetzt, daß das Dekret die Stiftung des Abendmahles als einen wirklichen Oblationsakt bezeichnete und damit der Welt ein Räthsel aufgab, dessen Lösung dem theologischen Denken nie gelingen wird. Denn wenn z. B. Klee (Dogmatik III, 199) sagt: „es sey das von Christo vor der in sinnlicher Wirklichkeit vollbrachten Opferung antecipativ in sakramentlicher Erscheinung, aber dennoch wahrhaftig vollbrachte Opfer,“ so ist dies nur eine neue Formulirung, keine Lösung des Problems.

Fragen wir nun näher, worin die versöhnende Wirkung des Meßopfers bestehe, so kann diese nur die Sündenvergebung seyn. Aber auch darin treten uns sofort zwei ganz entgegengesetzte Behauptungen unter das Auge; nach cap. 1. des Dekrets wirkt die Kraft desselben in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum,

worunter nur die sogenannten läßlichen Sünden verstanden seyn können; nach cap. 2. vergibt der durch dasselbe versöhnte Gott crimina et peccata etiam ingentia, d. h. auch die Todsünden. Dies ist nicht ein zufälliger Widerspruch, sondern die Andeutung eines zwiefachen Karakters, der dem Meßopfer als propitiatorium eignet, und in beiden Rücksichten stellt es sich von ganz verschiedenen Seiten dar. Das Dekret sagt nämlich ausdrücklich im 1. Kapitel, daß es Christus gestiftet habe, damit durch dasselbe die Heilskraft seines blutigen Kreuzesopfers zur Vergebung jener leichteren täglichen Sünden applicirt werde (applicaretur). Bellarmin nennt es Sacrificium applicans promissiones Novi Testamenti (lib. II. cap. 2.). Allein was bedarf es dazu eines Opfers? was soll man sich unter einem Sacrificium applicatorium denken? wo in aller Welt ist je ein Opfer dargebracht worden, um die Früchte eines andern Opfers, mit dem es identisch und von dem es doch wieder verschieden ist, den Darbringenden anzueignen und zu appliciren? Jene Application kann ja durch den sakramentalen Genuß erfolgen und dieser ist dazu ganz eigens bestimmt. In der That zeigt sich hier deutlich, wie das Tridentinum trotz seines Bestrebens, das eucharistische Opfer vom Sakramente zu trennen, doch beide wieder wesentlich zusammenfließen läßt. Dies bestätigen augenscheinlich mehrere connexe, in einander greifende Bestimmungen. Nach dem Dekrete über die Eucharistie cap. 2. (Sess. XIII.) ist diese als Sakrament für Alle, welche sie als in Christo Lebende empfangen, eine Seelenspeise zur geistlichen Nahrung und Stärkung und ein Gegengift zur Befreiung von den täglichen Verschuldungen (ganz wie oben beim Meßopfer) und zur Bewahrung vor Todsünden. Nach Kap. 3. desselben Dekrets wird von denen, welche wie die (Tod-)Sünder bloß sakramentaliter (also ohne Segen) und von denen, welche sakramentaliter und geistlich zugleich communiciren (also in gesegnetem Sakramentsgenuß), eine dritte Klasse unterschieden, solche, welche nur geistlich communiciren, d. h. im bloßen Verlangen (voto) jenes vorgelegte himmlische Brod essen und im lebendigen, durch die Liebe thätigen Glauben seine Wirkung und seinen Segen erfahren (fructum et utilitatem sentiunt). Man könnte durch die Erwähnung des Votum sich zur Annahme versucht fühlen, es sey hier wie bei dem baptismus flaminis und dem votum confessionis und absolutionis nur von solchen die Rede, denen die Möglichkeit eines wirklichen Sakramentsgenusses ohne ihre Schuld entzogen ist und die darum diesen unverschuldeten Mangel durch den spiritualen Affect ersetzen müssen, allein diese Annahme verbietet sich, wenn wir hören, daß (Sess. XXII. decret. de miss. sacrif. cap. 6.) die Versammlung die Privatmessen, in denen nur der Priester das Sakrament empfängt, damit rechtfertigt, weil in ihnen das Volk geistlich communicire; sie sind also ein Ersatz für die sonst in der Kirche üblichen und zum Bedauern der Synode abgekommenen täglichen Communionen. Aber gewähren sie auch denselben Segen? Wenn man bedenkt, daß nach dem katholischen Dogma die sakramentliche Communion ohne die geistliche Communion todt bleibt, ja seelenverderblich wirkt, und erst durch diesen mit ihr verbundenen geistlichen Affect zu ihrem Segen gelangt, so sollte man meinen, die geistliche Communion für sich allein müßte den vollen Segen des Sakraments gleichfalls gewähren, um so mehr, da die Perfection dieses Sakramentes nicht im usus fidelium, sondern in der priesterlichen Consekration besteht, und diese Vermuthung bestätigt auch die Versammlung, wenn sie von solchen bloß geistlich Communicirenden sagt: fructum et utilitatem sc. propositi panis coelestis sentiunt; zwar kann sie im Dekret über die Messe cap. 6. den Wunsch nicht unterdrücken, das Volk möge jedesmal nicht bloß geistlich, sondern auch sakramentlich communiciren, damit es von diesem hochheiligen Opfer eine reichere Frucht (*uberior* fructus) empfange, aber daß dies nicht so ernstlich gemeint, sondern eine bloße Redensart ist, sieht man deutlich aus der Bestimmung des cap. 2. desselben Dekrets, wo von der Messe nicht als Sakrament, sondern als Opfer gesagt wird: Hujus oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam *uberrime* percipiuntur; denn was soll man von einem fructus uberior denken, der noch über den fructus uberrimus hinausginge? Hat aber die bloß geistliche Communion, unter deren

Begriff die gläubige Theilnahme am Meßopfer gestellt wird, die qualitativ gleiche Wirkung, wie die sakramentale, so muß sie auch neben der Ernährung des geistlichen Lebens aus Christi Fülle (der Incorporation) die Vergebung der läßlichen Sünden gewähren. Alle diese Bestimmungen führen uns darum nicht über den Begriff des Sakramentes hinaus, aus dem sie allein erwachsen sind; sie gehen das Opfer als solches nicht an, sie stellen die Messe aus dem Gesichtspunkte eines in bloß geistlichem Verlangen, aber mit sakramentlicher Wirkung empfangenen Sakraments dar und von dieser Position aus hat die Versammlung vollkommen Recht, wenn sie den Vorwurf zurückweist, daß durch das Meßopfer dem Kreuzesopfer Eintrag geschehe (ibid. cap. 3).

Aber die Messe hat noch eine andere Seite, sie ist nicht bloß in dem eben erörterten applikativen Sinne Sacrificium propitiatorium, sondern zugleich impetratorium, d. h. wie Bellarmin sagt: oratio realis, non verbalis und darin liegt nach der Versicherung dieses Dogmatikers (II, cap. 4.) ihre eigentliche, d. h. nicht mehr aus dem Sakraments-, sondern dem Opferbegriff fließende Wirksamkeit (propria efficientia). Worin besteht nun das Wesen und die Kraft dieses Gebets, dieser realen priesterlichen Fürbitte? Zunächst in dem Opfer Christi, das ja darin enthalten ist, und insofern muß es allerdings ex opere operato wirken, denn es wird darin Gott die werthvollste Gabe dargebracht, nämlich der Leib und das Blut seines Sohnes, Christus selbst mit seinem versöhnenden Leiden und Sterben; aber schon hier erleidet das Opfer Christi eine offenbare Ergänzung, da es doch wieder ein darbringendes Thun der Kirche und ihres Priesterthums, eine nicht allein darstellende, sondern wiederholende Handlung voraussetzt, um zu seinem speciellen Effect zu gelangen und Gott gnädig zu stimmen (hujus quippe oblatione placatus Deus bemerkt das Dekret cap. 2.), aber diese Ergänzung wird auch zur augenscheinlichsten Beeinträchtigung, wenn Bellarmin weiter sagt: es gehöre zu der Wirksamkeit des Meßopfers allerdings auch ein opus operantis, nämlich die bonitas offerentis, nicht gerade nothwendig des Priesters, obgleich auch diese seinen Werth erhöht, aber doch wenigstens irgend eines der Darbringenden, d. h. derjenigen, die für sich oder Andere opfern lassen, denn wenn diese Gott nicht gefallen, so kann auch die Gabe, obgleich an sich die werthvollste und vollgültigste, ihn nicht versöhnen und von ihm nichts erwirken, weil der Akt der Darbringung (actus offerendi s. offerentis) ein mißfälliger ist. Als das kräftigste Opfer muß also diejenige Messe betrachtet werden, welche ihre Wirksamkeit nicht bloß ex opere operato, d. h. aus dem Opfer Christi, sondern zugleich ex opere operantis, d. h. aus der Devotion des Priesters und der Gesinnung derer, die sich mit ihm zur Oblation vereinigt haben, empfängt. Endlich wird das in der Messe wiederholte Opfer Christi unterstützt, ergänzt und Gott angenehmer gemacht durch das Verdienst und die Fürbitte der Heiligen; zwar wird ihnen, wie das Dekret (cap. 3.) ablehnend bemerkt, kein Opfer gebracht, aber ihr Andenken wird in dem Meßopfer gefeiert, ihr Sieg gepriesen, ihr Schutz angerufen, damit diese captatio benevolentiae sie geneigter mache, im Himmel für die irdische Gemeinde zu intercediren. Mit dieser impetratorischen Wirksamkeit des Meßopfers hängt nun der andere Satz zusammen, worin die Versammlung seine versöhnende Kraft nach einer neuen Seite erklärt: Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata etiam *ingentia* dimittit. Schon die eingeschobene Bemerkung gratiam et donum poenitentiae concedens wehrt den Verdacht ab, als solle das Meßopfer, insofern es auch zur Vergebung der Todsünden dient, das Bußsakrament schmälern oder gar überflüssig machen; sie zeigt vielmehr, daß dieser ganze Satz nur eine Bestätigung des von Thomas Gesagten beabsichtigt: die Oblation des Meßopfers wirkt nur insofern auf den Todsünder, für den es gebracht wird, daß Gott ihm die Gabe der Buße, also, wie Bellarmin sagt, einen besondern Gnadenbeistand zur Bekehrung verleiht; trifft ihn dieser in empfänglicher Stimmung, läßt er sich durch diesen Impuls zur wahren Contrition, Beichte, Satisfaction und zur

Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt leiten, so gelangt er allerdings zur Vergebung auch der Todsünden, aber auf ganz indirectem Weg: er empfängt sie genau genommen nicht durch dies Opfer, das ihn nur dazu disponiren kann, sondern durch das Bußsakrament, das allein direct und ausdrücklich zur Tilgung aller nach der Taufe begangenen Todsünden bestimmt ist (*Bellarm.*, de missa II, 5). Ist dies, wie wir nicht zweifeln können, der wahre Sinn der Stelle des Dekrets, so hat die Versammlung nur sehr unberechtigt und mit absichtlicher Zweideutigkeit die Vergebung der Todsünden als Wirkung des Meßopfers bezeichnet. Damit wir aber nicht zweifeln, daß wir hier auf dem eigentlichen Boden des eucharistischen Opfers stehen, sagt uns Bellarmin, daß dasselbe nicht an sich, sondern erst vermöge seiner impetratorischen Bedeutung propitiatorium, satisfactorium und meritorium sey, das erstere, weil es die Erlassung der Schuld, das zweite, weil es die Erlassung der Strafe, das dritte, weil es die Gnade erwirke, Gutes zu thun und Verdienste zu erwerben — aber das Alles nur mittelbar, sofern es anregt, die Sakramente zu begehren und aufzusuchen, welche allein an sich und direct die Rechtfertigung causiren (ibid. cap. IV. et V.). In der That hat Marheineke Recht, wenn er (Symbolik III, 398) sagt: „Selbst der gemeinste Laie würde sich bald von dem Opfer in der Messe zurückziehen, wenn er ganz deutlich wüßte, wie sich's eigentlich damit verhält.“

Dies leuchtet noch mehr ein, wenn wir den Unterschied näher beachten, den Bellarmin zwischen den Wirkungen des Kreuzesopfers und des Meßopfers setzt; er statuirt nämlich (ibid. cap. IV.), der Werth des ersteren müsse unendlich, der des letzteren endlich seyn, weil es sonst ein Widerspruch und reiner Ueberfluß sey, daß das Meßopfer täglich wiederholt werde. Klee fühlt wohl, wie tief dasselbe durch solche Reflexionen herabgesetzt werde, und sucht dieser Verringerung durch die Bemerkung zu begegnen (a. a. O. III, 214): „Das eucharistische Opfer ist an und für sich von absolutem unendlichem Werthe, dessen Verwendung aber nach der relativen Würdigkeit und Empfänglichkeit des Subjekts nur relativ und endlich, in den Verschiedenen verschieden, wie und weil dasselbe von dem Kreuzesopfer gilt;“ aber Klee übersieht offenbar, daß durch seine Auffassung auch die Nothwendigkeit der Wiederholung in Frage gestellt wird; denn die Beschränktheit der Verwendung würde unter der Voraussetzung des absoluten unendlichen Werthes des Meßopfers nur die fortgesetzte Verwendung und Aneignung seiner Früchte, nicht die Wiederholung des Opfers selbst genügend motiviren. Es wird also bei Bellarmins Entscheidung für die katholische Theologie sein Bewenden haben müssen. Wie kann jedoch das Meßopfer mit dem Kreuzesopfer wesentlich identisch und dennoch nur von endlichem Werthe sein? Bellarmin beruft sich dafür zunächst auf die trotz der Identität sehr verschiedene Art der Darbringung beider, da er sich aber selbst gestehen muß, daß dieser Grund nicht volle Beweiskraft habe, so zerhaut er zuletzt den verwickelten Knoten mit dem: stat pro ratione voluntas; er sagt, Christus habe es nun einmal so gewollt, obgleich er es anders gekonnt habe; nach dem Warum hätten wir kein Recht zu fragen!! (ibid. cap. 4.) Und doch lag der erklärende Grund so nahe! Es ist ja ganz im Wesen der römischen Kirche begründet, daß das von Christo erworbene und in ihm ruhende Heil als etwas an sich ganz Allgemeines, nur die Menschheit in ihrer abstrakten Allgemeinheit Berührendes, dagegen dem Einzelnen vollkommen Fremdes und Unzugängliches dargestellt werde (vergl. Möhler, Symbolik 3. Aufl. S. 310); erst durch die priesterliche Vermittlung, die er darum in keinem Momente entbehren kann, wird es auch diesem auf allen Punkten seines Lebensganges, aber immer nur in beschränktem Maße zugetheilt, erst durch sie wird es sein persönliches Eigenthum und tritt zu seinem momentanen individuellen Bedürfnisse in eine ganz bestimmte Beziehung. Eben darum fordert das hierarchische Interesse ein Band, durch welches sich der Gläubige ununterbrochen an das Priesterthum gebunden fühlt und ebenso continuirlich dessen heilsvermittelnde Thätigkeit erfährt; wo aber wäre dies leichter anzuknüpfen gewesen, als in der Messe, die täglich die priesterliche Intercession in der hohen Bedeutung ihrer mittlerischen Vollmacht zur Anschauung bringt; die auf der einen Seite

ein täglicher Sakramentsgenuß im Geist, auf der andern eine durch Verdienste aller Art unterstützte reale priesterliche Fürbitte ist und als solche allen concreten Nothständen des Lebens abhelfend entgegenkommt.

Denn nicht bloß die Vergebung der Sünden und der Nachlaß der Strafen wird durch das Meßopfer erlangt, sondern dasselbe ist nach dem tridentinischen Dekrete (cap. 2. und can. 3.) auch für die übrigen Nothstände des Lebens geordnet: auch in dieser Beziehung kann es nur als reales Gebet gedacht werden, und damit man sich nicht etwa von seinen Wirkungen eine übertriebene Vorstellung mache, bemerkt Bellarmin ausdrücklich, es erlange zwar immer unfehlbar einen Gnadenbeistand, doch sey keineswegs erforderlich, daß dieser unmittelbar eintrete, Gott könne denselben auch auf gelegene Zeit hinausschieben (lib. II, 5). Wie uns also die Lehre vom Meßopfer nach der einen Seite nicht über den Begriff und die Wirksamkeit des Sakraments hinausführt, so hält uns die nähere Bestimmung seines Wesens als impetratorium durchaus bei dem Begriffe und den Wirkungen des Gebetes fest.

Das Meßopfer wird für die Lebendigen und Todten dargebracht; denn der Priester celebrirt es (nach Kap. 6.) als öffentlicher Diener der Kirche nicht bloß für sich, sondern für alle Gläubige, welche zum Leibe Christi gehören, auch für alle diejenigen, welche, in der Gemeinschaft desselben abgeschieden, im Fegefeuer sich befinden, damit ihre satisfactorische Strafen auf diese reale Fürbitte abgekürzt werden. Diese allgemeine Tendenz hindert indessen nicht, daß er den Segen desselben bestimmten Personen speciell zuwende, deren er in den Gebeten des Kanons gedenkt; diese specielle Intention findet namentlich in den Votiv- und Seelenmessen statt. Für die außerhalb ihrer Gemeinschaft Verschiedenen kann die Kirche begreiflicher Weise nicht mehr beten, da sie dieselben nicht im Fegfeuer, sondern in der Hölle voraussetzen muß; den lebenden Akatholiken kommt nach Bellarmin das Meßopfer wenigstens indirect zu gut, da es für die Ausbreitung der römischkatholischen Kirche, für die Zerstörung der Häresieen und Schismata, für die Bekehrung der Ungläubigen gebracht wird; der Cardinal findet es nicht unangemessen, wenn in den Meßgebeten, wie es auch in der alten Kirche üblich war, des Landesfürsten, selbst wenn dieser nicht Christ ist, gedacht wird, obgleich in dem heutigen römischen Ritual die Fürbitte für Regenten (gewiß nicht absichtslos) gänzlich ausgemerzt ist; nur daß für Excommunicirte und folglich für einen Häretiker öffentlich und direct geopfert werde, habe die Kirche streng verboten; doch hält er es für erlaubt, daß der Priester stillschweigend und ohne etwas zum Kanon zuzufügen, in der Messe für die Bekehrung eines Häretikers direct bete (lib. II. cap. 6.). Auch in allen diesen Beziehungen findet wohl eine Art von Applikation statt, aber es ist nicht jene selbstthätige Aneignung, wie in der geistlichen Communion, sondern eine rein objektive Zuwendung des Meßopfers und seiner Wirkungen durch den Priester, um die der Betreffende meist nicht weiß und die keinerlei subjektive Mitwirkung von seiner Seite voraussetzt.

Das tridentinische Dekret hat die verschiedenen Momente, aus denen sich seine Darstellung zusammensetzt, absichtlich nicht unterschieden, sondern zusammenfließen lassen; namentlich ist es bemüht, den eigentlichen Opferbegriff immer mit den der Sakramentslehre angehörigen Bestimmungen zu decken, damit die starre Objektivität desselben so wenig als möglich auffalle. So kann die Synode den Wunsch nicht bergen, daß bei jeder Messe die Gläubigen auch das Sakrament wirklich empfangen möchten, damit sie vom Opfer einen reicheren Segen haben. Es kann ihr damit nicht voller Ernst seyn, denn sie erklärt nicht, sie wünsche dies geradezu, sondern „sie möchte dies wünschen (opt*aret* quidem S. S. Synodus), gleichsam um eine höhere Rücksicht anzudeuten, die dem Wunsche unabweisbar im Wege stehe.“ (Marheineke a. a. O. S. 366). Es kam ihr ja darauf an, die Privatmessen zu retten und zu billigen, in denen das Meßopfer sein Wesen weit schärfer darlegt, als in den mit Gemeindecommunion verbundenen; sie beruft sich daher auf die Thatsache, daß in diesen das Volk geistlich communicire; aber auch in dieser Aeußerung hat sie mehr vorsichtig verschwiegen als redlich bekannt: sie

verbreitet nämlich den Schein, als würden alle Messen unter Theilnahme der Gemeinde celebrirt, als gäbe es keine Winkelmessen, in denen außer dem Priester und seinem Ministranten Niemand zugegen ist; und dennoch werden solche nicht allein gehalten, sondern sie lassen auch allein den Karakter des Meßopfers nach seiner innersten Bedeutung erkennen; in ihnen erscheint der Priester als der öffentliche Diener der Kirche, der nicht bloß für sich, sondern für alle ihre Glieder wirkt; was er vollzieht, ist ein rein objektiver Heilsvermittlungsakt, dessen Wirkungen dem Ganzen und den Einzelnen, deren er in specieller Intention gedenkt, auch dann zu Gute kommen, wenn keiner anwesend ist; es mag wünschenswerth seyn, daß sie sich auch persönlich dabei einfinden und in gläubiger Gemüthsversenkung an dem Mysterium participiren, welches der Priester für sie hervorbringt; es mag noch wünschenswerther seyn, daß sie mit dieser geistlichen Communion auch die sakramentale verbinden, aber nothwendig ist es keineswegs; es ist dies ja nur die eine Seite des Meßopfers, vermöge deren es zugleich Sakrament ist; unerläßlich ist zur Constituirung seines Wesens und seiner Wirksamkeit nur das priesterliche Thun, die priesterliche Consekration und Intercession, das opus operatum für die Lebendigen und Todten; was die Gemeinde noch ihrerseits an Theilnahme, an Devotion, an thatsächlicher Bezeugung ihrer Gesinnung hinzufügen will, dieses opus operantis soll in seiner Bedeutung keineswegs verkannt werden, es erhöhet sogar den Werth und die Wirkung des priesterlichen Opfers, aber es bedingt dasselbe keineswegs. Als besonders karakteristisch müssen wir in dieser Beziehung die erneute Vorschrift (cap. 7. des Dekrets) hervorheben, daß der Wein, bevor er im Kelch geopfert wird, mit Wasser vermischt werde, um die Vereinigung der gläubigen Gemeinde mit ihrem Haupte darzustellen; diese Vereinigung, welche erst die Frucht des gesegneten Sakramentsgenusses seyn kann, wird hier bereits vor die Consekration und ausschließlich in die priesterliche Handlung verlegt, offenbar um sie mit dem Opfer in die engste Beziehung zu setzen, denn im Zusammenhange mit diesem, nicht mit dem eucharistischen Sakramente hat die Synode diesen ritualen Brauch erörtert. Es ist dies gewiß nicht ohne Absicht geschehen; es wird damit eine wesentliche Bestimmtheit aufgestellt, die dem Meßopfer als solchem und folglich auch den Winkelmessen zukommt; auch von diesen gilt, was Bellarmin sagt, daß durch den Priester ebenso Christus, als die Kirche opfere (Christus per inferiorem, ecclesia per superiorem sc. sacerdotem offert II, cap. 4.), denn der Leib Christi, den er darbringt, ist nicht bloß der am Kreuze getödtete, sondern im mystischen Sinne zugleich die Gemeinde, die Kirche selbst, die, wenn der Celebrirende Wasser und Wein mischt und das Gemischte consekrirt, sich selbst mit dem Haupte einigt und in dieser Einigung Gott zum Opfer darstellt, auch wenn die ganze Handlung von ihm allein als sacerdotales opus operatum, ohne die Anwesenheit und folglich auch ohne alle subjektive Mitwirkung der Gemeinde vollzogen wird. Hiermit haben wir den Höhepunkt erreicht, auf welchem sich uns das Meßopfer nach seinem innersten Wesen und in seiner ganzen starren Objektivität erschließt. Diesem Karakter entspricht nicht allein der Gebrauch der lateinischen Sprache (vgl. den Art.), sondern auch namentlich die Anordnung, daß ein großer Theil der Gebete leise gesprochen werde. Die Versammlung gibt sich zwar (cap. 5. des Dekrets) den Schein, als wolle sie auch diesen Gebrauch nur aus dem Gesichtspunkte der rituellen Zweckmäßigkeit rechtfertigen; Bellarmin dagegen gesteht weit offenherziger (II. cap. 12.), es handle sich dabei um die eigentliche Natur des Opfers als solchen (alia ratio sacramenti, alia sacrificii, nunc autem de sacrificio *proprie* agimus), „denn Opfern sey nicht ein Reden, sondern ein Thun, und wenn es dennoch in gewissem Sinne auch zugleich ein Reden sey, so sey es ein Reden nicht in oder zu der Gemeinde (ecclesia), sondern zu Gott; wer Gott nämlich ein Opfer bringe, handle mit Gott, nicht mit Menschen, wenn schon sein Handeln keinen Privat-, sondern einen öffentlichen Karakter trage, weil er nicht bloß für sich, sondern für die ganze Kirche handle." Von besondrer Wichtigkeit ist es, daß auch die Consekrationsworte, die ja ebensowohl die Wesensverwandlung bewirken, als das Opfer constituiren, leise gesprochen

werden; sie gehen die Gemeinde nicht an, sondern gelten nur den Elementen, um an diesen in magischer Kraft und Wirkung die Veränderung hervorzubringen, durch die der Priester täglich Christi Leib macht (conficere ist der bezeichnende Ausdruck). So concentrirt sich in der Messe, die täglich als das eine durch alle Zeiten hindurch sich fortsetzende und wiederholende Opfer Christi aller Orte celebrirt wird, der Grundgedanke des Katholicismus: die mittlerisch versöhnende und beseligende Thätigkeit der Kirche, denn die Kirche ist es, die Christum täglich gleichsam auf's Neue, soweit sie über die Erde reicht, Mensch werden und sich opfern läßt, damit durch ihre Vermittlung die Früchte seiner Passion Allen zufließen, die mit ihr durch die Gemeinschaft der Sakramente verbunden sind, und ihnen nicht bloß Vergebung der Sünden, sondern auch Gewährung jedes heilsamen Wunsches und Abwendung jeder Gefahr verbürgen; in ihr liegt das Geheimniß des ganzen Katholicismus und aller seiner Prinzipien verborgen; „nur die Messe anerkennen," sagt Marheineke, „heißt schon katholisch seyn; diese Anerkennung wurde jederzeit als die sicherste Probe ihrer Katholicität allen Verdächtigen zugemuthet und von allen Einzuweihenden verlangt." Daß die Messe, durch die der ganze katholische Cult zu einem Opfercult wird, auch mit dem ganzen Opferapparat und Pomp, mit mystischen Segnungen, Lichtern, Räucherungen und Priestergewändern ausgestattet ist, um die Bedeutung des Mysteriums fühlbarer hervortreten zu lassen, liegt in der Natur der Sache, so wie es andererseits ganz aus dem Prinzipe des Katholicismus fließt, daß sich die Versammlung dafür auf die sinnliche Natur des Menschen und deren Bedürfnisse beruft, denn allenthalben ist ja seine Tendenz darauf gerichtet, das Geistige nicht bloß symbolisch darzustellen, sondern geradezu zu verleiblichen.

Eben darum mußte auch der Protestantismus gegen das Meßopfer in die schärfste Opposition treten. Es ist ein sehr unberechtigter Vorwurf, wenn man von katholischer Seite der lutherischen Kirche vorhält, ihre Ansicht von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle habe das Opfer zur Consequenz; diese Consequenz ergibt sich nur für den Katholiken, welcher die praesentia ante usum, nicht für den Protestanten, welcher sie nur in usu sumentium festhält. Die Protestanten entbehren übrigens nicht das Mindeste, wenn sie das Meßopfer verwerfen, denn Alles, was der römische Katholicismus als Wirkungen desselben aufführt, besitzen auch sie kraft des Verdienstes Christi und kraft seiner fortdauernden hohenpriesterlichen Fürbitte, sie empfangen den Segen von Beidem theils durch die Verkündigung des göttlichen Wortes, theils durch den Abendmahlsgenuß, theils durch das Gebet. Alles, was der Katholicismus in seiner Lehre von dem Meßopfer sonst noch behauptet, nämlich „daß Christus, in seine Herrlichkeit eingegangen, sich noch weiter und immer auf's Neue seinem Vater für die Lebenden und Todten durch die Handlung seiner Priester aufopfere; daß Christus noch heute Gott geopfert werde; daß die Kirche durch ihr Priesterthum etwas anderes als Dank und Bitte, oder etwas anderes als sich in der Individualität ihrer Glieder Gott zum Opfer bringe" *), sind, wie Nitzsch (protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers S. 248) trefflich sagt, „Vorstellungen, die im Christenthume, wenn es im Geiste der Apostel gedacht und gelebt wird, schlechthin unvollziehbar bleiben. Denn Christus, der hinfort nicht stirbt, leidet auch keinen Sühnetod, kein verdienendes Leiden mehr, gibt nicht mehr sein Blut und Leben zur Bezahlung für Viele: sondern nachdem er einmal eingegangen ist in's Heiligste und hat die ewige Erlösung gefunden, besteht sein ganzes Wirken in der Zueignung und Austheilung seines Verdienstes und Heiles."

---

*) „Daß die Herablassung des Erlösers im heiligen Abendmahl ein wiederholter Akt seines Verdienens bei Gott" und eine Art von Ergänzung seines verdienenden Leidens sey, ist wie Köllner (Symbolik II. 446 flg.) zeigt, nicht katholische Lehre, sondern eine Entstellung derselben durch Möhler, welche die Ketzerei des Lutherthums und Hermesianismus weit überbietet. Eben dahin gehört auch, was dieser über die Substitution des eucharistischen Christus an der Stelle des geschichtlichen sagt.

III. Es erübrigt uns nun noch eine gedrängte Uebersicht des Meßcultus nach seiner Entwicklung und heutigen Gestalt. Wir unterscheiden mit Nitzsch (a. a. O. S. 248 und prakt. Theologie II, S. 265—283) drei Entwicklungsstufen und Formen des Gottesdienstes, 1) die apostolische, welche sich zunächst an den Synagogendienst anschloß: die Handlungen bestanden nach Apg. 2, 42. in der Lehre, dem Brodbrechen und dem Gebete, zu welchen man nach Ephes. 5, 19. Kol. 3, 16. noch den psalmodischen Gesang zählen darf: zeitlich und örtlich getrennt, haben sie sich noch nicht zur Einheit des Cultus zusammengeschlossen. Erst zur Zeit Justins des Märtyrers (ap. maj. c. 65 und 67) finden wir diese organische Einigung vollzogen: es werden am Sonntage die apostolischen Denkwürdigkeiten oder die prophetischen Schriften verlesen, an die sich die Ermahnungsrede des Vorstehers anschließt; hierauf erhebt sich die Versammlung zum gemeinsamen Gebete; nach dem Bruderkusse werden Brod und eine Mischung von Wein und Wasser herbeigebracht, aus den Gaben der Gemeinde entnommen, der Vorsteher spricht darüber frei das Dank- und Weihegebet (*εὐχαριστία*), die Gemeinde antwortet mit Amen, hierauf Distribution (*διάδοσις*) und Communion (*μετάληψις*). Den nicht Anwesenden werden die Elemente nach Hause gesandt. Durch die Entstehung der Arkandisciplin (vgl. den Art.) entwickelt sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts 2) die halbmystische Form: der Gottesdienst gruppirt sich in eine homiletisch didaktische und eine mystische (sakramentale) Feier, die jetzt noch gleichberechtigt und selbständig neben einander stehen; der Vorsteher begrüßt bei dem Hauptgottesdienst die Versammlung mit dem apostolischen Gruße, 2 Kor. 13, 13.; darauf Verlesung von Abschnitten des A. und N. Test., vielleicht durch kurze Gebete oder Sprüche getrennt; dann die Homilie (tractatus) oder Rede (sermo), zuletzt die Fürbitten für die Katechumenen, Energumenen und Büßenden, und deren Entlassung, mit welcher der erste davon benannte Theil schließt: die missa Catechumenorum (Missa = missio, wie remissa, oblata u. s. w.; der Ausdruck, welcher dem griechischen *λειτουργία* entspricht und den heil. Dienst, den Cult bezeichnet, kommt zuerst bei Ambrosius, Epistol. ad Marcellinam sororem vór; alle anderen Etymologieen von mittere preces, oder gar von dem deutschen Messe und dem hebräischen מַעֲשֵׂה, מִסַּת, (5 Mos. 16, 10.), מִזְבֵּחַ oder מָעֻזִּים Dan. 11, 38. 39. verdienen keine Beachtung). Mit dem Beginne der mystischen Feier, welche die Prosphonesis: *ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους* einleitete, reconstituirte sich gleichsam die Gemeinde durch den Bruderkuß und das Bekenntniß des christlichen Glaubens. Hierauf folgte die eigentliche Opferhandlung, welche theils in der materiellen Darbringung der Oblationen, theils in dem Dank- und Weihegebet des Bischofs bestand. Dem letzteren ging die schon von Cyprian (de orat. dom. 31) erwähnte Präfation (Sursum corda! worauf die Gemeinde antwortete: habemus ad dominum) voraus. Feststehende Gebetsformeln der Schrift, wie der englische Lobgesang (Luk. 2.), das Sanctus (Jes. 6.) und das Gebet des Herrn fanden hier ihre Stelle. Die Fürbitten für die Gläubigen, für die Märtyrer und alle in Christo Entschlafenen wurden in oder zunächst an das Weihegebet angeschlossen. Auf die Prosphonese der Diakonen: Sancta sanctis, die Warnung vor unwürdigem Genuß, folgte die Austheilung, während welcher geeignete Psalmverse: z. B. Sehet und schmecket, wie freundlich der Herr ist, gesungen wurden. Mit Danksagung, Segnung und Entlassung schloß dieser zweite, der mystische Theil der Feier, der missa fidelium hieß. Seit dem vierten Jahrhundert bildet sich die dritte: die ganz mystische Cultusform aus. Sie beruht auf folgenden Momenten: durch das allmählige Verschwinden der Arkandisciplin fällt die Grenze, welche beide Theile des Gottesdienstes geschieden hatte; die didaktisch-homiletische Feier tritt zurück und wird eine bloße Vorbereitung für die mystische oder sakramentliche; aus der mystischen Vergegenwärtigung des Todes Christi in dem Abendmahle wird eine sakramentale Wiederholung des Leidens Christi, aber bis in das 13. Jahrhundert nur in schwankender, unklarer Vorstellung gedacht; das ursprüngliche Dank- und Bittopfer nimmt zugleich den Karakter eines Versöhnungsopfers für Lebendige und Todte an; die Märtyrer, für die anfangs mitgebetet wurde, erhielten eine

mittlerisch-vertretende Stellung; durch diese Veränderung wurde der ganze Gemeindegottesdienst in das mystisch-hierurgische Gebiet versetzt und in einen von vornherein angelegten Opferakt verwandelt, dem auch die reiche Symbolik der Formen, die prachtvolle dem alttestamentlichen Culte und den heidnischen Mysterien entlehnte Priesterkleidung, die Anzündung der Lichter und des Weihrauchs entspricht. Die sämmtlichen noch vorhandenen alten orientalischen und abendländischen Liturgien (vergl. darüber den Artikel) gehören dieser dritten Periode und Cultusform an.

Wenn es auch der römischen Meßliturgie, die im Wesentlichen bereits zu Gregors Zeit ihre Feststellung gefunden hatte, gelang, im Abendlande fast allgemein hindurchzudringen, so schlichen sich doch im Laufe des Mittelalters in einzelnen Ländern wieder eine Reihe von Partikularmeßbüchern mit eigenthümlichen, oft sinnlos lächerlichen Formen ein, so daß statt der von Rom aus angestrebten Gleichförmigkeit die größte Verwirrung im Cultus herrschte. Das Concil zu Trient beauftragte daher gleich anfangs mehrere Väter mit der Bearbeitung eines allgemeinen Meßbuchs. Da indessen hierüber keine Einigung zu erzielen war, so übertrug die Versammlung diesen unerledigten Gegenstand dem Pabste. Pius V. ernannte zu diesem Zweck eine Congregation, welche das neue römische Meßbuch auf Grundlage des Gregorianischen ausarbeitete: am 14. Juli 1570 wurde es promulgirt; neue Revisionen fanden unter Clemens VIII. 1604 und unter Urban VIII. 1634 statt; noch jetzt besteht die unter Sixtus V. 1587 eingesetzte Congregatio rituum, die für Erhaltung der Reinheit des Rituals zu wachen hat.

Bei dieser Entstehung des Meßrituals darf es uns nicht befremden, wenn die in ihm ausgeprägten Vorstellungen durchweg auf eine ältere Zeit zurückweisen und sich keineswegs mit dem weit jüngeren scholastisch-tridentinischen Dogma decken. Versuchen wir uns nun in allgemeinen Zügen den Gang der Messe klar zu machen! Sie zerfällt nach Nitzsch in zwei Haupttheile: die vorbereitende Feier, die sich wieder in den Introitus und das Gradual, die mystische, die sich wieder in das Offertorium und den Kanon Missä sondert; an diese vier Abtheilungen schließt sich als fünfte die Postcommunio. Wir bemerken übrigens, daß diese Namen hier meist in einem etwas weiteren Sinne genommen sind, als sie in dem Meßbuche zur Bezeichnung einzelner Ritualstücke dienen. Diese fünf Abtheilungen beginnen je mit dem Dominus vobiscum und der Antwort: et cum Spiritu tuo; welche Formeln eine vollständig versammelte Gemeinde voraussetzen und darum in der Winkelmesse keinen Sinn haben.

Nach dem Gregorianischen Sakramentarium begann die Messe mit dem Introitus und schritt sofort zum Kyrie Eleison. Das heutige Ritual stellt dem Introitus noch einen weiteren vorbereitenden Eingang voran: das Initium missae, das Confiteor und die Deprecation. Die ganze Handlung ist ja von so tief mystischer heilsvermittelnder Bedeutung, das Göttliche tritt in seiner sakramentalen Hülle in so handgreifliche Nähe zu den Menschen, insbesondere zu den Priestern, daß diese nicht genugsam sich reinigen können, um das Mysterium würdig zu verwalten. Nachdem darum der Priester in der Sakristei die Hände gewaschen und unter Gebet die einzelnen Meßgewänder (vergleiche Kleider und Insignien) angelegt, tritt er zum Altar, stellt auf denselben Kelch und Patene und steigt dann wieder zu der untersten Stufe hinab. Nachdem er sich verbeugt und mit dem Kreuze bezeichnet, hebt er an: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und spricht dann alternirend mit dem Ministranten den Antiphon (s. d. Art.): Introibo ad altare Dei (Ps. 43, 4.), woran sich der ganze 43. Ps. (Judica), die sogenannte kleine Doxologie und Ps. 121, 2. ebenfalls alternirend anreihen. Schon das dreimal wiederholte Introibo zeigt an, daß der Eingang in das Heilige für jetzt nur noch beabsichtigt sey. In den Todtenmessen, sowie in der Charwoche, fällt Alles bis auf den Antiphon aus. Hierauf spricht er das Confiteor, er bekennt seine Sünden in Gedanken, Worten und Werken vor Gott, der Maria, dem Erzengel Michael, Johannes dem Täufer, Petrus und Paulus und allen Heiligen, indem er bei den Worten mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa dreimal an seine Brust schlägt, und bittet nächst

den Heiligen die Gemeinde, deren Anwesenheit auch hier vorausgesetzt wird, um ihre Fürbitte; diese erfolgt in den Worten der alten deprecativen Absolutionsformel: Misereatur tui omnipotens Deus u. s. w. durch den Ministranten; hierauf wiederholt auch dieser im Namen der Gemeinde das Confiteor und der Priester spricht ihm die deprecative Absolution; wenn er dann hinzufügt: Indulgentiam et absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens Deus et misericors Dominus, so ist auch dies nur die andere bis in den Anfang des 13. mit jener allein üblichen deprecativen Absolutionsformel *), unter deren wirkende Kraft er sich sammt der Gemeinde stellt, damit sie nun gereinigt vor dem Angesichte Gottes erscheinen können. Ebendarum ist es auch nur störend, daß außer dem alternirend gesprochenen Gebete: Deus, tu conversus vivificabis nos, was recht gut auf den Segen der bevorstehenden Handlung weist, noch die weiteren Deprecationen: Aufer a nobis und Oramus te hinzutreten und den bereits vollzogenen Fortschritt des Gedankens wieder in Frage stellen.

Nachdem diese Vorbereitung geschlossen ist, welche nur die Einwirkung des göttlichen Beistands und die innere Reinigung zum Ziele hatte, tritt der Introitus oder die Ingressa selbst ein: ein für die verschiedenen kirchlichen Zeiten wechselnder biblischer Antiphon, an den jedesmal ein Psalmvers und die kleine Doxologie sich anschließt, und drückt aus, daß der Priester, indem er den Altar besteigt, nun wirklich in das Heiligthum eintritt, um die Opferhandlung zu beginnen. Das Anfangswort des Introitus hat bekanntlich verschiedenen Sonntagen ihre kirchlichen Namen gegeben: Invocavit (eig. invocabit Ps. 91, 15.), Reminiscere (Ps. 25, 6.) Oculi (Ps. 25, 15.) Lätare (Jes. 66, 10.) Judica (Ps. 43, 1.) Misericordias Domini (Ps. 89, 1.) Cantate (Ps. 98, 1.) Exaudi (Ps. 28, 2.) u. s. w. Der durch den Introitus eingeleitete Dienst entfaltet sich nun zunächst als Bitt- und Lobopfer, jenes durch das Kyrie Eleison, Christe Eleison, Kyrie Eleison, deren jedes dreimal alternirend wiederholt wird, dieses durch die große Doxologie (s. d. Art.), das Gloria in excelsis, repräsentirt.

Mit dem Dominus vobiscum wendet sich nun der Priester an die Gemeinde und kündigt den didaktischen Theil der Feier an. Nach der Aufforderung: Oremus und der durch sie eingeleiteten Collecte (über Namen und Bedeutung s. d. Art. Liturgie) des Tages verliest er die Epistel, an die sich das Graduale und das Alleluja reiht (vrgl. d. Art. Graduale). Das Alleluja umschließt in mehrfacher Wiederholung einen oder mehrere Bibel-, meist Psalmverse (*Versiculus*). Es hat an einigen hohen Freudenfesten die Prosa oder Sequenz zur Folge: nämlich an Ostern die Sequenz: victimae paschali, an Pfingsten: veni Sancte Spiritus, an Fronleichnam: lauda Sion salvatorem, in der Todtenmesse dagegen: dies irae, dies illa. Bei Trauergottesdiensten, wie der missa defunctorum, und in der Quadragesima fällt das Alleluja aus und wird durch den Tractus ersetzt. Dagegen werden vom Samstag nach Ostern bis zur Pfingstoctave vier Alleluja mit zwei Versiculn gesprochen, während das Graduale in dieser Zeit (aber keineswegs in der Quadragesima) ausfällt. Das nun folgende Gebet: Munda cor meum enthält eine Bitte um Reinigung des Herzens und der Lippen zur würdigen Verkündigung des Evangeliums; nachdem hierauf der Priester um den göttlichen Segen gefleht: Jube Domine benedicere, liest er das Evangelium, an welches sich in der alten Kirche unmittelbar die Predigt anknüpfte, durch deren Ausfall an dieser Stelle nicht bloß das unmittelbar Vorhergehende seine Bedeutung eingebüßt hat, sondern auch der didaktischen Feier ihr eigentlicher Kern ausgebrochen wurde. Bei feierlichen Messen wird die Epistel vom Subdiakonus, das Evangelium vom Diakonus gelesen, der dann auch folgerich-

*) In manchen Particularmeßbüchern finden sich geradezu exhibitive Absolutionsformeln. So spricht nach dem Missale von Chur vom Jahr 1589 (cf. Daniel Cod. liturg. I, 115) der Priester an dieser Stelle: Dominus noster Jesus Christus nos absolvat et ego auctoritate ipsius, qua fungor, absolvo vos a vinculis excommunicationis minoris, si incidistis; et restituo vos septem sacramentis et communioni matris ecclesiae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

tig das Munda cor meum spricht und vom Celebrirenden den Segen begehrt und empfängt. Mit der Verlesung des Evangeliums schließt die eigentliche Missa Catechumenorum; das unmittelbar darauf an Sonn- und Festtagen vom Priester gesprochene Nicäno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß (bei solennen Messen singt er nur die Anfangsworte: Credo in unum Deum, während das Uebrige dem Chor zufällt) bezeichnet im alten Sinn schon die Reconstituirung der Gemeinde zur missa fidelium, es ist darum geschichtlich unrichtig, wenn Bellarmin (de miss. II, 16.) diese Folge mit den Worten erklärt: Symbolum post Evangelium pronuntiatur, quia fides ex auditu verbi sequitur.

Mit dem Dominus vobiscum und dem Oremus (der Priester küßt den Altar) leitet sich nun der dritte Theil: das Offertorium ein, im ursprünglichen Sinne der eigentliche Opferungsakt, der schon etymologisch durch das lateinische Wort bezeichnet ist. Hier war die Stelle, an welcher in der alten Kirche die Gemeindeglieder ihre Oblationen gaben und der Priester sie Gott darstellte als den symbolischen Ausdruck dankbarer hingebender Gesinnung, in welcher sich die Gemeinde auf's Neue in seinen Dienst stellte. In dem ambrosianischen Ritus der Mailänder Kathedrale hat sich ein Ueberrest der alten Sitte in einem traditionellen Brauche noch immer erhalten. Dort werden nämlich zehn Greise und ebenso viele Matronen — man nennt sie Oblationarier von der Schule des heil. Ambrosius oder in der Volkssprache kurzweg Vecchioni — verpflegt, deren je zwei bei gewissen besonders festlichen Messen zugegen seyn müssen. Sie tragen dann — zuerst zwei Männer, dann zwei Weiber — mit weißen Servietten bekleidet, in der einen Hand Oblaten, in der andern Gefässe mit Wein zu den Stufen des Chors, der Priester geht ihnen mit den Ministranten entgegen, nimmt die Gaben in Empfang und trägt sie zum Altar (Daniel a. a. O. S. 66. 68. vergl. Helyot, Geschichte der Klosterorden VIII, 301.). Die ältere römische Liturgie, wie sie uns in dem Sakramentare Gregors noch vorliegt (vrgl. Daniel S. 12. 14.), hatte von hier an bis zum Beginn der Communion einen weit einfacheren Gang, dessen Kenntniß zur Beurtheilung des heutigen Meßritus unerläßlich ist. Während die Opfernden ihre Gaben überreichten, wurde ein oder mehrere Psalmen gesungen. Nachdem dieser Opferakt der Gemeinde (das offertorium bei Gregor) beendigt war, sprach der Priester die Oratio super oblata (die heutige Secreta), auf welche sofort die Präfation und nach dieser (im Gelasianischen wie im Gregorianischen Sakramentar) ganz dieselben Gebete folgten, wie sie noch heute im Kanon stehen und theils die wohlgefällige Annahme der Oblationen zum Wohl der Kirche und zum Segen der Lebenden und Todten, theils die Consekration derselben für die Gemeindecommunion zum Gegenstande und zum Ziel haben. Bei den Commemorationes pro vivis et defunctis wurden die Diptychen (s. d. Art.) verlesen oder nach späterer Sitte auf den Altar gelegt. Bis tief in das Mittelalter hinein war dieser Gang der gebräuchliche. Erst von da an finden wir Veränderungen: zunächst fiel mit dem Aufhören der Darbringung der Gemeinde auch das eine längere Zeit ausfüllende Psalmsingen weg und an die Stelle desselben trat ein einzelner für jede kirchliche Zeit verschiedener Psalmvers, der nun den Namen *offertorium* (im engern Sinne) führt. Weil nun aber dieser dritte Theil der Meßhandlung durch diese Verkürzung zu nichtssagend geworden war, während er in der alten Kirche eine sehr wesentliche Aktion ausmachte, so schob man als Füllung zwischen das Offertorium und die Secreta fünf Gebete, sowie die Räucherung und das Händewaschen des Priesters. Damit war vollends der letzte Rest des Gemeindeopfers ausgetilgt und auch dieser Theil der Messe in einen rein priesterlichen sakrificiellen Gebets- und Intercessionsakt verwandelt. Da jedoch diese Gebete sich in derselben Richtung und demselben Gedankengang wie die des Kanon bewegen — sie haben es unter Vermeidung der speciellen Fürbitte sämmtlich mit der Bitte um Annahme und Heiligung des Opfers zu thun — so entstand eine äußerst schleppende Wiederholung, ein zwiefacher Oblationsakt vor und nach der Präfation. Es ist eine sehr ungründliche Behauptung des Wetzer- und Welte'schen Kirchenlexikons

(VII. S. 99), daß diese Gebete nicht besonders alt seyn dürften; sie sind mit einigen Umformungen aus alten Ritualien, namentlich dem mozarabischen entlehnt, in welchem sie sich gar wohl einfügen, da dasselbe auch die Fürbitten für die Kirche und für die Abgeschiedenen nicht nach der Consekration, sondern unmittelbar nach dem Offertorium anordnet. Diese fünf Opfergebete, welche im weiteren Sinne mit zu dem Offertorium gehören, sind: 1) indem der Priester die Hostie auf die Patene legt, spricht er: Suscipe sancte Pater — — hanc immaculatam Hostiam, quam ego — offero tibi — pro innumerabilibus peccatis — meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus Christianis vivis atque defunctis, ut mihi et illis proficiat in vitam aeternam (frei gebildet nach drei Gebeten der ambrosianischen Messe: Suscipe clementissime pater; Omnipotens Deus; Suscipe s. Trinitas s. bei Daniel S. 68. 70). 2) Bei der Vermischung des Wassers und Weines in dem Kelch bittet er in Gemäßheit der alten symbolischen Deutung um Theilnahme der Gemeinde an der göttlichen Natur; bei dem Offertorium des Kelches ruft er Gottes Barmherzigkeit an: Offerimus tibi Domine calicem salutaris tuam deprecantes clementiam (fast wörtlich aus dem mozarabischen Rituale entlehnt, wo jedoch statt salutaris weit passender steht: ad benedicendum sanguinem Christi filii tui, siehe Daniel S. 67). 3) Hierauf betet er: In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Domine Deus (fast wörtlich ebendaher s. Daniel S. 69). 4) Dann fleht er um Consekration der Elemente: Veni sanctificator, omnipotens aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum (eine corrumpirte Epiklese, in ursprünglicher Form in dem mozarabischen Rituale, wo sie a. a. O. S. 69 mit den Worten beginnt: Veni sancte spiritus, sanctificator u. s. w.). Nachdem er hierauf unter Recitation des Psalms 26, 6—12. und der kleinen Doxologie seine Hände gewaschen, — bei solenner Messe findet vorher noch die Beräucherung der Oblaten und des Altars unter entsprechenden Gebeten statt — spricht er das fünfte öffentliche Opfergebet: Suscipe sancta trinitas hanc oblationem, das frei einem ambrosianischen (S. 70 bei Daniel) nachgebildet ist, dann fordert er die Gemeinde zur Bitte auf, daß Gott das Opfer annehme, die der Ministrant in den Worten spricht: Suscicipiat Dominus sacrificium de manibus tuis u. s. w. Den Schluß des Offertoriums bildet die Oratio secreta (oder Oratio super Oblata bei Gregor), deren eine oder mehrere gesprochen werden, wie sie für jede Messe geordnet sind. Alle diese Gebete berühren nicht im Entferntesten das heutige Dogma (die Wiederholung des Opfers Christi), sondern haben es nur mit den Gaben zu thun, die alter Sitte gemäß die Gemeinde brachte. Die hostia immaculata im ersten Gebete ist, wie wir aus Irenäus wissen, die durch reine Hingebung an Gott geheiligte Oblation und diese ihr zu Grunde liegende Gesinnung wird hier in ächt altkirchlichem Sinn als der spiritus humilitatis und animus contritus bezeichnet, der sie Gott wohlgefällig macht. Daß die Gaben als Sühne für die Sünde gebracht werden, drückt ganz den Gedanken der Synode zu Maçon 590 aus, nach welchem die Oblationen, die ja unter die Almosen und die guten Werke gehörten, eine expiatorische Kraft haben. Die heutige römische Kirche, welche keine Gemeindeoblationen mehr kennt, sondern nur Bezahlungen für die Messe annimmt, muß begreiflicher Weise diesem ganzen Oblationsakt, der mit ihrem dogmatischen Opferbegriff in grellem Widerspruch steht, die Bedeutung der eigentlichen Opferhandlung, die er für die alte Kirche unzweifelhaft hatte, und die noch heute der Name offertorium verräth, absprechen und ihn zu einem bloßen Vorbereitungsakte auf das eigentliche Opfer degradiren. „In der sogenannten (sic!) Aufopferung," sagt Klee, Dogmatik III, 211, „werden die irdischen Elemente, Brod und Wein dem Kreise des Profanen, Allgemeinen und Unbestimmten entnommen, zu dem eucharistischen Zweck besonders bestimmt und vorgeweiht — [erst] in der Wandlung wird Christus als Opfer gegenwärtig, sie constituirt das Opfer" u. s. w. Ist dies vom römischen Standpunkt richtig, welchen Sinn kann es dann haben, wenn der Priester über der noch nicht con-

sekrirten Hostie, über dieser Mischung aus Wasser und Mehl, spricht: „Nimm hin allmächtiger Gott, dieses unbefleckte Opfer, das ich dir für meine und der Gläubigen Sünde darbinge?“ In der alten Kirche war dies erklärlich, weil sie eine wirkliche Gemeindeoblation hatte; in der heutigen römischen Kirche ist es ein ganz eitles, verwerfliches Spiel mit alten, für sie sinnlos gewordenen Formeln, dessen Absurdität auch die Reformatoren mit besondrer Indignation verworfen und gegeißelt haben.

Der vierte Theil der Messe, die zweite Abtheilung der mystischen Feier, beginnt wiederum mit dem Dominus vobiscum. Darauf folgen die uralten Aufforderungen des Priesters an die Gemeinde, welche nun statt von dieser von dem Ministranten beantwortet werden: Sursum corda! Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino Deo nostro! Dignum et justum est. Hierauf spricht der Priester im Namen der Gemeinde die Präfation, welche gleichsam als Vorwort der Meßhandlung vorangeht: ein Dankgebet für die göttlichen Wohlthaten, insbesondere für die Gaben der Erlösung (die *εὐχαριστία* der ältesten Kirche). Sie heißt in dem altgallicanischen Ritus auch immolatio (eine Bezeichnung, die noch heute dafür Zeugniß ablegt, wie geistig die Vorstellung war, welche man einst mit dem Ausdruck immolare im Abendmahle verband): contestatio oder illatio, weil der Priester darin die Versicherung der Gemeinde aufnimmt, daß es würdig sey Gott zu danken; sämmtliche Präfationen (die morgenländische Kirche hatte nur ein einziges Formular dafür) beginnen darum mit dem wiederholten Dignum et justum est. Im Abendlande hatte sich der liturgische Bildungstrieb besonders an den Präfationen sehr reich und fruchtbar bewiesen; man zählt ihrer gegen 1000, die nach und nach aufkamen und wieder verschwanden; das revidirte römische Missale hat sie auf eine sehr kleine Zahl für verschiedene Zeiten reducirt; die Präfation geht am Schlusse in das *Sanctus* (Jes. 6, 3.) und das Hosanna (Matth. 21, 9.) über. Hiermit endigt der Ordo Missä, der Theil des römischen Meßbuchs, welcher die feststehenden unveränderlichen Bestandtheile des Meßritus bis zu diesem Punkte darbietet, und es beginnt der Kanon Missä, welcher die Gebete und Commemorationen des Priesters bei der Consekration enthält und mit dem Vaterunser eigentlich schließt. Er wird in der römischen Kirche (jedoch nicht in der orientalischen) als ein geheimes Zwiegespräch des Priesters mit Gott leise gesprochen. Er heißt Kanon, weil er gleichsam die feste, unveränderliche Richtschnur bildet, nach welcher das unblutige Opfer des neuen Testamentes einheitlich und gleichförmig in der ganzen Kirche celebrirt wird. Nach Gregors des Großen Angabe (lib. IX. epist. 12. ad Joh. Syracus.) soll ihn ein Scholasticus (nicht Eigenname, sondern Bezeichnung eines gelehrten Theologen) verfaßt haben, doch dürfte darauf um so weniger Gewicht zu legen seyn, als dieser römische Bischof damit nur einen menschlichen Verfasser gegenüber von der Auktorität Christi selbst bezeichnen wollte. Wahrscheinlich ist der Kanon nur sehr allmählich entstanden. Nach dem tridentinischen Dekrete (Sess. XXII. cap. 4.) hat ihn die Kirche selbst vor vielen Jahrhunderten aus den Worten Christi, den Ueberlieferungen der Apostel und den frommen Einrichtungen der Päbste frei von jedem Irrthum festgestellt, damit das heilige Opfer würdig dargebracht und empfangen werde, in der That enthält er nur Fürbitten, Oblationsgebete und das Consekrationsformular und setzt deutlich voraus, daß die Gemeinde mitcommunicire. Er findet sich bereits vollständig im Gelasianischen und Gregorianischen Sakramentare.

Der Kanon weist zunächst in dem Gebete: Te *igitur* clementissime pater supplices rogamus auf die bereits geschehene Gemeindeoblation zurück; der Priester bittet Gott, diese Gaben anzunehmen als ein Opfer für die Einheit der römischen Kirche, für den Pabst, den Diöcesanbischof und für die sämmtlichen Bekenner des katholischen apostolischen Glaubens. Er gibt hierauf in der Commemoratio pro vivis der Oblation die ausdrückliche Beziehung auf die Anwesenden, für welche und von denen geopfert wird, und auf diejenigen, deren er sonst in specieller Intention gedenken will; er bezieht sich endlich mittelst des Gebetes: Communicantes et memoriam venerantes, das die Ueberschrift infra actionem führt, zu größerem Nachdrucke auf die Verdienste und Fürbitten

der Maria, der Apostel und der andern Heiligen, deren zwölf, sämmtlich der ältesten römischen Gemeinde angehörig, mit Namen genannt werden. Das zweite Gebet: hanc igitur oblationem erfleht, daß Gott diese Oblation gnädig (placatus) annehmen und um ihretwillen den Lebensgang der Gläubigen in Frieden ordnen, sie von der ewigen Verdammniß bewahren, sie in die Schaar der Auserwählten aufnehmen möge. Die Worte diesque nostros in pace disponas soll nach Johannes Diaconus und Anastasius Gregor d. Gr. zugefügt haben, doch finden sie sich bereits in dem Gelasianischen, den altgallischen und anderen Sakramentarien (Daniel a. a. O. S. 36 Nro. 16). Das dritte Gebet enthält den eigentlichen Consekrationsakt. Der erste Theil: quam oblationem ist eine unverkennbare Epiklesis und bittet, daß die Oblation zum Leib und Blut Christi werde; der zweite Theil schließt sich mit dem Relativsatze: qui pridie quam pateretur an die Schlußworte des ersten und enthält die durch erbauliche Zusätze (z. B. sanctas et venerabiles manus, elevatis oculis u. s. w.) erweiterte evangelische Relation von der Stiftung des Abendmahls, in welcher die Worte: hoc est corpus meum, u. s. w. die Form des Sakraments bilden und somit das Opfer constituiren. Sobald der Priester die Hostie consekrirt hat, beugt er die Kniee und betet den in ihr gegenwärtigen Christus an; dann zeigt er sie dem Volke, das gleichfalls mit Kniebeugung anbetet, legt sie auf das Corporale und betet nochmals an. Ebenso verfährt er mit dem Kelche. Dies ist die Elevation und Adoration. Der ritus elevationis war bereits den Griechen im 8. Jahrh., den Lateinern im 11. bekannt, aber als Symbol der Erhöhung Christi; erst 1203 gab ihr der päbstliche Legat, Cardinal Guido, zu Köln die neue Bedeutung: er verordnete, daß bei der Elevation der Hostie die Gemeinde auf den Klang der Schelle in der Kirche niederkniee und bis zur Segnung des Kelches in dieser Stellung verharre; ebenso, wenn die consekrirte Hostie über die Straße zu einem Kranken getragen werde (Caes. Heisterbacens. de miraculis et visionib. dial. lib. IX. c. 51.). Honorius III. erhob 1217 den neuen Brauch zum Kirchengesetz (Decret. Greg. lib. III. Tit. 41. can. 10.), obgleich er im Widerspruche steht mit den alten Kanones, welche jeden mit Excommunication bedrohen, der am Sonntage faste oder die Kniee beuge (Conc. Nicaen. I. a. 325. can. 20.). Das vierte Gebet: Unde et memores ist abermals Oblationsgebet mit völliger Ignorirung der geschehenen Consekration und ohne allen wesentlichen Fortschritt des Gedankens; der Priester bittet, daß Gott, was ihm die Gemeinde (nos servi tui, sed et *plebs* tua sancta), eingedenk des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, aus seinen Gaben (also die primitias creaturae, Brod und Wein) darbringe, die reine Hostie (hostia pura, sancta, immaculata offenbar im Sinne des Irenäus), das Brod des Lebens und den Kelch des Heiles (ohne Zweifel im Hinblick auf das, was die Elemente durch die Consekration werden sollen) so gnädig aufnehme, wie einst das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks; daß er es durch die Hand seines Engels auf den himmlischen Altar versetze (vergl. Irenäus IV, 18, 6: est ergo altare in coelis, illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur), damit alle Theilnehmer daran den Leib und das Blut Christi empfangen. Man überzeugt sich leicht aus dem Inhalt dieses schönen, gewiß sehr alten Gebetes, wie unrichtig die Stellung ist, die es bereits zu Gelasius Zeit im Kanon einnahm. Das fünfte Gebet enthält die Commemoratio pro defunctis, daß ihnen Gott den Ort der Seligkeit (refrigerii), des Lichtes und des Friedens gewähre, wobei der Priester der Abgeschiedenen, für welche das Opfer gebracht wird, stille gedenkt. Das sechste Gebet: Nobis quoque peccatoribus erfleht auch für die Anwesenden den Antheil und die Gemeinschaft mit den heiligen Aposteln und Märtyrern (15 werden mit Namen genannt) um Christi willen, durch den Gott alle diese Güter (die irdischen Elemente) schaffe, heilige, lebendig mache, segne, darreiche. Auch die sämmtlichen Gebete des Kanons, wie äußerlich und unharmonisch sie auch zusammengefügt sind, enthalten nichts, was nicht auf die Vorstellungen der alten Kirche von den Gemeindeoblationen und ihrer Beziehung zu der Gemeindecommunion zurückgeführt werden müßte; der Gedanke, daß Christus darin für die Sünden der Lebendigen und Todten

durch den Priester geopfert werde, ist nicht einmal leise darin angedeutet; er wird schon durch den einen Umstand ausgeschlossen, daß im vierten Gebete nach bereits vollzogener Consekration (und Wandlung im Sinne des heutigen Dogma) nichtsdestoweniger gebetet wird, Gott möge das Opfer, welches Priester und Gemeinde aus seinen Gaben ihm bringen, so wohlgefällig aufnehmen, wie einst das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks; was nur einen Sinn haben kann, wenn als Objekt der Oblation die Gemeindegaben, nicht aber Christus und sein Todesleiden gedacht sind.

Nach diesen sechs Gebeten des Kanons, welche sämmtlich leise gesprochen werden, folgt die laute Recitation des Vaterunsers, mit welchem der Kanon eigentlich schließt (obgleich im heutigen Meßbuch alles Folgende bis zum Schlusse noch unter diese Ueberschrift gestellt ist) und dessen letzte Bitte sich zu einem eignen Gebete: libera nos, quaesumus Domine erweitert, das der Priester, die Patene in der Hand, spricht. Nach Beendigung desselben stellt er die Patene nieder, beugt die Kniee, ergreift die Hostie und bricht sie über dem Kelch in zwei Hälften; von der einen bricht er, indem er zur Gemeinde spricht: Pax Domini sit semper vobiscum! eine Partikel ab und läßt sie mit dem Wunsche, daß die Consekration und Mischung zum Segen der Empfänger gereiche, in den Kelch fallen: diese fractio panis und missio in calicem soll symbolisch einerseits das Leiden und den Tod Jesu vorstellen, nämlich das Zerreißen seines Leibes durch die Wunden (daher denn auch die Griechen nach Renaudot Lit. orient. coll. II. 610 ein lanzenähnliches Instrument zur Zertheilung der Hostie anwenden, um den Lanzenstich zu symbolisiren), andrerseits die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele (die man nach alttestamentlicher Vorstellung in dem Blute dachte). Hierauf spricht der Priester das Agnus Dei (vergl. den Art.). Nach der Bitte um Friede und Einheit (Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis, pacem meam do vobis) berührt in feierlicher Messe der Celebrirende mit seiner linken Wange die des Diaconus (das sogenannte Pacem dare ein Ueberrest des alten Friedenskusses, worüber man den Art. nachsehe); nach den weiteren Gebeten: Domine Jesu Christe und Perceptio corporis tui, welche den Communionsegen zum Ziele haben, genießt der Priester zuerst unter den Sprüchen: panem coelestem und Domine non sum dignus und der Spendeformel Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam! die Hostie, dann leert er nach dem Spruche: Quid retribuam Domino u. s. w. unter der Spendeformel; Sanguis Domini nostri J. Chr. custodiat animam meam in vitam aeternam! den Kelch, worauf er, wenn Communikanten zugegen sind, auch diese bedient. Nach der Communion läßt er sich unter dem Gebete: quod ore sumpsimus nochmals von dem Ministranten Wein in den Kelch zur Ausspülung gießen und nimmt die Purifikation; hierauf hält er Daumen und Zeigefinger über den Kelch, läßt sich darüber, während er das Gebet: Corpus tuum, spricht, Wasser und Wein gießen und sumirt die Ablution.

Der fünfte Theil, im Allgemeinen Postcommunion genannt, ist sehr kurz. Er beginnt mit dem Dominus vobiscum; dann folgt die eigentliche Postcommunio (in den älteren Sakramentarien auch wohl ad complendum, oratio ad complendum, complenda genannt) eine kurze, in den verschiedenen kirchlichen Zeiten wechselnde Collecte, welche statt der Danksagung, die man vor Allem erwarten sollte, meist nur die erneute Bitte ausspricht, daß der Sakramentsgenuß für die Gemeinde ein gesegneter seyn soll, aber eben damit auch die Privatmesse und die bloße Priestercommunion entschieden ausschließt; nach einem wiederholten Dominus vobiscum und dem bedeutsamen: Ite missa est, das Gebet: Placeat, sancta trinitas! das noch einmal auf das Opfer recurrirt und darum bittet, daß dasselbe Deo acceptabile, dem Priester aber und denen, für die er es gebracht hat, propitiabile sey. Es ist erst in dem Mittelalter in einzelne Particularmeßbücher aufgenommen worden, soll offenbar die Opferhandlung als Schlußstein einsetzen, und bietet die einzige Stelle im Ordo und Kanon Missä dar, worin von einem sacrificium propitiatorium die Rede ist. Darauf wird den Anwesenden der Segen ertheilt: Bene-

dicat vos omnipotens Deus Pater et F. et Sp. s. Amen. Nach einem dritten Dominus vobiscum verliest der Celebrirende Joh. 1, 1—14. und mit dem Deo gratias des Ministranten schließt die Handlung.

Die einzelnen Ceremonien der Messe, das Räuchern, Kniebeugen, Ausbreiten der Hände, Kreuzschlagen, Abdecken des Kelches, das Aufsteigen zum Altar, das Niedersteigen von demselben, der Wechsel der Stellungen an der Evangelien=, der Epistelseite und der Mitte u. s. w. sind zwar von der Kirche in dem Meßbuche vorgeschrieben, aber nicht erklärt; die Erklärung haben erst einzelne kirchliche Schriftsteller im Laufe der Zeit hinzugefügt: es sollen dadurch die Mysterien der Menschwerdung, des Wirkens, des Leidens, Todes, Begräbnisses, der Auferstehung und Erhöhung des Herrn nach ihren einzelnen Zügen symbolisch dargestellt werden; indessen hat diese symbolische Auffassung, in der zudem die verschiedenen Erklärer vielfach sich widersprechen, kein authentisch=kirchliches Ansehen, und es geht ihr jede harmonische Einheit des Gangs und der Entwicklung ab. Wir können sie darum einfach auf sich beruhen lassen.

Es gibt verschiedene Arten von Messen. Nach der Modalität ihrer Feier unterscheidet man Missa publica aut privata, cantata aut bassa, solemnissima, solemnis oder minus solemnis. Das Wesen der öffentlichen Messe kann nur aus dem Gegensatze der Privatmesse begriffen werden, deren Begriff indessen selbst wieder ein schwankender ist*). Nach dem Tridentinum (decr. de miss. sacrif. cap. 6.) sollte man denken, daß eine Privatmesse eine solche sey, in welcher allein der Priester sakramentlich communicire, allein da dies meist auch in den öffentlichen Messen der Fall ist, so kann dieses Merkmal nicht ausreichen. Am sichersten läßt sich der Unterschied dahin bestimmen, daß die Privatmesse an einem Seitenaltar (daher sie Luther Winkelmesse nennt), die öffentliche an dem Haupt= oder Hochaltar celebrirt wird. In der Praxis ist die missa publica zugleich *solemnis;* sie erhält diesen Karakter dadurch, daß sie an dem Hauptaltar nicht bloß gesprochen, sondern zugleich und zwar mit Hinzuziehung eines Chors oder der ganzen Gemeinde gesungen wird (missa cantata); ein höherer Grad von Solennität wächst ihr zu, wenn die Verrichtungen der Ministranten durch Leviten versehen werden, d. h. durch Priester, welche die Stellung von Diakonen und Subdiakonen bekleiden; wenn Incensationen hinzutreten oder wenn gar das sanctissimum in der Monstranz dabei ausgestellt wird; sie heißt dann missa solemnissima oder Hochamt; der höchste Grad von Solemnität wird ihr endlich dann beigelegt, wenn der Celebrirende nicht einfacher Priester, sondern Bischof oder gar der Pabst selbst ist (Pontifical= oder Papalmesse). Die missa publica et solemnis wird in Pfarrkirchen an Sonn= und Festtagen, in Kathedral= und Collegiatkirchen täglich einmal gefeiert; alle anderen Messen tragen den Privatkarakter, sie werden daher nur an Seitenaltären, nicht gesungen, sondern gesprochen (missa bassa oder secreta), und zwar unter Assistenz eines ministrirenden Laien, meist eines Schulknaben. Die missa solitaria war höchst wahrscheinlich ursprünglich nur ein anderer Name für missa privata; dem Tadel, den diese anfangs erfuhr, suchte man später dadurch zu entgehen, daß man den Begriff und das Verbot der missa solitaria auf solche Messen beschränkte, in denen ein Priester ohne Ministranten oder Respondenten zu celebriren wage. Nach ihrem Zwecke zerfallen die Messen 1) *in missae de tempore* an gewöhnlichen Sonntagen, den Christus= und einigen anderen Festen und zwar sind sie dann entweder a) missae de feria an dem Feste selbst und den darauf folgenden Wochentagen oder b) de vigilia bei der Vorfeier, oder c) intra octavam bei der Nachfeier. Wenn Wochen=

*) „Dem Worte Privatmesse hat der Sprachgebrauch oft eine sehr verschiedene Bedeutung gegeben. Bald ist sie also genannt von dem Ort, weil sie nämlich bald in einem bloßen Oratorium, bald an einem kleineren Altar der Kirche, bald von der Zeit, weil sie nicht an Festen, sondern an den übrigen Tagen gehalten wird, bald von den Theilnehmenden, bald auch davon, daß der Priester sich selbst und allein communicirt." Marheineke a. a. O. 367 Anm. Man vergl. die Ausführung bei Bellarmin de missa II, 9.

tage im Meßbuche kein eigenes Ritual haben, so wird die vorhergehende missa de dominica als missa de tempore wiederholt; 2) *in missae de sanctis* zur Ehre der Heiligen an den ihnen gewidmeten Festen; 3) die *missae votivae* werden entweder auf Anordnung der kirchlichen Oberen oder auf eignen Drang (ex proprio motu s. voto) des Celebrirenden oder auf Bestellung als publicae oder privatae gelesen. Zu diesen im Meßbuchkalender nicht vorgeschriebenen Messen gehören die Dreieinigkeits-, die Engel-, die heilige Kreuz-, die heilige Geistmesse (letztere bei Kaiser- oder Königskrönungen, bei Pabstwahlen u. s. w.), ferner die bei öffentlichen Nothständen angeordneten, die zur Ehre eines Heiligen außer seinem Festtage celebrirten. Da die Votivmessen außerdem der unendlichen Mannichfaltigkeit des Lebens und der Abhülfe seiner concreten Bedürfnisse dienen, so sind sie begreiflicher Weise eine reiche Erwerbsquelle für den Klerus, dem die specielle Intention und Application des Meßopfers und seiner Früchte durch die sogenannten Meßstipendien, wie sie im Mittelalter an die Stelle der alten Oblationen getreten sind, nun förmlich abgekauft wird; dasselbe geschieht für die Verstorbenen oder von den Lebenden für die Zeit ihres dereinstigen Abscheidens 4) durch die *missas pro defunctis*, die Todtenmessen, welche vor den übrigen suffragiis ecclesiae geeignet sind, das Loos der innerhalb der Kirche Abgeschiedenen zu erleichtern und sie aus der Pein des Purgatoriums zu befreien (Sess. XXV. decr. de purgatorio).

Das Meßbuch zerfällt demgemäß außer den Rubriken, welche die Anweisung zur Verwaltung des Opfers darbieten, in mehrere Theile: 1) das proprium missarum de tempore (zuerst die wechselnden Bestandtheile vom ersten Sonntag des Advent bis zum großen Sabbath, dann der ordo und canon missae, zwischen denen sich die Präfationen befinden; endlich die wechselnden Bestandtheile vom Ostersonntag bis zum Schluß des Kirchenjahrs); 2) das proprium missarum de sanctis, die wechselnden Bestandtheile der Heiligenfeste nach dem Kalender geordnet; 3) das commune sanctorum für solche Heiligenfeste, welche keine eigenen Messen haben, woran sich die missae votivae anreihen und 4) die missae pro defunctis. Es ist ein unleugbarer Vorzug des Meßrituals, daß es mit einem Stamme fester Formulare und Cultusgebräuche eine große Fülle veränderlicher Bestandtheile in den Introitus, den Perikopen, den Collecten (oratio ante epistolam, oratio secreta, postcommunio) den Gradualien und den Tractus, den Offertorien und den Präfationen verbindet; nicht minder ist die Beziehung auf die kirchlichen Zeiten darin durchgängig gewahrt. Dagegen steht es in einer unverkennbaren Incongruenz zu der weit späteren theologischen Gedankenentwicklung, welche dieses Dogma im Mittelalter erfahren hat; der darin dargestellte Opfercultus hat überall nur die längst abgekommenen Gemeindeoblationen zur Basis, nirgends die Wiederholung des blutigen Kreuzesopfers *). Darum sieht sich auch die römische Theologie in peinlicher Verlegenheit, wenn sie die Frage zu beantworten versucht, in welcher Cultushandlung der Priester denn eigentlich das Opfer des neuen Testamentes vollzieht; nur darin stimmen alle Dogmatiker überein, daß dies nicht in dem Offertorium und den zu demselben gehörigen fünf Gebeten geschehen kann, die vielmehr auf den eigentlichen Opferakt nur vorbereiten sollen; nach Bellarmin (I, cap. 27.) vollzieht sich das eigentliche Opfer 1) in der Consekration; 2) in dem Niederlegen der transsubstanziirten Elemente auf dem Altare; 3) in der priesterlichen Communion, welche dem Opferobjekt die durch seinen Begriff geforderte Vernichtung gibt. Neuere Theologen halten indessen nur die Consekration für unbedingt nothwendig zum Opfer **); offenbar zum Nachtheil ihrer Dok-

*) Es versteht sich, daß dies zunächst nur von dem ordo und canon missae, den ältesten, feststehenden Bestandtheilen gilt, von den veränderlichen nur in soweit, als sie nicht weit jüngeren Ursprungs sind.

**) Vgl. den Aufsatz von Dür in Wetzer u. Welte's Kirchenlexicon VII. S. 93: „die von Christus eingesetzten Theile" sind „die Aufopferung, die Wandlung und die Communion." „Die Aufopferung ist wohl ein integrirender, aber kein wesentlicher Theil

trin, denn wollte man diese Ansicht consequent durchführen, dann ergäbe sich als unausweichbare Folgerung, daß der Gegenstand der Consekration auch der Gegenstand der Opferhandlung seyn müßte, daß also nicht Leib und Blut Christi, sondern Brod und Wein geopfert würde, womit sich der theologische Gedanke des Dogma selbst aufhöbe. Schon an diesen Unklarheiten zeigt sich deutlich, wie unhaltbar das ganze Opferinstitut der Messe ist.

Die Messe ist bei Weitem der wichtigste Theil des katholischen Gottesdienstes, der in ihr wesentlich zum Opfercultus geworden ist; sie geht durch das ganze Kirchenjahr hindurch und erfüllt alle kirchlichen Zeiten, sie wird täglich mehrmals wiederholt; sie soll der vernünftige Gottesdienst seyn, in welchen nach Röm. 12, 1. das christliche Leben aufzugehen hat; sie nimmt also ganz die Stelle ein, welche der Protestantismus dem Gebet und der Betrachtung des göttlichen Wortes einräumt, aber während diese letzteren sich bei uns theils in der häuslichen Andacht, theils in dem öffentlichen Gottesdienste entfalten, so hat die römische Kirche durch das Meßopfer das ganze religiöse Leben der Gläubigen in die kirchliche Ordnung gefaßt und an die heilsvermittelnde Thätigkeit des Priesters unablösbar gebunden; sie hat dadurch der Andachtsübung nicht bloß einen sakramentalen (durch den Begriff der geistlichen Communion), sondern zugleich einen satisfactorischen und meritorischen Karakter aufgeprägt (qui hoc sacrificium offerunt, quo nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur ac satisfaciunt. Catech. Rom. P. II. cap. 4. qu. 69). Die Messe wird außerdem mit einem Gepränge von Formen und geheimnißvollen Ceremonien celebrirt, die ihr, wie die ältere protestantische Polemik es bezeichnete, den Anstrich einer histrionica et tragica repraesentatio geben (*Chemnitz*: Examen Conc. Trident. de miss. pontif. Frankf. 1609. S. 335). Es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn sie sich stets eines starken Besuchs erfreut, während mit dem Beginne der Predigt, deren Anhören keine Art von Verdienst begründet, meist eine wahre Völkerwanderung nach den Kirchenthüren entsteht, wenn nicht etwa auch sie durch das Gepräge der mimischen Kunst oder durch pikanten Inhalt und Form zu fesseln versteht (vgl. Reuchlin, das Christenthum in Frankreich S. 176). Durch die stillen Messen ist dafür gesorgt, daß solche, die ihre Andacht gerne auf ein möglichst kurzes Maas beschränken, ihrem Bedürfniß und ihrer kirchlichen Pflicht in einer Viertelstunde vollkommen genügen können. Römische Apologeten berufen sich für die Zweckmäßigkeit der Messe auf die Reichhaltigkeit, Lebendigkeit und Schönheit ihres Cultus, dem gegenüber die Protestanten „eine bloße Predigt mit einigen Liedern“ (Möhler, neue Untersuchungen 2. Aufl. S. 428) aufzuweisen hätten; aber hatten denn die Apostel mehr als Predigt, Psalmodie, Gebet und Abendmahl? Ist es denn nicht eine bloße Fiktion, wenn die römische Kirche ihnen auch das Meßopfer unterschiebt? Hat nicht die lutherische Kirche überdies in ihren alten Liturgien das wirklich Christliche der altkatholischen Cultusformen, Initium, Confiteor, Introitus, Kyrie, Gloria, Collecte, Epistel, Gradual, Evangelium, Credo, Predigt, Offertorium (Zurüstung der Elemente auf dem Altar), Präfation mit Sanctus, Gebet mit Fürbitte, Consekration, Pax, Agnus, Sumtio, Postcommunion (mit der richtigen Bedeutung der gratiarum actio) und Benediction (vgl. die Tabelle in Löhes Sammlung liturg. Formulare 3. Heft S. 32) nicht bloß voll-

---

des Meßopfers; gesetzt, die Aufopferung würde unterlassen und so consekrirt, so würde die Consekration allerdings gültig seyn. — Auch die Communion ist kein wesentlicher Bestandtheil des heil. Meßopfers.“ Wie unklar und zusammenhangslos diese ganze Theorie ist, zeigt S. 91: „Als Preiß und Dank können die Gläubigen dem Vater nichts Besseres bieten, als seinen Sohn, das Opfer für die Sünden der Welt. So opfern sie nun dieses Opfer durch und mit dem Priester im Offertorium;“ und doch ist im Offertorium Christi Leib noch nicht gegenwärtig und S. 93 heißt es ausdrücklich: „die Aufopferung (Offertorium) hat den Zweck, die gemeine Speise, Brod und Wein vom profanen Gebrauch zu einem heiligen abzusondern!!!?“ Das begreife, wer kann!

ständig bewahrt, sondern auch von allen judaisirenden und ethnisirenden Elementen gereinigt? Hat sie nicht aus ihres Glaubens Tiefe und Innigkeit einen Liederschatz geboren, der vollkommen ebenbürtig der ganzen mittelalterlichen Hymnologie zur Seite tritt und noch außerdem den wesentlichen Vorzug hat, daß er frei ist von jeder mythologischen und superstitiösen Entstellung der christlichen Glaubensgedanken? Bringt nicht die gesammte evangelische Kirche in jedem öffentlichen Kanzel- oder Altargebete das einzig statthafte und wahre christliche Gemeindeopfer, das allein auch die Kirche des zweiten Jahrhunderts beabsichtigte, indem sie sich mit Herz und Leben, mit Hab und Gut, wie sie Alles von Gott empfangen hat, so auch in seinen Dienst stellt und sich ihm zum Eigenthum begibt? Verwirft sie auch allerdings die unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi, so verleugnet sie damit nur einen Gedanken und einen Cultusakt, von dem selbst das römische Meßritual nichts weiß, von dem überhaupt die alte Kirche vor der Scholastik nichts Klares und Bestimmtes gewußt hat.

Auch in der katholischen Kirche hat es auf liturgischem Gebiete nicht an reformatorischen Bestrebungen gefehlt. Der erste Schritt geschah durch Herzog Eugen von Württemberg, der seine Hofprediger veranlaßte, für seine Hofkapelle eine neue deutsche Meßordnung 1786 einzuführen und sogar von Pius VI. die Erlaubniß zur Abhaltung der Messe in deutscher Sprache für diese Kapelle erwirkte. 1806 erschien ein neues Ritual von einer Gesellschaft katholischer Geistlichen im Bisthum Constanz. Wirklich wurde in dieser Diöcese unter Wessenbergs Einfluß die deutsche Messe eine Zeitlang gehalten. (Vgl. Hirscher in der anzuführenden Schrift S. 91.) Eine radicale Kritik und Umbildung der Meßliturgie versuchte in den Jahren 1804 und 1810 mit Zugrundelegung der kantischen Sittenlehre Winter (vgl. Marheinecke a. a. O. S. 405). Der bedeutendste Reformversuch ist der von Hirscher (Missae genuina notio Tubing. 1821), welcher die Messe auf die ursprüngliche Bedeutung der Gemeindecommunion zurückzuführen sucht und mit Entschiedenheit gegen die Privatmessen, die Entziehung des Laienkelches, den Gebrauch der lateinischen Sprache und das leise Sprechen gewisser Gebete Verwahrung einlegt. Gehören auch die meisten dieser Produkte der Aufklärungsperiode an und hat auch Hirscher seine reformatorischen Gedanken sämmtlich retractiren müssen, so wollen wir doch mit dem trefflichen Nitzsch (prakt. Theol. II, 289) hoffen, daß in dieser von Katholiken geübten Selbstkritik, wenn sie auch von der gegenwärtigen hierarchischen Strömung überfluthet wurde, eine reiche Aussaat für die Zukunft liegt.

Die bedeutendsten Schriftsteller auf diesem Gebiete sind: Bona, Gerbert, Gavanti, Binterim, Augusti. Ein allgemein zugängliches Werk ist: Gräser, die röm.-kath. Liturgie nach ihrer Entstehung u. Ausbildung. Halle 1829. Die dogmatische Seite ist von protestantischen Polemikern und Symbolikern vielfach behandelt; wir verweisen nur auf Chemnitz, Marheineke, Dr. Baur (Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. 2. Aufl. Tüb. 1836) und Baier (Symbolik der röm.-kath. Kirche. Lpz. 1854). Die Geschichte des Dogma ist nur für die ersten sechs Jahrhunderte vollständig bearbeitet von Stäudlin (Geschichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls in der Göttingischen Bibliothek der neusten theol. Literatur II. Bd. S. 159 flg. 317 flg.) und Rückert (das Abendmahl. Lpz. 1856); mit besondrer Gründlichkeit für die drei ersten Jahrhunderte von Höfling (die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Kirche. Erlangen 1851) und von Harnack in der angeführten Schrift. Was Ebrard (das Dogma vom h. Abendmahl. Frankf. 1845 1. Bd.) über die theologische Gedankenbildung des Mittelalters geboten hat, erschöpft dieselbe nicht vollständig.

Georg Eduard Steitz.

Messias. Die Vollendung des Heils wird nach der prophetischen Anschauung des A. T. einerseits herbeigeführt durch das persönliche Kommen Jehova's in seiner Herrlichkeit. Er selbst erscheint unter dem Zujauchzen der ganzen Schöpfung zur Aufrichtung seines Königthums auf Erden, Ps. 96, 10 ff.; 98, 7 ff.; seinem Volke offenbart er sich wie in den alten Tagen als Erlöser aus der Knechtschaft, als der gute

Hirte, der selbst wieder die Leitung seiner versprengten Heerde übernimmt, sie sammelt und zurückführt, Jes. 35, 4 ff.; 40, 10; 52, 12. Ezech. 34, 11 ff. u. a. Jehova selbst ist es, der dann auf dem Zion Wohnung macht, von hier aus als König über alle Nationen herrscht, Sach. 14, 6, den neuen Tempel mit seiner Herrlichkeit erfüllt Ezech. 43, 2. 7., ja über der ganzen Gottesstadt als ewiges Licht leuchtet, Jes. 60, 2. 19. 20, über ihr schirmend waltet, Jes. 4, 4., als feurige Mauer um sie her Sach. 2, 9. u. s. w. So wesenhaft, so kräftig erfahrbar wird diese künftige Einwohnung Gottes in der Gemeinde verglichen mit der früheren seyn, daß man als Behikel der göttlichen Gnadengegenwart keine Bundeslade mehr haben, ja derselben nicht mehr gedenken wird, Jer. 3, 16. Wenn aber so die Prophetie die Gemeinschaft, in welche Gott in der Heilszeit mit seinem Volke tritt, in möglichster Unmittelbarkeit faßt, hebt sie auf der andern Seite diese Unmittelbarkeit beziehungsweise wieder auf, indem nach einer andern Anschauung, welche der bisher entwickelten zur Seite geht, die Vollendung des Heils und des Reiches Gottes vermittelt wird durch ein ausgezeichnetes Organ Jehova's, durch einen Davididen, in dem Jehova herrscht und segnet. Neben einander gestellt sind beide Anschauungen Ezech. K. 34. Jehova erhebt sich dort wider die untreuen Hirten des Volks, welche die Heerde haben zu Grunde gehen lassen, er will (V. 11.) selbst das Hirtenamt über die Schafe übernehmen. Doch sofort wendet sich die Weissagung V. 23. zu der andern Anschauung: „ich will über sie einen Hirten erwecken, der sie weiden soll, meinen Knecht David, der soll sie weiden und ihr Hirte seyn.“ In V. 24. werden sodann beide Anschauungen so verknüpft: „Ich Jehova will ihnen Gott seyn und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte.“ (Daß übrigens die Prophetie das Verhältniß dieses zweiten David zu Jehova auch innerlich faßt, wird sich unten zeigen.) Dieser Davidide nun, in dessen Verkündigung die alttestamentliche Heilsweissagung ihren Höhepunkt erreicht, ist eben der Messias. Das Wort מָשִׁיחַ, LXX *Χριστὸς*, steht im A. T. zunächst als Bezeichnung jedes mit dem heiligen Salböl Gesalbten, so im Pentateuch vom Hohepriester (s. d. Art.), dann symbolisch, da die Salbung Behikel der Geistesgaben ist, Ps. 105, 15. (parall. mit נָבִיא) von den Offenbarungsorganen im Allgemeinen; vorzugsweise aber ist „Gesalbter Jehova's“ Ehrenname des theokratischen Königs (s. Bd. VIII, S. 11), und von hier aus wurde es, namentlich auf Grund von Ps. 2, 2. Dan. 9, 25., κ. ἐξ. die Bezeichnung des von David stammenden Vollenders des Heils und des Reiches Gottes. So steht משיחא im Targum des Onkelos zu 1 Mos. 49, 10. 4 Mos. 24, 17. und des Jonathan in zahlreichen prophetischen Stellen, z. B. Hos. 3, 5. משיחא בר דוד מלכהון; im N. T. *Μεσσίας* Joh. 1, 42; 4, 25., *Χριστὸς*, mit dem Artikel mehr appellativisch fast immer in den Evangelien, ohne Artikel als reines Nom. pr. vorzugsweise in den paulinischen und petrinischen Briefen. — Obwohl die Messiasverheißung an den davidischen Stamm geknüpft ist, so hat sie doch die ganze durch die Offenbarung von Anfang an geweckte Heilshoffnung zu ihrer wesentlichen Voraussetzung. Von dieser hat deshalb die Darstellung der messianischen Idee auszugehen.

Die erste Heilsbotschaft des A. T. ist unmittelbar verknüpft mit dem in Folge des Sündenfalls über die Menschen ausgesprochenen Fluche. Die Stelle 1 Mos. 3, 15. ist freilich von älteren Theologen, welche den Weibessamen auf ein Individuum beschränkten, mit Unrecht als messianisch im engern Sinn gefaßt worden, während die katholische Exegese nach der kirchlich recipirten Lesart der Vulg. „*ipsa* conteret caput“ diese Worte auf die Maria bezog. (S. besonders *Bellarmin*, de verbo Dei II, 12; überhaupt wurde diese Erklärung mit dem größten Eifer von den Jesuiten vertheidigt, vgl. die gegen den Jesuiten Gordon Huntley gerichtete disputatio de protevangelio in *Glass*, philol. sacr. nach der Ausg. v. 1743. S. 1395 ff.). Aber nicht minder irrthümlich wollen Neuere in der Stelle nur eine Aussage über die fortan zwischen Menschen und Schlangen bestehende Feindschaft finden. Die Stelle hat vielmehr nach dem ganzen Zusammenhang symbolische Bedeutung; in dem Streit zwischen dem Menschen und der Schlange spiegelt

sich der Kampf des Menschengeschlechts mit der Sünde und dem Reich des Bösen. Daß der Schlange, während sie selbst nur die vergleichungsweise leichte Fersenwunde beibringt, der Kopf zerschlagen wird, will sagen, daß der Kampf auf Seiten des Menschengeschlechts siegreich seyn wird, wenn auch der Sieg nicht ohne Schädigung errungen werden soll*). Hiernach ist wirklich, wie die ältere Theologie lehrte, hier das **πρῶτον εὐαγγέλιον** enthalten. Von durchgreifender Bedeutung ist aber ferner, daß, wenn alles Uebel, das auf der Menschheit lastet und im Tode sich vollendet, eben nur Folge der Sünde ist, daraus nothwendig folgt, daß auch alles Heil, alle Aufhebung des Uebels eben nur durch Ueberwindung der Sünde kommen kann; mit andern Worten, die alttestamentliche Heilsverheißung ist durch 1 Mos. K. 3. von Anfang an nur auf die sittliche Basis gestellt. — Nachdem in dem kurzen Wort von dem siegreichen Kampf des Weibessamens gegen den Schlangensamen bereits der ganze Verlauf der Heilsgeschichte zusammengestellt ist, redet zwar 4, 1. noch keineswegs von der Geburt des Gottmenschen (wie Luther übersetzt: »ich habe den Mann, den Herrn«); das Weib preist nur die Gottesgemeinschaft, die ihr in der nach 3, 16. über sie verhängten Mühsal sich zu erfahren gibt. Wohl aber zeigt das Wort, welches, als das erste Weltalter sich zu seinem Ende neigt, 5, 28. dem Lamech in den Mund gelegt wird, daß schon das Geschlecht der Urväter der Erlösung, ja eines Erlösers von dem in Folge der Sünde auf der Menschheit lastenden Fluche wartet. In dem zweiten Weltalter beginnen die göttlichen Erwählungsthaten, durch welche die Verwirklichung des Heils angebahnt werden soll, indem aus Sem's Geschlecht, das den Offenbarungsgott hat (9, 26.), Abraham und in fortschreitender Aussonderung Isaak und Jakob zu Trägern der Verheißung erkoren werden. Aber auch diese Erwählungsthaten sind nicht ohne Offenbarungsworte, welche die jetzt anhebende Heilsgeschichte in das Licht ihres Endziels stellen. Denn die Verheißung, daß in Abraham's (12, 3; 18, 18; 22, 18.), in Isaak's (26, 4.), in Jakob's (28, 14.) Samen alle Geschlechter der Erde sich segnen sollen, findet ihre Schlußerfüllung erst in der Vollendung des göttlichen Reiches (vgl. Jes. 44, 5. Jer. 4, 2.) und reicht darum bis an das Ende dieses Aeons. In weiterem Sinne sind demnach die angeführten Stellen messianisch, wenn gleich unter dem Samen Abraham's 2c. auch hier wieder nicht, wie frühere Ausleger wollten, bloß ein Individuum verstanden werden darf. Bedeutungsvoll ist ferner der zuerst 27, 29. ausgesprochene Gedanke, daß der erwählte Stamm zur Völkerherrschaft berufen ist. Und zwar soll diese Völkerherrschaft in der Endzeit, der אחרית הימים 49, 1., die nach dem Standpunkt jenes prophetischen Segens mit der Einsetzung Israels in den Besitz des gelobten Landes zusammenfällt, unter den Stämmen Israels auf Juda ruhen 49, 10. Diese Verkündigung des theokratischen Prinzipats Juda's bleibt ein Wort voll Zukunft, fasse man nun Schilo als persönlichen Eigennamen, nämlich als Bezeichnung des aus Juda hervorgehenden Ruhebringers und Friedefürsten (so noch Hengstenberg), oder als Name des Ortes, der in der Richter-

*) Den Gegensatz, der in dem Zerschlagen des Kopfes und der Ferse (bei der zweiten Setzung des שׁוּף findet ein leichtes Zeugma statt) ausgesprochen ist, sollte man nicht ableugnen wollen. Uebrigens ist auch die Beziehung, in welcher die drei göttlichen Urtheilssprüche zu einander stehen, wohl zu beachten. Der Same der Schlange, die das Weib durch List überwältigt hat, soll durch den Samen des Weibs in offenem Kampfe überwunden werden; das Weib aber soll diesen Samen gewinnen nur durch Mühsal und Schmerzen. Das Weib, das durch Verführung den Willen des Mannes sich unterthan gemacht hat, soll dem Manne unterthan seyn; aber der Mann, der in naturwidriger Weise dem Weibe Gehorsam geleistet hat, soll seine Herrschaft im Hause künftig nur so üben, daß er in mühseliger Dienstarbeit, was zur Erhaltung des Hauses dient, dem Boden abringt. Der Schluß von V. 15. verhält sich zu V. 16., wie der Schluß von V. 16. zu V. 17. Wie V. 16. mit einer Aussage zu Gunsten des Mannes schließt, die dann zur Strafe gewendet wird, so wird in V. 15 eine Verheißung für das Weib gefunden werden müssen, die aber nach V. 16. so sich vollzieht, daß das Weib hierin zugleich seine Strafe empfängt.

zeit Mittelpunkt der Theokratie war (nach der jetzt verbreitetsten Auslegung, die es freilich mit den hiernach für die Stelle sich ergebenden Schwierigkeiten ziemlich leicht zu nehmen pflegt), oder endlich, was mir das Richtige scheint, als Appellativum, als Bezeichnung der Ruhe, zu der Juda nach siegreich durchgekämpftem Streit eingehen soll (vgl. Kurz, Gesch. des A. Bundes I, 321 ff. II, 558 ff.; Hofmann, Schriftbeweis II b., 480 f.). — In der dritten Periode, die mit der Ausführung aus Aegypten und der Einsetzung des Volkes in den theokratischen Beruf beginnt, fehlt es wieder nicht an dem auf die Endgeschichte des göttlichen Reichs hinausweisenden Offenbarungszeugniß. Enthüllt wird, wie durch die Sünde des Volks und das göttliche Gericht hindurch der göttliche Erwählungsrath sich sieghaft behauptet und in der endlichen Wiederbringung des Volkes zur Erfüllung kommt, 3 Mos. 26, 42—44. 5 Mos. 30, 1—6., vergl. 32, 43. Auch weist der schon im jüdischen Alterthum messianisch gedeutete Spruch Bileams von dem aus Israel sich erhebenden Stern und Scepter (4 Mos. 24, 17 ff.) hinaus auf eine aus Israel hervorgehende glänzende Herrschermacht, welche die Nachbarvölker überwältigen und den Untergang naher und ferner Völker überdauern wird, eine Herrschermacht, die nicht ohne persönlichen Träger gedacht werden kann. Was endlich die in früherer Zeit häufig direkt messianisch gedeutete Stelle 5 Mos. 18, 15—19. betrifft, so kann dort allerdings nach dem Zusammenhang נָבִיא nicht auf ein einzelnes Individuum beschränkt werden. Die Stelle handelt vielmehr von der Einsetzung des Prophetenthums als des zur Vermittlung des göttlichen Offenbarungszeugnisses an das Volk bestimmten Organs. Aber die Stelle ist doch nicht ohne Bedeutung für die Entwicklung der messianischen Idee, denn sie lehrt, daß es für die Realisirung des theokratischen Zwecks nicht bloß des die feindliche Welt überwindenden Herrschers, sondern auch eines Mittlers bedarf, durch den Jehova redet, der seinen Rath im Worte erschließt. Ohne einen, der auch Prophet ist, kann hiernach das göttliche Reich sich nicht vollenden. — Nachdem Israel, zahllos wie die Sterne am Himmel (vgl. 5 Mos. 1, 10.), seine Wohnstätte in Kanaan gefunden hat, ist ein Stück der den Vätern gegebenen Verheißung erfüllt; aber ihre ganze Erfüllung ist noch nicht erschienen, denn die Völkerherrschaft ist noch nicht errungen, der Segen Abraham's noch nicht zu den Heiden gekommen. Vielmehr hebt nun ein neuer Geschichtslauf an, in welchem zunächst Jahrhunderte des Kampfes und der Knechtschaft über das Volk verhängt sind, während welcher mit der Offenbarung auch die Verkündigung der Zukunft zurücktritt, bis in Davids Siegesherrschaft über die Völker (Ps. 18, 44 ff.) und Salomo's Friedensregiment die alten Seherworte 1 Mos. 49, 10. 4 Mos. 24, 17 ff. eine vorbildliche Erfüllung finden, von der aus eine bestimmter gestaltete Fernsicht auf die Vollendung des göttlichen Reiches sich eröffnet. Den Ausgangspunkt für die concretere Gestaltung der Heilshoffnung bildet das Verheißungswort 2 Sam. K. 7. vgl. 1 Chron. K. 17. David will Jehova ein Haus bauen, Jehova wehrt ihm durch den Propheten Nathan dieses Unternehmen und verheißt dagegen, daß er dem David ein Haus bauen wolle, indem er seinem Samen das Königthum auf ewig befestige. Diesem davidischen Samen will Gott Vater, der Same soll Gottes Sohn seyn; die Sünden desselben will Gott mit Maß, nicht mit Austilgung strafen, vielmehr seine Gnade nie von ihm weichen lassen. Der Same Davids, dem diese Verheißung gilt, ist nicht die ganze davidische Nachkommenschaft, er soll ja aus den Söhnen Davids seyn, wie 1 Chron. 17, 11. erklärend beifügt; er beschränkt sich aber auch nicht auf ein einzelnes Individuum. Nach der Auslegung, welche das A. T. selbst von dieser Verheißung gibt, ist der Same die davidische Nachkommenschaft insoweit, als sie durch die göttliche Gnade zur Thronfolge erkoren ist, und redet die Stelle nicht von der ewigen Herrschaft eines Königs, sondern von der ewigen Dauer des davidischen Königthums, wie David selbst V. 25. das Wort als ein auf ewige Zeit über sein Haus geredetes bezeichnet. Die Erfüllung der Verheißung beginnt nach 1 Chron. 22, 9 f. 1 Kön. 5, 19. mit Salomo, wird aber dann weiter auf alle zum Throne berufenen Nachkommen Davids bezogen, Ps. 89, 30 ff.; 132, 11 f.

Für die bestimmtere Gestaltung der messianischen Idee bildet aber 2 Sam. K. 7. den Ausgangspunkt in zweifacher Beziehung. Für's Erste dadurch, daß die Realisirung des theokratischen Zwecks, für den Israel erwählt ist, von jetzt an übergetragen ist auf das Königthum. Einen Hohepriester, der versöhnend eintritt für die Sünden des Volks, einen Propheten, der Jehova's Willen verkündigt, muß der Gottesstaat haben; aber derjenige, durch den Gott seinen Reichsrath zur Erfüllung bringt, muß vor Allem ein König seyn. Auch der Priester ist ein Gesandter Jehova's (Mal. 2, 7.) und der Prophet redet in Jehova's Namen; aber der eigentliche Stellvertreter Gottes auf Erden, der geliebte Sohn Gottes, ist nur der theokratische König, der als solcher auf Jehova's Thron sitzt. (Siehe hierüber das Nähere in dem Artikel Könige in Israel Bd. VIII, S. 12.) Und ebenso unverrücklich steht zweitens für alle Zeiten fest, daß dieser König ein Davidide ist. (Daß das „auf ewig" in strengem Sinn genommen werden muß, zeigt Ps. 89, 37 f.) Davids Same kann gedemüthigt werden, aber nicht auf immer, 1 Kön. 11, 39. Während die Prophetie einer Dynastie des Zehnstämmereichs nach der andern den Untergang verkündigt, droht sie wohl auch den einzelnen abtrünnigen Königen in Juda mit dem göttlichen Gericht; aber niemals wird von ihr die Fortdauer des Thronrechtes des davidischen Stammes in Frage gestellt. Davids Krone kann abgehoben werden; es wird schon einer kommen, dem sie gebührt, Ezech. 21, 32. Der Wipfel der Ceder, die in dem Gesicht Ezech. K. 7, Davids Haus darstellt, kann abgebrochen werden, die Ceder selbst bleibt. Der ewige Bund Gottes mit seinem Volke ist hinfort Eins mit den beständigen Gnaden Davids, Jes. 55, 3. — Wie auf dem Grund der Verheißung 2 Sam. K. 7. die Anschauung des davidischen Königthums sich verklärt, zeigt zuerst das letzte Lied Davids, 2 Sam. K. 23. Daß die in Luthers Uebersetzung übergegangene messianische Deutung des V. 1. unrichtig ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Indem aber das Lied das Bild eines gerechten Herrschers, mit dem eine herrliche Zukunft erblühen soll, entwirft und hinzufügt, ein solches Regiment bedeute der ewige Bund, den Gott mit dem Hause Davids geschlossen, so wird bereits hier deutlich, wie die Erkenntniß der Idee zur Individualisirung im Ideal fortschreitet und so, um den von Sack gewählten Ausdruck zu gebrauchen, die Bildweissagung entsteht. Wohl können jedem König, der auf Davids Thron sitzt, Prädikate beigelegt werden, die zunächst nicht seiner Person, sondern dem Königthum, das er repräsentirt, gelten (vgl. Stellen wie Ps. 21, 5. 7; 61, 7.). Aber vom Geiste getrieben schafft die heilige Dichtung eine Königsgestalt, in welcher weit über das, was die Gegenwart aufzeigt, hinausgegangen und das davidische und salomonische Königthum in urbildlicher Vollendung geschaut wird. Dies führt uns auf die messianischen Psalmen 2. 45. 72. 110., hinsichtlich welcher bis auf die neueste Zeit zweierlei Auffassungen sich geltend machen. Nach der einen, die schon bei Calvin sich findet, sollen diese Psalmen zunächst auf einen geschichtlich aufgetretenen israelitischen König sich beziehen; indem sie aber die Herrschaft desselben idealisiren und so Prädikate auf ihn übertragen, die in ihm ihre Verwirklichung noch nicht gefunden haben, sollen sie typisch auf die künftige Vollendung des theokratischen Königthums hinausweisen. Nach der zweiten Ansicht erhebt sich der Sänger erfüllt von der Idee des theokratischen Königthums wirklich zu der Anschauung eines Individuums, in welchem diese Idee vollkommen realisirt ist; er redet so nach dem Sinn des Geistes von dem kommenden Messias. Wenn man die letztere Ansicht durch die Bemerkung glaubt beseitigen zu können, es sey undenkbar, daß der Dichter einen erst erwarteten König sollte „ansingen" wollen, so hat man vergessen, wie z. B. Ps. 87. die künftige Verherrlichung der Gottesstadt, Ps. 96—98. das künftige Kommen Jehova's zur Aufrichtung seines Reichs besungen wird. Warum soll der Sänger nicht auch in gleicher Weise die künftige Herrschaft des Messias sich vergegenwärtigen dürfen? Müßte es nicht geradezu auffallen, wenn die messianische Hoffnung Israels in der heiligen Poesie des A. T. gar keinen Ausdruck gefunden hätte? Wenn dies eingeräumt wird, so erscheint die zweite Auffassung als die entschieden natürlichere bei Ps. 2, 72. (der die Form eines Gebets

hat, daß der geschilderte König kommen möge) und 110. Beim 45. Psalm wird die messianische Auffassung gewöhnlich (eine Ausnahme macht z. B. Vaihinger) in Verbindung gesetzt mit der allegorischen Deutung, die allerdings uralt ist, ja wohl die Veranlassung zur Aufnahme des Psalms in den Liederkanon gegeben hat, aber als ursprünglich von dem Dichter beabsichtigt nur mit Zwang sich rechfertigen läßt*). Es ist ein zweifaches Königsideal, das in diesen Psalmen vorgeführt wird. Das Bild des Siegesfürsten, der vermöge seiner Gottessohnschaft die ganze Erde und ihre Nationen als das ihm gebührende Erbe empfängt, des Gotteshelden, der in unversieglicher Kraft seinen Kampf verfolgt, bis die feindliche Welt zum Schemel seiner Füße liegt, zeichnen Ps. 2. und 110. Dagegen schildert Ps. 72. den großen Friedefürsten, der in göttlicher Gerechtigkeit die Herrschaft ohne Ende führt, besonders der Leidenden und Elenden sich annimmt, dem darum alle Völker und Könige der Erde huldigen, in dem namentlich (V. 17.) jenes von Abrahams Samen, 1 Mos. 22, 18 f. gesprochene Wort seine Erfüllung finden wird. Von besonderer Bedeutung ist noch in Ps. 110. der Zug, daß diesem König V. 4. das ewige Priesterthum zugesprochen wird. Allerdings trägt (s. Bd. VIII, S. 12) das theokratische Königthum, wie es in David und Salomo sich darstellt, bereits einen gewissen priesterlichen Karakter; aber daß diese Könige selbst geradezu für Priester hätten erklärt werden können, ist ganz undenkbar. Der Ausdruck „nach der Weise Melchisedeks“ soll eben über die bestehenden theokratischen Ordnungen hinausführen und nicht minder bezeugt die feierliche Einführung durch einen göttlichen Eidschwur, daß es sich hier um etwas Neues, nicht nach den vorhandenen Verhältnissen von selbst sich Verstehendes handelt. Die hier verkündigte Vereinigung des Priesterthums mit dem Königthum im Messias wird weiter unten noch näher in's Auge zu fassen seyn. — Wir wenden uns nun zu der in den prophetischen Büchern enthaltenen messianischen Weissagung. In den ältesten derselben findet sich keine bestimmte Hinweisung auf die Person des Messias. Bei Amos ist 9, 11. in der Schilderung der Heilszeit nur im Allgemeinen von der Herstellung des verfallenen davidischen Königthums die Rede. Bestimmter verkündigt Hosea 3, 5. vgl. 2, 2., daß in der Zeit der Wiederbringung das ganze Israel sich wieder unter Einem Haupte aus dem davidischen Stamme vereinigen werde. Erst seit der Mitte des 8. Jahrhunderts, da es gilt, die nahenden Katastrophen, welche durch Israels Verwicklung mit den Weltmächten herbeigeführt werden, im Lichte des göttlichen Reichsrathes zu deuten, und auf das durch die bevorstehenden Gerichte anzubahnende Endziel der Wege Gottes hinzuweisen, erhebt sich auch die messianische Weissagung zu stärkerer Klarheit und Fülle. Doch geben sich die ausführlichen Schilderungen der Person und Herrschaft des Messias, die sich zuerst bei Jesaja und Micha finden, keineswegs als etwas schlechthin Neues, dem prophetischen Bewußtseyn bis dahin Fremdes; die Ansicht, welche die Messiashoffnung überhaupt erst im 8. Jahrhundert v. Chr. aufkeimen läßt, ist nicht zu begründen. Daß in der Zeit des Sinkens des davidischen Königthums der prophetische Blick um so mehr auf die künftige Herrlichkeit des-

*) Besonders wenn der Psalm als allegorisches Gemälde der Vereinigung des Messias mit Israel (der שֵׁגַל), dem die Heidenvölker (die Jungfrauen, die Gefährtinnen der Königin) folgen, gefaßt wird. Wie sehr widerspricht, um nur Einen Punkt hervorzuheben, der ganzen alttestamentlichen Anschauung der in V. 11. gefundene Gedanke, daß Israel, um sich mit dem Messias zu vereinigen, sein Volk und sein Vaterhaus vergessen solle! Wenn der Targum die Stelle nach Jos. 24, 14. deutet, wenn Hengstenberg 1 Mos. 12, 1. vergleicht, wenn v. Gerlach den Gedanken dahin abschwächt, Israel solle keine Art von Ansprüchen aus seinen früheren Verhältnissen erheben, so sind das lauter Aushülfen der Verlegenheit, die weder den Worten noch dem Zusammenhang gerecht werden. Die Gemahlin ist offenbar eine heidnische Königstochter, und deshalb würde, wenn der Psalm allegorisch umgedeutet wird, weit näher die Erklärung von H. A. Hahn liegen (Hoheslied übersetzt und erklärt S. 5), wornach hier lediglich die Einführung der heidnischen Welt in das göttliche Reich geschildert wäre. — Vergl. über diesen Punkt und über die messianische Umdeutung des Hohenlieds Umbreit, Bd. VI, S. 207 ff.

selben sich richten mußte, ist freilich einleuchtend, weil eben in solchen Zeiten, in denen nach menschlichem Ansehen die göttliche Verheißung vereitelt scheint, es Aufgabe der Prophetie ist, die unzerstörliche Realität derselben zu bezeugen. Aber die Gewißheit jener schließlichen Verherrlichung des davidischen Königthums ist den Propheten jener Zeit bereits vorausgegeben. Weiter steht auch die Sache nicht so, als ob, wie Delitzsch (luth. Zeitschr. 1850. I. S. 34) gesagt hat, bei Jesaja und Micha die Anschauung der Person des Messias nur in der Zeit des Ahas im Vordergrunde stände, dagegen unter Hiskia zurückträte, weil, da Hiskia in den Fußstapfen seines Ahnherrn David wandle, kein Grund vorhanden sey, den zukünftigen rechten Davididen in Contrast damit zu stellen. Denn um davon abzusehen, daß wenigstens die Redaktion des Buchs des Micha ohne Zweifel unter Hiskia fällt, gehört die Rede, deren Schluß Jes. 11 f. bildet, doch wohl — wenigstens führt hierauf die einzig natürliche Auffassung von 10, 11. — in Hiskias Zeit, und selbst bei den meist auf Hiskia bezogenen Stellen 32, 1; 33, 17. dürfte die messianische Deutung die wahrscheinlichere seyn. — Indem wir von hier an in unserer Darstellung eine sachliche Anordnung verfolgen, fassen wir zuerst die prophetischen Aussagen über die Person des Messias in's Auge, wobei besonders die Frage zu berücksichtigen ist, ob das A. T. eine übermenschliche Dignität des Messias lehre. Wir gehen hiebei aus von Mich. 5, 1—5. Der Prophet stellt hier der 4, 14. geweissagten Belagerung Zions und schnöden Mißhandlung des Richters Israels gegenüber die Erscheinung des Messias. Dieser Herrscher soll hervorgehen aus dem kleinen unscheinbaren Stammorte Davids, aber „seine Ausgänge sind von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit her.“ Sollen die letzteren Worte, die einen Gegensatz gegen die Herkunft aus Bethlehem ausdrücken und das לי יֵצֵא näher bestimmen (s. Umbreit z. d. St.), bloß die Herkunft des Messias aus dem alten davidischen Stamm aussagen, so entsteht ein matter, trivialer Gedanke. Die natürlichste Auffassung ist, sie von dem ewigen göttlichen Ursprung des Messias zu verstehen*). Wie es sich näher hiemit verhalte, darüber gibt freilich Micha keinen Aufschluß; wohl aber redet er geheimnißvoll von der Geburt des Messias V. 2.: „Darum wird er sie hingeben (Israel in's Gericht), bis zu der Zeit, da eine Gebärerin geboren.“ Unter der Gebärerin soll nach der Ansicht mancher Ausleger um der Rückbeziehung der Stelle auf 4, 9 f. willen, die Tochter Zion zu verstehen seyn. In diesem Falle aber dürfte der zurückweisende Artikel kaum fehlen. Wahrscheinlich meint der Prophet die Mutter des Messias, „über dunkle geheimnißvolle Dinge mit schicklicher Zurückhaltung sich äußernd“ (Hitzig). Es ist wohl zu beachten, daß die Propheten, so nahe ihnen nach ihrer Anschauung die Zukunft des Messias gerückt ist, denselben doch niemals als den Sohn eines ihnen geschichtlich gegenwärtigen Königs bezeichnen. Nach V. 3. soll der Messias „stehen und weiden in der Stärke Jehova's, in der Hoheit des Namens Jehova's seines Gottes,“ also ausgestattet mit göttlicher Kraftfülle soll er in göttlicher Vollmacht und als Offenbarer Jehova's sein Regiment führen. (Der Ausdruck erinnert an den alten Engel des Bundes, 2 Mos. 23, 21.) — Der Stelle Mich. 5, 1. entspricht Jes. 4, 2., wenn dort, wie schon der Targum annimmt, vom Messias die Rede ist, indem derselbe dann als צמח יהוה nach seiner göttlichen, als פרי הארץ nach seiner irdisch-nationalen Abstammung bezeichnet wäre; doch ist diese Auslegung keineswegs gesichert. Dagegen ist der Stelle Mich. 5, 2. parallel die Verkündigung der Geburt des Immanuel von der עלמה Jes. 7, 14., eine Stelle, deren Beziehung auf den Messias durch den Zusammenhang mit 9, 5. gefordert

*) S. die sorgfältige Begründung dieser Erklärung bei Caspari über Micha S. 211 ff. Nächst derselben dürfte am meisten die von Hofmann (Schriftbeweis II, 1. S. 9) aufgestellte sich empfehlen: „seit unvordenklich langer Zeit geht der Herrscher aus und ist er im Kommen begriffen, welcher endlich aus Bethlehem hervorgehen wird. Denn da er derjenige ist, auf welchen die Geschichte der Menschheit, Israels, des Hauses Davids abzielt, so sind alle Fortschritte derselben Ansätze seines Kommens, Hervorgänge des zweiten Sohns Isai's, des andern David.“

ist, was jetzt wieder ziemlich allgemein anerkannt wird. Zwar ist עלמה nicht nothwendig virgo illibata, sondern eben die Unverheirathete; auch ist nach dem Zusammenhang nicht das, daß eine עלמה gebiert, das Wesentliche in dem gegebenen Zeichen, sondern daß der Messias Immanuel ist, daß unter den bevorstehenden Gerichten in seiner Geburt die unzerstörliche Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke thatsächlich sich herausstellen wird. Aber das Mysteriöse des Ausdrucks darf hier so wenig als bei Micha verkannt werden. Die höhere Natur des Messias tritt ferner bestimmter hervor in 9, 5 f.: „ein Kind ist uns geboren, ein Sohn uns gegeben, und es ruht die Herrschaft auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen Wunderrath (zur Erläuterung vergl. 28, 29., auch Richter 13, 18.), starker Gott (vgl. 10, 21.), ewiger Vater, Friedefürst, zur Mehrung der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende über Davids Thron und sein Königreich, es zu befestigen und es zu stützen durch Recht und durch Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit.“ Der Messias wird hier als ein göttliches Wesen geschaut, im Uebrigen aber bleiben auch hier die Ausdrücke in geheimnißvoller Unbestimmtheit. In der folgenden Stelle 11, 1 f. erscheint das Göttliche im Messias nur als die Fülle des auf ihm ruhenden, ihn zu seiner gerechten Segensherrschaft ausrüstenden göttlichen Geistes. — Wie nahe, um Stier's Ausdruck zu gebrauchen, die zwei Linien der Verheißung, Gotteserscheinung und Messiaserscheinung neben einander herlaufen, so daß sie sich mitunter fast berühren, ohne jedoch sich ganz zu vereinigen, zeigt auch die Messiasweissagung der folgenden Propheten. Zunächst kommt Jer. K. 23 in Verbindung mit 33, 14—26. u. Ezech. K. 34. in Betracht. In der ersten Stelle verkündigt der Prophet, der in K. 22. das Geschlecht der beiden Könige Jojakim und Jojachin als vom Throne Davids ausgeschlossen bezeichnet hatte, daß Jehova in der Zeit, da er seine verstoßene Heerde wieder sammle, dem David einen gerechten Sproß (צֶמַח) erwecken werde. Derselbe Ausdruck kehrt 33, 15. wieder, ja Sach. 3, 8; 6, 12. erscheint Zemach geradezu als Eigenname des Messias. (Aus diesen Stellen erhellt klar, daß, wenn Jer. 30, 9. Ezech. 34, 23 f. 37, 24. der künftige Herrscher als der wieder erweckte David bezeichnet wird, man nicht mit Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion Bd. I, S. 178 u. Andern, an eine Auferweckung des alten Königs David denken darf.) Wenn nun Jer. 23, 6. von dem Messias gesagt wird, der Name, mit dem man ihn nennen werde, sey „Jehova unsere Gerechtigkeit,“ so hat hierin allerdings die ältere Theologie mit Unrecht eine klassische Belegstelle für die Gottheit des Messias gesehen, denn es heißt nicht, der Messias sey Jehova, unsere Gerechtigkeit, sondern, er trage den Namen: Jehova ist unsere Gerechtigkeit, weil nämlich in ihm und durch ihn Jehova als die Gerechtigkeit seines Volkes schaffend erkannt wird. (Aehnlich heißt es in der Parallelstelle 33, 16., Jerusalem werde man in jener Zeit nennen: Jehova unsere Gerechtigkeit; vergl. auch 2 Mos. 17, 15.) Wenn aber, Jer. 30, 21., der Messias als der aus dem Volk hervorgehende herrliche Herrscher bezeichnet wird, den Gott zu sich herzutreten lasse, daß er ihm nahe, „denn wer ist's, der sein Herz einsetzt, mir zu nahen,“ so wird auch von Jeremia ein specifisches Verhältniß des Messias zu Jehova angedeutet, wie es ein gewöhnlicher Mensch nicht für sich in Anspruch nehmen dürfte. Dem entspricht das גֶּבֶר עֲמִיתִי, „Mann, der mein Nächster ist“ Sach. 13, 7. nach der einzig haltbaren messianischen Auslegung dieser Stelle. Besonderes Gewicht hat man auf Sach. 12, 8. gelegt. Es ist dort davon die Rede, wie Jehova in dem letzten Kampfe, der gegen die heilige Stadt entbrennt, die Bürger derselben schirmen und stark machen werde. „Der Strauchelnde unter ihnen ist an jenem Tage wie David und das Haus Davids wie Gott, wie der Engel Jehova's vor ihnen her.“ Die gewöhnliche Auslegung faßt hier das Haus Davids in seiner Spitze, seinem König, dem Messias. Dieser werde mit jenem Engel, in welchem in der alten Zeit Jehova an der Spitze des Volkes einherzog, wenn auch nicht identificirt (als ob hier von einer Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen die Rede wäre, was freilich Hengstenberg in der Stelle findet), wohl aber so verglichen, daß mit Umbreit zu sagen wäre: „wir sehen den erwarteten

Gesalbten in der übermenschlichen Hoheit göttlicher Machtvollkommenheit wandeln." Aber stimmt denn diese Auffassung des Hauses Davids zum Zusammenhang mit V. 7. und besonders V. 10 ff.? Wenn wirklich, wovon später die Rede seyn wird, V. 10. von der Klage um den durchbohrten Messias handelt, muß denn nicht das Haus Davids in V. 8. von der מִשְׁפַּחַת בֵּית דָּוִיד V. 12., also mit Ausschluß des Messias verstanden werden? (So Schmieder, von dessen weiterer Ausdeutung der Stelle hiebei abgesehen werden kann.) Dann aber fragen wir: wenn Davids Geschlecht in jener Zeit mit einer Ueberwindungskraft ausgerüstet wird, vermöge deren es mit dem Engel Jehova's selbst verglichen werden kann, was wird der zweite David erst selber seyn? Dies führt auf die Frage, ob von der Prophetie der Messias als die menschliche Erscheinung des Engels des Herrn selbst geschaut worden sey. Man hat hierauf besonders Mal. 3, 1. bezogen: "siehe ich sende meinen Boten und er bahnt Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet und der Engel (Bote) des Bundes, den ihr begehret; siehe er kommt." Wer der vorangehende Bote ist, erhellt aus V. 23 f.; ein Prophet, eifernd für das Gesetz in der Kraft Elia's, soll das Volk zur Bekehrung rufen, damit der Tag der Erscheinung des Herrn nicht zum Verderben für es ausschlage. Der Herr, der diesen Vorläufer vor sich hersendet und dann zu seinem Tempel kommt, ist nicht der Messias (so *Jahn*, appendix herm. I, p. 58), sondern Jehova, der nach 2, 17. von dem Volk ersehnte Gott des Gerichts (vgl. 3, 5.). Wer aber ist der מַלְאַךְ הַבְּרִית, dessen Kommen mit dem Kommen Jehova's zusammenfällt? Natürlich nicht der Vorläufer, von dem im Anfang des Verses die Rede war. Das Nächstliegende ist, an jenen Engel des göttlichen Angesichts zu denken, in dem einst Jehova sein Volk in der Wüste leitete, und der auch jetzt wieder sein Bundesverhältniß zu Israel vermitteln soll. Dann aber sagt die Stelle über das Kommen des Messias Nichts aus, wenn auch sachlich ganz richtig ist, "daß diese Ankündigung ihre Enderfüllung erhielt in der Erscheinung Christi, in dem der Engel des Herrn, der Logos Fleisch wurde" (Hengstenberg z. d. St.). Es ist jedoch auch zulässig, den מלאך הברית, entsprechend dem ersten מלאך mit Hofmann auf ein menschliches Organ zur Aufrichtung des Bundes, das Gegenbild des Moses, den Mittler des neuen vollkommeneren Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem Volk, also eben auf den Messias zu beziehen. Dann ist allerdings in der Stelle das Kommen Jehova's mit dem Kommen des Messias identificirt, ohne daß jedoch über das innere Verhältniß beider zu einander etwas ausgesagt wäre. Endlich ist die Lehre des B. Daniel in Betracht zu ziehen. Die Hauptstelle 7, 13 f. bildet den Schluß des prophetischen Gesichts, in welchem die vier Weltreiche unter dem Bild von vier Thieren dargestellt sind. Nachdem sämmtlichen Thieren die Herrschaft genommen ist, erfolgt die Aufrichtung des göttlichen Reichs. "Ich schaute in den Gesichten der Nacht, und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn, und er gelangte zu dem Alten der Tage und vor denselben brachte man ihn. Und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum, daß alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königthum ein solches, welches nicht zerstört wird." Nach der Ansicht einiger Ausleger soll unter dem Subjekt, von dem hier die Rede ist, das theokratische Volk verstanden werden. Wie die vier vorher im Gesicht aufsteigenden Thiere Weltreiche darstellen, so soll die menschliche Gestalt, die auf den Wolken erscheint, Symbol des vom Himmel stammenden, aber nicht menschlichen messianischen Reiches seyn, dessen Träger (V. 18. 22. 27.) das Volk der Heiligen des Höchsten ist. Doch wäre auch in diesem Fall das Reich nicht ohne seinen König zu denken, wie auch die Weltreiche vorzugsweise (vgl. z. B. 2, 38.) in bestimmten Herrschern verkörpert sind. Aber wie unnatürlich ist bei dieser Auffassung, daß das mit der Weltherrschaft zu belehnende Bundesvolk gleich Gott auf den Wolken des Himmels einherfahrend dargestellt seyn soll! So weit die exegetische Tradition zurückverfolgt werden kann, ist die Stelle auf den Messias bezogen worden; die ältesten Zeugen hiefür sind der *υἱὸς ἀνθρώπου* des

neuen Bundes selbst und das Buch Henoch. Wird diese Erklärung festgehalten, so erscheint der Messias hier ebenso als göttliches Wesen (denn nur von Gott gilt, daß er Wolken zu seinem Wagen macht, Ps. 104, 3. vergl. Jes. 19, 1.) wie als Mensch. In dem כְּבַר אֱנָשׁ liegt nichts Doketisches, so wenig als in dem ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου Apok. 1, 13., wie C. B. Michaelis richtig bemerkt: כְּ non excludit rei veritatem, sed formam ejus, quod visum est, describit. (Anders Hengstenberg, nach dem der Ausdruck darauf hinweisen soll, daß bei dem Messias noch eine andere Seite vorhanden ist, welche weit über das Menschliche hinausgeht.) Nach der gewöhnlichen Ansicht soll der Messias unter den himmlischen Wesen des B. Daniel nicht weiter erscheinen. Aber wer ist derjenige, dessen Stimme Daniel 8, 15—17. am Ufer des Ulai vernimmt, der sich ihm dann 10, 5 ff. in einer Majestät, vor welcher die menschliche Natur zu erliegen droht, am Tigris zu schauen gibt und ihm die Zukunft verkündigt, der endlich noch 12, 6 ff. mit feierlichem Eidschwur die Vollendung der göttlichen Rathschlüsse verbürgt? Unter den verschiedenen Auffassungen dieses von dem Propheten nur nach seiner Erscheinung beschriebenen, sonst aber nicht näher bezeichneten, nicht benannten Wesens ist diejenige, welche hier den Engel Jehova's κ. ἐξ., den Engel des Angesichtes findet, die am besten begründete. (Siehe besonders *C. B. Michaëlis*, uberiores adnot. in Dan. p. 372. u. Schmieder im v. Gerlach'schen Bibelwerke.) Dann aber ist auch die Combination desselben mit jenem in Gestalt eines Menschensohnes auf den Wolken Erscheinenden nahe genug gelegt; vrgl. mit 7, 13. besonders 10, 16. 18. (So auch neustens Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik S. 47 ff. Es ist beachtungswerth, daß auch die Apokalypse 1, 13—15. ihre Schilderung der Erscheinung des verklärten Christus eben aus Dan. 10, 5 ff. entlehnt. Von dem Engelfürsten Michael wird freilich der, dessen Herrlichkeit Daniel a. a. O. schildert, V. 13. bestimmt unterschieden. Aber die neuerdings besonders von Hengstenberg verfochtene Identificirung des Michael mit dem Engel des Angesichts, dem Logos ist auch aus andern Gründen unhaltbar.) Die Einigung jenes in Menschengestalt erscheinenden *κύριος ἐξ οὐρανοῦ*, der bereits während der Zeit der Weltmonarchieen den Rathschluß Gottes in der Heidenwelt fördert, am Ende aber die Weltherrschaft empfängt, mit dem Davididen der übrigen Propheten ist freilich im B. Daniel nicht vollzogen. Das aber gehört eben zum Karakter der Prophetie (*ἐκ μέρους προφητεύομεν*, 1 Kor. 13, 9.), in ihren Anschauungen disjecta membra zu bieten, die erst durch die erfüllende Heilsgeschichte harmonisch geeinigt werden (vgl. 2 Kor. 1, 20.). Für alle wesentlichen Bestimmungen der neutestamentlichen Christologie liegen die Voraussetzungen im A. T., aber das sie organisch zusammenfassende und abschließende Offenbarungswort ist erst mit der vollendeten Offenbarungsthatsache gegeben.

Wir wenden uns zweitens zur prophetischen Lehre vom Amt und Geschäft des Messias. Der Messias ist, wie bereits aus dem Bisherigen sich ergibt, zunächst König. Hier ist nun vor allem der Punkt hervorzuheben, daß, wie das Kommen des Messias die Verstoßung des Volkes und die tiefste Gesunkenheit des davidischen Königshauses zur Voraussetzung hat, so auch das messianische Königthum aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit sich erheben soll. Dieser Gedanke ist bereits Mich. 5, 1., besonders aber Jes. 11, 1. angedeutet. In der letzteren Stelle wird der Messias einem Reise verglichen, das aus dem abgehauenen Stamme Isai's (גֶּזַע wie Hiob. 14, 8.) hervorbricht; der königliche Stamm wird nach Isai benannt, weil das Auftreten des Messias, des zweiten David, der Erhebung des ersten David aus der Niedrigkeit conform ist, weshalb auch der Messias wie der erste David aus dem kleinen Bethlehem hervorgehen soll. Hieher gehört auch die Allegorie Ezech. 17, 22 ff. Von der hochragenden Ceder des Libanon, welche den davidischen Königsstamm darstellt, nimmt Jehova ein zartes Reislein und pflanzt es auf den hohen Berg Israels; dieses Reis wächst empor zur herrlichen Ceder, die unter ihrem Schatten alle Vögel versammelt und vor allen Bäumen des Feldes verherrlicht wird. Auf Serubabel ist dies gewiß nicht zu deuten, sondern

auf das messianische Königthum, das von geringen, unscheinbaren Anfängen aus zur Herrlichkeit fortschreiten soll. Dem entspricht weiter die Schilderung Sach. 9, 9 f. Nicht mit dem Prunk eines Eroberers, sondern in ärmlichem Aufzug, reitend auf einem Esel hält der Messias seinen Einzug in Jerusalem; sein Reich ist kein solches, das kriegerischen Apparates bedarf, der vielmehr ausgerottet wird (vgl. Jes. 9, 4.). Von Jerusalem aus gründet er eine Friedensherrschaft, die von Meer zu Meer, vom Strom bis an die Enden der Erde reicht. Näher wird, Jes. K. 11., der Fortschritt des messianischen Reiches so geschildert, daß, nachdem, im heiligen Lande von dem entsündigten Zion aus (vgl. 4, 3 ff.) das gerechte Friedensregiment des Messias begonnen hat, er V. 10., als Panier den Völkern dasteht und nach ihm die Heiden fragen, dann aber V. 12., die Heiden selbst die Wiederbringung der noch auf der ganzen Erde zerstreuten Glieder des Bundesvolkes vermitteln. Auf das Letztere, auf die Wiedervereinigung der zerstreuten Israeliten mit der Gemeinde, unter welcher der Messias sein Regiment begonnen hat, wird auch Mich. 5, 2 b. zu beziehen seyn. (Vergl. auch Zeph. 3, 12. mit 19 f.) — Daß das messianische Reich den Frieden der Erde eben nur dadurch bringt, daß es die feindliche Welt überwindet, diese Momente werden nach der Weise prophetischer Anschauung ziemlich unvermittelt neben einander gestellt. Vgl. Sach. 9, 11 ff., wo die Hengstenberg'sche Auffassung, daß der Prophet von der messianischen Zeit zu der ihr vorangehenden zurück sich wende, wenig Wahrscheinlichkeit hat; besonders aber Mich. 5, 3—10. In der letztern Stelle ist der Gedankengang dieser: der Messias ist groß bis an die Enden der Erde, er weidet sein Volk, er ist der Friede; wenn aber doch Assur (das nach dem Gesichtskreis des Propheten die feindliche Weltmacht repräsentirt) kommen und in's Land einfallen sollte, so wird durch eine Schaar von Heerführern der Krieg in sein eigenes Land versetzt, die Feinde werden ausgerottet u. s. w. Die Einigung dieser und anderer scheinbar disparater Züge der Weissagung gibt eben die erfüllende Heilsgeschichte.

Eine ausführlichere Erörterung fordert nun aber die Frage: verkündigt das A. T. auch einen leidenden Messias, der nämlich durch Leiden und Sterben die Sünden des Volkes sühnt? In den bisher aufgeführten messianischen Stellen fehlt dieser Zug. Die Niedrigkeit, in der der Messias zuerst auftritt, ist darum noch kein Leiden und steht an und für sich auch zur Sündentilgung in keiner Beziehung. Die letztere vollzieht der Messias nach Jes. 11, 9. theils dadurch, daß er gerecht richtet, indem er das Land mit dem Stab seines Mundes schlägt und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler tödtet, theils dadurch, daß unter ihm, der selbst der Gerechte und der Fülle des göttlichen Geistes theilhaftig ist, das Land voll von der Erkenntniß Jehova's wird, so daß man nicht mehr böse noch verderblich handelt auf Jehova's heiligem Berge. Aber neben Stellen dieser Art stehen andere, in denen die Weissagung auf einen Knecht Gottes, der stellvertretend für das Volk leidet, auf eine Versöhnungsthat, von welcher der Anbruch der Heilszeit abhängt, auf ein Priesterthum des Messias hinausweist. Um den Zusammenhang dieser prophetischen Verkündigung mit dem Lehrganzen des A. T. in's Licht zu stellen, muß weiter ausgeholt werden. — Auf die Frage, welche Bedeutung das Leiden der Knechte Gottes für das göttliche Reich habe, gibt das A. T. zunächst die Antwort: indem das Leiden eines Gerechten die Veranlassung gibt, daß die Treue und rettende Macht Gottes sich offenbart, dient es nicht nur als stärkendes Vorbild und als Unterpfand der Gnade Gottes für andere Fromme, sondern schafft auch dem rettendem Gotte Anerkennung bei denen, die ihn bis dahin nicht erkannten. Am genausten ist dieser Gedanke in Ps. 22. ausgeführt. Ein schuldlos Leidender, ruchlosen Feinden preisgegeben und von Todesmartern gequält, fleht in diesem Psalm um Errettung aus seiner Noth. Im Verlauf des ringenden Gebets siegt das gläubige Vertrauen, ja das Gebet geht mit plötzlicher Wendung über in die frohlockende Verkündigung der erlangten Erhörung und in die Schilderung, wie in Folge dieser göttlichen Rettungsthat bei dem Dankopfermahl, das der Errettete anstellt, alle Mühseligen und

dem Tode Verfallenen ewiges Leben gewinnen, ja die Enden der Erde, alle Heidenvölker sich zu Jehova bekehren. Das Subjekt dieses Psalms kann nicht David seyn, in dessen Leben eine entsprechende Situation nicht nachzuweisen ist (auch 1 Sam. 23, 25 f., worauf Hofmann verweist, paßt nicht vollständig), ebenso wenig Jeremia, der wohl auch die Frage, auf was der Wille Gottes in den Leidensführungen seiner Knechte abziele, bei sich bewegt hat (vgl. 12, 1 ff.), dem aber nicht wohl beikommen konnte, die Aufrichtung des göttlichen Reichs unter den Heiden mit seiner Errettung in Causalzusammenhang zu bringen. Das Opfermahl, bei dem die dem Tode Verfallenen solches zu essen bekommen, daß ihr Herz ewiglich lebt (V. 27.), reicht weit hinaus über die Erquickung, die nach 5 Mos. 16, 11. ein gewöhnlicher Israelite den Armen und Nothleidenden bei seinem Dankopfer bereiten sollte. Dieses Dankopfermahl ist vielmehr zusammenzustellen mit jenem, Jes. 25, 6 ff., geweissagten Mahl der messianischen Zeit, das Gott allen Völkern auf dem Zion bereitet, bei dem die Trauerhülle von den Nationen weggenommen, der Tod auf ewig vernichtet wird. Man könnte mit Kimchi unter dem leidenden Knecht Israel verstehen, so daß Ps. 102. zu vergleichen wäre, wo ein Leidender sein Leidensgefühl zu dem des ganzen Volkes erweitert und an die Errettung Israels die Bekehrung der Heiden knüpft; aber V. 23 f. wird der Dulder ganz bestimmt von dem Volke unterschieden. Das Richtige dürfte dies seyn (vgl. Hengstenbergs jetzige Erklärung des Psalms), daß der Psalmist, der aus eigener Leidenserfahrung redet, hier eine ideale Persönlichkeit hinstellt, in deren Leiden und Errettung das Leiden aller Knechte Gottes und die herrliche Frucht desselben sich vollendet. Man erwäge, wie auch Hiob eine solche ideale Bedeutung hat, ferner wie es überhaupt zum Karakter der für den Gemeindecultus bestimmten Gesänge gehört, das rein Individuelle abzustreifen und mehr oder weniger ideale Persönlichkeiten redend einzuführen. Daß der Psalmist den Messias im Sinne gehabt habe, läßt sich allerdings nicht beweisen, so nahe es liegen mußte, David auch in Bezug auf die von ihm bestandenen Leidensprüfungen als Typus seines großen Abkömmlings zu betrachten. Das Lied enthält darum doch eine Bildweissagung, deutend auf den, der in seiner Person die Leiden aller Gerechten vollendet hat, auf daß er die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte. — Tiefer aber wird die Bedeutung dieses Leidens gefaßt, sofern es unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Sühne gestellt wird. Der Gedanke, daß Gott einem dem Gericht verfallenen Geschlechte wegen der für es eintretenden Gerechten Gnade gewährt, zieht sich durch das ganze A. T. hindurch. Diese Vertretung der Gerechten wird verschieden gefaßt. Inmitten einer verdorbenen Masse erwirken sie diese Verschonung kraft ihrer Gerechtigkeit, damit nicht der Gerechte mit dem Gottlosen weggerafft werde (1 Mos. 18, 23 ff. vgl. Ezech. 22, 30. und Hitzig zu der letztern St.); die gerechte That eines Mannes, der in rücksichtslosem Eifer für Jehova's Ehre eintritt, vermag den in Folge schwerer Verschuldung auf der Gemeinde lastenden Bann zu brechen (4 Mos. 25, 10 ff.); endlich ist auch die Fürbitte der Frommen für das sündige Volk wirksam, wie Moses, nachdem Jehova das Schuldopfer, als das er sich für das Volk dargestellt, nicht angenommen hat, durch sein Gebet die göttliche Erbarmung beschwört (2 Mos. 32, 32 ff. Ps. 106, 23.; vgl. außerdem Am. 7, 1 ff.). Freilich, wenn der Schade des Volks unheilbar geworden ist, gilt keine Intercession der Knechte Gottes mehr Jer. 15, 1 f.: „wenn gleich Mose und Samuel vor mir ständen, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volk; treibe sie weg von mir, daß sie fortgehen.“ Die Pflicht des Propheten, in den Riß zu treten (vgl. Ezech. 13, 5.), hat ihre Grenzen; Jeremia soll (11, 14.) für das zum Gericht reife Volk nicht mehr Fürbitte thun. Und freilich ist die Gerechtigkeit der Knechte Gottes als solche zur vollgültigen Vertretung des sündigen Volkes vor Gott unzulänglich. Die Frömmsten und Besten, die von Gott geliebten Stammväter des Volkes und die ihm verordneten Mittler (מְלִיצִים) sind selbst sündig, so daß sie den Bann des Gerichts von dem Volk nicht abzuwälzen vermögen (s. als Hauptstelle Jes. 43, 27.); es ist genug, daß sie durch ihre Frömmigkeit sich selbst erretten (Ezech. 14,

14 ff.). Eben darum aber fordert die Heilsweissagung zu ihrem Abschluß die Anschauung einer Persönlichkeit, welche in vollgültiger Weise das Volk vor Jehova sühnend vertritt. Und diese ist der Knecht Jehova's. Jes. K. 53. — Die Grundanschauung des עבד יה' in Jes. K. 40 ff. ist allerdings die, daß Israel, das Volk als Knecht Jehova's gefaßt wird (41, 8 f. 44, 1 ff., vgl. Jer. 30, 10; 46, 27 f.) und dies in zweifacher Beziehung: einerseits als das Volk nach seiner empirischen Erscheinung — so ist es der blinde und taube Knecht, der Vieles gesehen hat und nicht beachtet, mit offenen Ohren nicht hört u. s. w. (42, 18 ff.) —, andererseits Israel nach seiner Idee, als das seiner göttlichen Berufung entsprechende Volk (vgl. Ps. 24, 6. Jakob = das Geschlecht derjenigen, die Gottes Antlitz suchen) und in dieser Hinsicht von dem Volk nach seiner empirischen Erscheinung unterschieden und doch wieder Eins mit ihm. Dieser ideale Israel stellt sich zunächst dar in dem Collektivum der Knechte Gottes, jener שְׁאֵרִית יַעֲקֹב, die unter dem allgemeinen Abfall die Treue bewahrt hat und die ferner (s. besonders 65, 8 f.) als ein geweihter Same aus dem Volk hervorgehen und den Grundstock der neuen Gemeinde bilden soll. Daß zu diesen Knechten Gottes auch die wahren Propheten gehören, versteht sich von selbst, ja man kann 48, 16; 50, 4 ff. insoweit auf den redenden Propheten beziehen, daß dieser hier aus der eigenen Leidenserfahrung heraus das Bild des Knechts darstellen würde. Aber durchaus unrichtig ist es, unter dem Knechte geradezu den Prophetenstand zu verstehen. Wie sollte dieser den Beruf empfangen haben, dem wiedergebrachten Volke die verwüsteten Erbtheile auszutheilen u. s. w., um davon ganz abzusehen, daß die Propheten keine Corporation bildeten, ja daß, 56, 10., die Masse der צֹפִים als blind, unverständig, stumme Hunde bezeichnet wird. Wenn aber nun der Knecht, 42, 1—7. als derjenige bezeichnet wird, den Gott zum Bunde für das Volk, zum Lichte der Heiden mache, ebenso 49, 1—6. als derjenige, welcher die Stämme Jakobs wieder aufrichten, das Volk in das heilige Land wieder zurückführen, und dann den Heiden bis an die Enden der Erde das Heil Jehova's vermitteln solle, so ist nicht zu verkennen, daß die Schilderung des Knechtes sich bereits hier in eine ideale Persönlichkeit zuspitzt, deren Träger nur ein Individuum, nicht ein Aggregat von Knechten Gottes, nicht das Volk seyn kann *). Und dies muß vollends ganz entschieden bei 52, 13—53, 12. behauptet werden. Wenn gleich jener Rest der Frommen, in welchem das ächte Israel sich fortpflanzt, dem Volke nach 65, 8. seinen Fortbestand sichert, so ist doch auch in allen denen, die sich als Knechte Gottes wissen, das Schuldgefühl so lebendig, daß sie sich selbst mit der sündigen und darum der Versöhnung bedürftigen Gesammtheit des Volkes zusammenfassen (64, 5. „wir sind alle wie die Unreinen“, vgl. 59, 12.); aus ihrer Mitte kann daher die vollgültige Vertretung des Volkes nicht hervorgehen 59, 16., auch das Collectivum der Knechte Gottes kann die Versöhnung nicht bewirken. Vielmehr erhebt sich auf dem Grund der Anschauung der treuen Zeugen, die um des Bekenntnisses Jehova's willen gelitten haben, die Weissagung zur Anschauung eines gerechten Knechtes, der ganz nicht um der eigenen Sünde willen, sondern stellvertretend für die Sünde des ganzen Volks sein Leben als אָשָׁם, Schuldzahlung hingibt,

*) In 42, 1. bildet der Knecht, auf dem der Geist Jehova's ruht, um Jehova's Recht den Nationen hinauszubringen, zunächst den Gegensatz gegen das Heidenthum mit seinem windigen Wesen 41, 29. Aber im weitern Verlauf der Rede, V. 7. tritt er dem Koresch zur Seite, was ebenfalls für die Concentration des עבד in einem Individuum spricht. Vgl. Delitzsch im Drechsler'schen Comm. z. Jesaja III, 366: „der Begriff עבד יה' ist, um es kurz und anschaulich zu sagen, eine Pyramide; ihre unterste Basis ist Gesammtisrael, ihr mittlerer Durchschnitt das Israel, welches nicht bloß κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα ist, ihre Spitze die Person des Erlösers. — Es ist ein und derselbe Begriff, welcher, indem er sich zusammenzieht, persönlich, und indem er sich ausbreitet, wieder volklich wird.“ — Aus dem Obigen erhellt, inwieweit ich jetzt das in meiner Abhandlung über den Knecht Jehova's (Tübinger Zeitschrift 1840. II. H. S. 134 ff.) Gesagte modificiren zu müssen glaube.

der aber in seiner Leidensgestalt von seinem eigenen Volk, für das er eintritt, trotz der auf ihn hinweisenden prophetischen Botschaft verkannt und wie ob eigener Schuld von Gott gestraft betrachtet wird, ja den man noch im Tode gleich gewaltthätigen Gottlosen und betrügerischen Reichen (das עָשִׁיר in 9, 1 b. wird erläutert durch den Gegensatz in 2 b.), also gleich solchen, denen der Fluch in's Grab nachfolgt, behandelt. Aus dem Tode führt ihn Gott zur Herrlichkeit, daß er nun für Viele Urheber der Gerechtigkeit wird, und siegreich mit den Starken Beute theilt. Die Züge sind hier so individuell, daß z. B. Ewald meint, das Stück sey aus einem alten Buch, wo von einem einzelnen Märtyrer die Rede war, eingeschaltet worden. Die vermeintlichen Spuren collektiver Fassung in dem לָמוֹ V. 8. und dem בְּמֹתָיו in V. 9. schwinden bei richtiger Erklärung (zur Erläuterung des letztern vgl. Ezech. 28, 8.)*). — Auf solche Weise sollte dem Volke in der Zeit, in der es keine Opferstätte hatte, an der es durch der Thiere Blut die Versöhnung suchen konnte, die Erkenntniß erschlossen werden, daß durch die willige Selbsthingabe eines vollkommen Gerechten die Sühne geleistet werde, von welcher der Eintritt des Heils abhänge. Bei dem allem ist freilich noch die Frage übrig, ob dieser das Volk versöhnende Knecht Gottes eben der Messias, der Davidssohn sey. Insofern man bei Jes. K. 40 ff. stehen bleibt, läßt sich diese Frage weder bestimmt bejahen, noch verneinen. Im Allgemeinen ist unbestreitbar, daß der Gesichtspunkt, der in der Schilderung des Knechtes in den Vordergrund tritt, nicht die Vollendung des Königthums, sondern die Erfüllung der Volksbestimmung Israels ist, wie denn auch die Schilderung der künftigen Herrlichkeit der Gemeinde K. 60 f. das Königthum nicht erwähnt. Doch wird wenigstens in Einer Stelle des Buchs, nämlich 55, 3 ff. auf die davidische Verheißung zurückgewiesen. Daß dort V. 4. nur auf die Vergangenheit gehe, in dem Sinn, daß dasjenige, wozu David einst gesetzt gewesen, nun V. 5. gegenbildlich an dem Israel der Zukunft sich verwirkliche (so noch Delitzsch in Drechslers, Comm. III, S. 378, vergl. auch Stähelin, die messianischen Weissagungen des A. T. S. 96 f.), diese Auffassung stimmt weniger gut zum 3. Verse. Dort werden die beständigen Gnaden Davids und der ewige Bund, den Gott mit dem Volke schließen will, keineswegs wie Bild und Gegenbild einander zur Seite gestellt, sondern der Sinn ist, daß beides, die Schließung des ewigen Bundes mit dem Volke und die Realisirung der unvergänglichen Gnaden Davids zusammenfalle. Auf diese jetzt eintretende Realisirung der Gnaden Davids, indem David in dem messianischen Königthum als Zeuge und Gebieter der Nationen hingestellt wird, in Folge dessen dann Israel seine Mission an die Heidenvölker vollziehen wird, scheint V. 4. bezogen werden zu müssen. (Der Wechsel der Tempora in V. 4. und 5. ist auch bei dieser Auffassung ganz in der Ordnung.) Wird aber V. 4. auf die messianische Herrschaft bezogen, so liegt es nahe, den „Zeugen der Nationen" u. s. w. mit dem, was 42, 4. vom Knechte gesagt wird, zu combiniren. Doch ist zuzugeben, daß der Prophet die Einigung der beiden Anschauungen des sühnenden Knechtes und des davidischen Herrschers jedenfalls nicht bestimmt vollzogen hat**). —

*) Delitzsch hat früher in der schönen Abhandlung „die Stellung der Weissagung, Jes. 53. im Zusammenhang der alttestamentlichen Heilsverkündigung" in der Zeitschrift für luther. Theol. 1850. I. S. 35. die Stelle so gefaßt: „die Gemeinde — tödtete man sie gleich in vielen ihrer Glieder, so war sie doch unsterblich; ja eben darin, daß sie um Jehova's willen starb, bewies sie, daß sie lebe. Diese erniedrigte Gemeinde — diese Diaspora Jehova's, durch deren bis zum Tod getreue Zeugenschaft das Werk Jehova's seinen Fortgang hatte ꝛc., das ist der עֶבֶד ה׳." Aber diese Auffassung scheitert schon an der einzig natürlichen Erklärung des כֻּלָּנוּ Vers 6.

**) Daß, wie Ewald sagt, der Prophet die weltliche und geistige Seite des Messiasbegriffes zwischen Cyrus und dem Knechte Jehova's getheilt habe, ist nicht richtig. Denn Cyrus erscheint wohl als göttliches Werkzeug zur Befreiung Israels, nicht aber als Träger der Gottesherrschaft in Israel; er gibt als Heide Jehova's Namen die Ehre, nicht aber ist ihm der Beruf beigelegt, Jehova's Herrschaft in der Heidenwelt zu begründen.

Dagegen erscheint bei Sacharja der Messias deutlich als der Versöhner des Volkes und darum als Priester. Dies zuerst in K. 3., wo zwar dem Volke der Trost gegeben wird, daß die Vertretung desselben durch das unter ihm bestehende Hohepriesterthum von Gott als gültig angenommen werde, dann aber, V. 8 ff., die Erklärung folgt, die rechte Gnadenzeit sey erst künftig, derjenige, durch den die vollkommene Entsündigung des Volks und zwar an Einem Tage vollzogen werden solle, müsse erst erscheinen; dieser künftige Versöhner, auf den das gegenwärtige Priesterthum vorbildlich hinweise, sey der Knecht Gottes, der Zemach, also eben der Messias. Deswegen wird nun 6, 9—15. in der symbolischen Handlung der Krönung des Priesters Josua mit der doppelten Krone die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde in der Person des Messias vorgebildet. — Daß der Messias, der Hirte des Volkes, einen gewaltsamen Tod erleiden werde, darauf deuten die geheimnißvollen Weissagungen im zweiten Buch des Sacharja. Zuerst 12, 10—13. Der Prophet redet davon, daß die künftige Wiederherstellung der Gemeinschaft des Bundesvolks mit seinem Gott werde vermittelt werden von Seiten Jehova's durch Ausgießung des Geists der Gnaden, von Seiten des Volks durch bittere Reue: „Ich gieße aus über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gnadeflehens; sie blicken auf mich, den sie durchbohrt haben, und wehklagen über ihn, wie man bitterlich weint über den Erstgeborenen. An jenem Tage wird groß seyn die Wehklage in Jerusalem gleich der Wehklage Hadadrimmons im Thale Megiddo." Die Stelle redet von der Durchbohrung Eines, in dessen Person so gut als Jehova selbst durchbohrt wird. Bloß an den Mord eines Propheten, wie z. B. Hitzig will, ist hier nicht zu denken. Es muß ein Mann seyn, dessen Typus Josia ist, mit dem, als er im Thal Megiddo die Todeswunde empfing, die letzte Hoffnung des Volkes fiel. Und wer sonst wird es seyn, als jener Hirte und Nächste Jehova's, der, nachdem der letzte Rettungsversuch, den Gott durch ihn mit dem Volke gemacht, vergeblich gewesen, ja schnöde vergolten worden ist, 11, 4—14., gewaltsamen Tod erleidet, 13, 17. Damit stimmt Dan. 9, 26. zusammen, wenn dort der Gesalbte, der weggerafft wird, wodurch Verderben über Jerusalem kommt, Eine Person ist mit dem מָשִׁיחַ נָגִיד V. 25., unter dem allerdings nur der Messias, durch den die Sündenschuld versöhnt und die ewige Gerechtigkeit gebracht wird (V. 24.), verstanden werden kann. (S. Hengstenberg, Christologie, 2. Ausg. III. 1. S. 64 ff.) Dem steht aber eine andere Deutung entgegen, wornach V. 26. auf die makkabäische Zeit zu beziehen und unter dem umgebrachten Gesalbten der ermordete Hohepriester Onias III. zu verstehen wäre. (S. hierüber Delitzsch in dem Art. Daniel Bd. III, S. 283 f.)

Indem wir nun zu der Messiaslehre des außerkanonischen Judenthums übergehen, haben wir zuerst die sogenannten Apokryphen des A. T. in's Auge zu fassen. Die Frage, ob in diesen die Messiasidee enthalten sey, ist in dem neusten Apokryphenstreit ausführlich, aber nicht immer sine ira et studio verhandelt worden, ohne daß jedoch die Apologeten der Apokryphen das Ergebniß der früheren Untersuchungen (vergl. z. B. *E. Th. Bengel*, opusc. acad. p. 398 sq.; von Cölln, bibl. Theol. I, S. 483 ff.), daß in den genannten Büchern nur schwache Spuren der messianischen Hoffnung sich finden, zu erschüttern vermocht hätten. Bei denjenigen dieser Bücher, welche zunächst an die alttestamentliche Chokma sich anschließen, könnte man geneigt seyn, diese Erscheinung daraus zu erklären, daß eben die messianischen Vorstellungen nicht zum Lehrgebiet der jüdischen Weisheit gehört und darum die Verfasser jener Bücher sich nicht veranlaßt gesehen haben, ihre messianischen Hoffnungen auszusprechen. Aber diese Erklärung würde doch nicht zutreffen. Zwischen der alttestamentlich kanonischen und der späteren jüdischen Weisheitslehre besteht nämlich der wesentliche Unterschied, daß, während jene auf die Geschichte und die Institutionen der Theokratie direkt fast keine Rücksicht nimmt, vielmehr der Betrachtung der kosmischen Ordnungen und der allgemeinen sittlichen Lebensverhältnisse sich zuwendet, diese dagegen, weil sie die göttliche Weisheit nicht bloß als

kosmisches und allgemein ethisches, sondern zugleich als Offenbarungsprinzip faßt (Sir. 24, 11 ff. Weish. 7, 27. K. 10—12.), auch in das Gebiet von Gesetz und Prophetie übergreift. Was ist nun von der alttestamentlichen Heilsweissagung in jene Schriften übergegangen? Der Siracide erwähnt 44, 21 ff., die den Patriarchen gegebenen Verheißungen, „den Segen aller Menschen"; er redet, wo er David preist 47, 11 (13.), davon, daß Gott das Horn desselben auf ewig erhöht, ihm einen Bund von Königen und einen herrlichen Thron in Israel gegeben habe; er bezeugt in 48, 10. — einer Stelle, deren Aechtheit ohne Grund angefochten worden ist — seinen Glauben an die Wiederkunft des Elia, der von der göttlichen Gerichtsoffenbarung durch Uebung des Strafamtes den göttlichen Zorn stillen und die Stämme Jakobs herstellen soll, er preist selig, die ihn schauen, „denn auch wir werden leben." Aber vom Messias, dem Sündentilger, dem Vollender des davidischen Königthums ist in diesen Stellen keine Spur; in der letzten derselben scheint sogar dem wiedererstehenden Elia die Vollendung des Heils zugewiesen zu werden. Daß ferner in 47, 22 (25.) die Wurzel, die Gott dem David gelassen, nicht der Messias ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. Was endlich 51, 10 (14.) betrifft, so wäre bei der Lesart des vatikanischen Textes *ἐπεκαλεσάμην κύριον, πατέρα κυρίου μου* und der messianischen Deutung dieser Worte (Stier, die Apokryphen S. 52. Hengstenberg, evang. Kirchenz. 1854. S. 314) hier allerdings ein „merkwürdig helles" Zeugniß der Einsicht des Siraciden in die messianische Weissagung gegeben, aber eben ein so merkwürdig helles, daß dadurch Text oder Auslegung verdächtig wird. (Im Uebrigen vgl. Keerl, die Apokryphenfrage S. 245 ff.) — Die Eschatologie des Buchs der Weisheit hat aus der alttestamentlichen Prophetie den Tag des Endgerichts, der ein Tag der Verherrlichung der Gerechten und der Herstellung des ewigen göttlichen Königthums seyn wird (3, 7 ff. K. 5.), herübergenommen. Aber — um von der Unklarheit, mit der diese eschatologischen Schilderungen behaftet sind, hier abzusehen — von dem künftigen König und Retter aus Davids Stamm findet sich in diesem Buche keine Spur. Das Urtheil Hengstenberg's (evang. K.Z. 1853. S. 569): „die Weisheit, welche nach Weish. 7, 27. Freunde Gottes und Propheten macht, kann nicht ruhen, bis sie in dem Erscheinen der persönlichen Weisheit ihre volle Verwirklichung gefunden," beruht auf starker Verkennung des theologischen Standpunktes dieses Buchs. Die Stelle, 2, 12—20. ist allerdings in der alten Kirche als Weissagung auf den Tod Jesu gedeutet worden; es führt aber im Zusammenhang lediglich gar nichts darauf, daß der Verfasser bei der Schilderung des von Freigeistern verfolgten Gerechten an den Messias, oder überhaupt an eine ideale Persönlichkeit im Sinn von Jes. K. 53. gedacht habe. — Auch die übrigen Apokryphen liefern kein anderes Ergebniß. Dasjenige unter denselben, welches den Ton der alten Propheten anzustimmen sucht, das B. Baruch enthält 4, 21 ff. eine glänzende Schilderung der Wiederbringung des Volks und der Verherrlichung Jerusalems, aber ohne eine Hindeutung auf den Messias. Hiemit sind zwei Stellen aus dem B. Tobit 13, 8—18; 14, 5—7. zu vergleichen, in denen außerdem noch die künftige Bekehrung der heidnischen Nationen zu dem Gott Israels, aber wieder ohne Erwähnung des Messias verkündigt wird. — Vorzugsweise könnte man im I. Buche der Makkabäer, das unter den Apokryphen am meisten den alttestamentlich theokratischen Geist athmet, ein Hervortreten der Messiashoffnung erwarten; aber auch hier läßt sich keine sichere Spur derselben nachweisen. Wenn der sterbende Mattathias 2, 57. unter den Beispielen, durch welche er zur Bekenntnißtreue ermuntert, auch die Belehnung Davids mit dem ewigen Königthum erwähnt, so kann man hierin die Hoffnung auf die Vollendung des davidischen Königthums im Messias eingeschlossen finden; warum aber hat der Verfasser diese Hoffnung nirgends in seinem Buche ausdrücklich ausgesprochen, da es ihm doch an Anlaß hiezu in der That nicht gefehlt hätte? In den zwei Stellen, 4, 46; 14, 51., deren messianische Deutung freilich bis auf die neuste Zeit Vertheidiger gefunden hat, ist nichts anderes enthalten, als daß man in jener Zeit, die sich selbst als eine von der Prophetie verlassene erkannte

(vgl. 9, 27.), die Hoffnung auf eine neue Erweckung der prophetischen Gabe nicht aufgegeben hatte. Daß auch in der makkabäischen Zeit die messianische Hoffnung nicht ausgestorben gewesen ist, steht allerdings, worüber später die Rede seyn wird, aus anderweitigen Zeugnissen fest; daß aber jene Bekenner Jehova's, welche zu heldenmüthigem Kampf für das väterliche Gesetz sich erhoben, und daß der Theil des Volkes, der ihnen anhing, sich mit messianischen Hoffnungen getragen und ermuntert, daß also das Fehlen der Messiasidee im I. B. Makk. bloß auf Rechnung des Verfassers zu schreiben sey, das muß im Hinblick auf die Treue, mit der das Buch anerkanntermaßen jene Zeit sonst schildert, ernstlich bezweifelt werden. — Hengstenberg (evang. K.Z. 1853. S. 567) glaubt das Zurücktreten der messianischen Erwartungen in den Apokryphen aus der Vorsicht erklären zu müssen, welche durch die Rücksicht auf die Heiden und die heidnisch gesinnte Partei unter den Juden, denen die messianischen Hoffnungen Anlaß zu Verdächtigungen geben konnten, auferlegt wurde; ja er meint sogar, die Verfolgung, welche über den Siraciden nach K. 51. erging, scheine einen solchen Ausgangspunkt gehabt zu haben. Es mag dahingestellt bleiben, ob es den Verfassern der Apokryphen zur Ehre gereicht, wenn man sie einer Klugheit sich befleißen läßt, die später einem Josephus nicht wohl angestanden hat. Aber wie stimmt zu solcher Vorsicht der rückhaltlose Freimuth, mit dem das Buch der Weisheit gegen die Tyrannen Zeugniß ablegt, wie der Heldenmuth der makkabäischen Zeit, und welche Rücksichten hatten die Juden nach errungenem Siege auf heidnische Fürsten zu nehmen? Gewiß richtiger ist es, wenn Grimm (im exeget. Handbuch zu den Apokryphen Bd. III, S. 48), um das Fehlen der messianischen Hoffnung im I. B. Makk. zu erklären, daran erinnert, daß der Verfasser „in der Blüthezeit der makkabäischen Dynastie schrieb, als die politischen und kirchlichen Verhältnisse so befriedigten, daß das Bedürfniß eines persönlichen und davidischen Messias weniger fühlbar war." Aber dieser Gesichtspunkt ist viel weiter zu fassen. Die messianische Hoffnung ist unzertrennlich verknüpft mit dem Verlangen nach Erlösung (vgl. Luk. 2, 38.). Wie mit ihr die Propheten das Volk vorzugsweise in solchen Zeiten zu trösten hatten, in denen die Lage desselben vor Menschenaugen rettungslos war, so ist sie später in das Volksleben eben nur eingedrungen in der Zeit des Drucks und der tiefsten politischen Erniedrigung, wie die Zeit der herodianischen und römischen Herrschaft gewesen ist. Der makkabäische Heldenkampf, der an der Gefährdung der Heiligthümer des Volks sich entzündete, bedurfte in seinem weiteren Verlaufe der aus der messianischen Hoffnung zu schöpfenden Motive um so weniger, da ja dem Volk seine Retter in den Hasmonäern bereits gegeben waren. An dieses Geschlecht knüpften sich nun zuerst die Hoffnungen, welche Ersatz boten für die messianischen Erwartungen nach ihrer politischen Seite. Sie fanden eine relative Verwirklichung in Johannes Hyrkanus, dem *μακαριστότατος ὄντως*, der die drei theokratischen Aemter, Fürstenthum, Hohepriesterthum und Prophetie („denn die Gottheit verkehrte mit ihm, so daß ihm nichts Künftiges verborgen blieb") in seiner Person vereinigte (Jos. b. jud. I, 2. 8.), und der durch die Bezwingung von Samaria und Idumäa, die Zerstörung des Tempels auf dem Garizim und die Beschneidung der Edomiter (Jos. Arch. XIII, 9. 1.) Thaten vollbrachte, in denen man die Erfüllung prophetischer Weissagungen wie Obad. V. 20 f., Am. 9, 11 f. erblicken konnte. — Was dagegen die messianische Hoffnung nach ihrem ethischen Gehalte betrifft, so konnte auf den Messias, wie ihn die Propheten geweissagt, nur hoffen, wer die Erlösung des Volkes von seinen Sünden und die Herstellung einer neuen Heils- und Bundesordnung ersehnte. Wie wäre aber Raum für solche Sehnsucht, wo im Besitz des Gesetzes als der vollkommenen, nicht nur Israel beseligenden (vgl. z. B. Bar. 4, 1 f.), sondern auch zur Reinigung und Heiligung der ganzen Menschheit ausreichenden Gottesoffenbarung der Geist schlechthin befriedigt ist? wo dann weiter entweder, wie in der pharisäischen Richtung, durch Veräußerlichung der Forderungen des Gesetzes das Bedürfniß jener, 5 Mos. 30, 6. Jer. 31, 33., für die Zukunft verheißenen Gottesthat gründlich ausgetilgt, oder eine göttliche Kraft als Prinzip der Er-

leuchtung und Heiligung zwar postulirt, aber die Wirksamkeit dieser (heiße sie göttliche Weisheit oder Logos) so gefaßt wird, daß es doch wieder auf eine Selbsterlösung des Menschen hinauskommt? Der letztere Standpunkt, der der jüdisch-alexandrinischen Weisheit, bedarf nicht einmal zur Verwirklichung seines Ideals des Weisen und Gerechten eines kommenden Messias; ist ihm doch dieses Ideal, so weit es von sterblichen Menschen realisirt werden kann, bereits gegeben in den Erzvätern, in Moses, den Philo als den heiligsten, von Gott geliebtesten Mann preist, der in seiner Person (de praem. et poen. §. 9.) bereits Königthum, Gesetzgebung, Prophetie und Hohepriesterthum vereinigte, in Salomo u. s. w. (Vgl. die Abhandlungen von Nitzsch über die Apokr. des A. T. in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. 1850. S. 386 ff.; Keerl, a. a. O. S. 228 ff.). Hiernach darf man sich nicht wundern, wenn im philonischen System, — um dieses als die vollendet'sche Ausprägung des zuletzt bezeichneten Standpunkts hier sogleich in's Auge zu fassen — von der Hoffnung eines persönlichen Vollenders des göttlichen Reichs nichts sich findet. Zur Erklärung dieser Erscheinung reicht der Umstand nicht aus, daß Philo, wie er überhaupt den prophetischen Büchern neben dem Pentateuch nur eine untergeordnete Stellung einräumt, so auch seine theokratischen Hoffnungen fast nur auf Pentateuchstellen gründet; denn die ihm vorliegende alexandrinische Uebersetzung des Pentateuchs hat den Messias, wie unten gezeigt werden wird. Jene „mehr göttliche als natürlich menschliche Erscheinung,“ die, nur den Geretteten erkennbar, das aus der Zerstreuung gesammelte Israel in das heilige Land zurückführen wird (de execrat. §. 9.), ist nicht der Messias, sondern offenbar der göttlichen Schechina, welche das Volk durch die arabische Wüste geleitet hatte, nachgebildet. Dieser Zurückführung muß allerdings, weil das Volk gesündigt hat, eine Aussöhnung desselben mit dem Vater vorangehen. Diese aber wird nicht erwirkt durch eine objektive Versöhnungsthat, denn das Volk hat schon drei Paraklete, nämlich die Milde und Güte des Vaters selbst, der lieber verzeiht als straft, ferner die Heiligkeit der Stammväter des Volks, deren vom Körper entbundene Seelen nicht unwirksame Fürbitten für ihre Söhne und Töchter darbringen, endlich die Besserung derjenigen, welche zum Bunde geführt werden. In der Schilderung des Glücks, welches die in ihr Vaterland zurückgekehrten Juden in einem Maße, wie es ihren Vorfahren nie zu Theil geworden war, genießen sollen (de praem. et poen. §. 14. sq.), ist von einer Wiederherstellung des davidischen Königthums nicht die Rede. Wie fern eine Hoffnung dieser Art dem Philo lag, zeigt seine Auffassung von Sach. 6, 12. (der einzigen prophetisch-messianischen Stelle, auf die er in den noch vorhandenen Schriften zu reden kommt) in de confus. ling. §. 14. Der Mann, der den Namen ἀνατολή (nach LXX) führt, ist ihm, da dies als Bezeichnung eines aus Leib und Seele Bestehenden höchst seltsam wäre, der Logos, der älteste Sohn, den der Vater hat hervorgehen lassen (ἀνέτειλε.) Wird doch auch in de praem. et poen. §. 16. der siegreiche Ueberwinder der Heiden, der nach 4 Mos. 24, 7. von Israel ausgehen soll, in das Abstraktum des unerschrockenen Muthes und der gewaltigen Körperkraft, wodurch die Juden in der Heilszeit ihren Feinden furchtbar seyn werden, umgesetzt.

Ungeachtet des im Bisherigen gewonnenen Resultates ist doch nicht zu bezweifeln, daß in der ganzen Zeit von dem Verstummen der prophetischen Messiasweissagung an bis zu dem mächtigen Aufflammen der Messiashoffnung in der römisch-herodianischen Periode die messianischen Vorstellungen unter den Juden niemals ganz abhanden gekommen sind. Sie waren nämlich erstens vorhanden in der Form von Schulmeinungen, welche an die messianischen Stellen des A. T. sich knüpften, zweitens lebten sie fort, ja wurden beziehungsweise fortgebildet in engeren Kreisen, aus denen dann seit der makkabäischen Zeit die jüdische Apokalyptik entsprungen ist. — Den Beweis für den ersten Satz liefert vor allem die LXX, das älteste uns zu Gebot stehende Denkmal jüdischer Schriftauslegung, dessen Abhängigkeit von dem palästinensischen Midrasch durch die Untersuchungen Frankel's (über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexan-

drinische Hermeneutik 1851) zur Genüge nachgewiesen worden ist. Der alexandrinische Uebersetzer hat wahrscheinlich 1 Mos. 49, 10. messianisch verstanden; ferner wer soll in seiner Paraphrase von 4 Mos. 24, 7. 17. unter dem aus Israel erstehenden Menschen, dessen Königreich höher seyn wird als das des Gog (es ist nämlich ohne Zweifel nicht *ἡ Γὼγ*, sondern *ἢ Γὼγ* zu lesen) und der alle Söhne Seths plündern wird, verstanden werden, wenn nicht der Messias? Ja es fehlt in der LXX nicht ganz an Spuren einer weiteren dogmatischen Ausbildung der Messiaslehre. So namentlich Jes. 9, 5., wo der Messias *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* heißt; da *ἄγγελος* nur Uebersetzung des אֵל seyn kann (das *θαυμαστὸς σύμβουλος, ἰσχυρὸς ἐξουσιαστὴς* u. s. w. der alexandrinischen Recension ist offenbar späteres Einschiebsel), so kann es nur Engel bedeuten, und es scheint demnach hier der Messias mit dem Engel des Angesichts identificirt zu werden. Die vorweltliche Existenz des Messias hat man in der Uebersetzung von Ps. 72, 5. und besonders Ps. 110, 3. ausgesprochen gefunden (s. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, Bd. II, S. 295 f.); doch ist an diesen Stellen auch eine andere Auffassung möglich. — Weiter darf entschieden angenommen werden, daß in den Deutungen der messianischen Stellen in den ältesten Targumim und andern aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung stammenden jüdischen Schriften manche aus viel älterer Lehrtradition herkommende Elemente enthalten sind; nur fehlt es an sichern Kriterien zur Ausscheidung derselben, weßhalb wir alles hieher Gehörige auf die unten zu gebende zusammenfassende Darstellung der jüdischen Messiasvorstellungen versparen. — Länger müssen wir dagegen beim zweiten Punkt verweilen. Die jüdische Apokalyptik, die bekanntlich den Karakter einer Geheimliteratur hat, ist ohne Zweifel in engeren Kreisen entsprungen, in denen man während der prophetenlosen Zeit durch Studium des prophetischen Wortes die Hoffnungen Israels lebendig erhielt, ja im Lichte der prophetischen Wahrheiten neue Aufschlüsse über die Räthsel der Zeit und den weiteren Gang der Geschichte zu gewinnen suchte. Solche Forschung knüpfte sich namentlich an die Weissagung des Jeremia (25, 11; 29, 10.) von der 70jährigen Dauer der chaldäischen Dienstbarkeit, nach welcher Israel erlöst und verherrlicht werden sollte. Als nach Ablauf dieser Frist die im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau Jerusalems gehoffte und erflehte (vgl. Ps. 102, 14—16. 22 f.) Vollendung des göttlichen Reiches nicht eintrat, überhaupt keine Aenderung der Weltlage erfolgte, welche den alsbaldigen Untergang der Weltmächte und die Verherrlichung Israels erwarten ließ (vrgl. Sach. 1, 11 ff.), als die Tage der geringen Dinge resultatlos von einer Generation zur andern sich fortsetzten, und nun, wie schon aus dem Buche des Maleachi ersichtlich ist, die in ihren Hoffnungen getäuschte Masse des Volks mißmuthig von der prophetischen Verkündigung sich abwandte, blieben doch noch (Mal. 3, 16.) Gottesfürchtige übrig, die im Hinblick auf den kommenden Tag des Gerichts, das vor allem für Israel selbst eine Sichtung herbeiführen sollte, und die nach demselben anbrechende Heilszeit sich unter einander stärkten. Solche Fromme haben gewiß auch in der makkabäischen Zeit nicht gefehlt; als ein Ausdruck dessen, was sie im Herzen bewegten, dürfen jene wahrscheinlich ursprünglich hebräisch verfaßten Psalmen Salomo's (Fabric. cod. pseudepigr. V. T. vol. I, p. 917 sq.) betrachtet werden, deren Beziehung auf die Trübsal unter Antiochus Epiphanes Ewald (Gesch. Isr. IV, S. 343 f.) mit guten Gründen gerechtfertigt hat. Der 17. derselben, der in V. 5. auf die dem David gegebene Verheißung zurückgeht, bittet V. 23 ff. um die Erweckung des Davidsohnes auf die von Gott versehene Zeit zum Königthum über Israel, zur Zermalmung ungerechter Fürsten, zur Reinigung Jerusalems von den es zertretenden Heiden; er selbst von Sünden rein (V. 41.), von Gott stark gemacht im heiligen Geiste (V. 42.) soll herrschen über ein geheiligtes Volk, in dessen Mitte er keine Ungerechtigkeit mehr duldet; die Heiden bis an's Ende der Erde werden ihm huldigen u. s. w. Die ganze Schilderung geht auf alttestamentliche messianische Stellen zurück. Von besonderer Bedeutung ist, daß hier die messianische Hoffnung durchaus nach ihrem ethischen Gehalte festgehalten wird. Vergl. weiter 18,

4 ff. Israel, der erstgeborene Sohn Gottes, wird dort gebetet, möge von Gott gereinigt werden auf den Tag des segnenden Erbarmens, auf den Tag der Erwählung in der Herrschaft seines Gesalbten; selig diejenigen, welche in jenen Tagen zu schauen bekommen das Gute, das der Herr dem kommenden Geschlechte erweist unter dem erziehenden Stab des gesalbten Herrn u. s. w. — In solchen Kreisen der auf Israels Vollendung Harrenden müssen auch die danielischen Weissagungen überliefert worden seyn, die 8, 26; 12, 4. deutlich auf eine geheime Ueberlieferung hinweisen; sie mögen ihre letzte Geltung erst bei der Veröffentlichung des Buches in der makkabäischen Zeit erhalten haben, ihre Entstehung im Allgemeinen aber kann aus der makkabäischen Zeit nicht begriffen werden. Ein Hauptpunkt in denselben ist, daß jene 70 Jahre des Jeremia, für deren symbolische Fassung man auch auf Jes. 23, 15. 17. sich berufen konnte, wie sie nach der wahrscheinlichen Erklärung von 2 Chron. 36, 21. (s. Bertheau z. d. St.) auf 70 Sabbathjahrperioden zurückweisen, so selbst Typus von 70 Jahrwochen seyen, in denen die Weltzeit noch bis zur Vollendung des göttlichen Reichs zu verlaufen habe. Neben den danielischen Weissagungen sind es ferner besonders die des Ezechiel vom Gog und die des Sacharja (K. 12. u. 14.) von einem letzten Kampf aller heidnischen Völker wider Jerusalem, nach denen sich die Vorstellungen der Zukunft gestalten. Nehmen wir endlich noch den Einfluß der chaldäischen Weisheit mit ihrer Schicksalsidee und ihrer Einordnung des Geschichtslaufs in astrologische Cykeln hinzu, so sind die wesentlichen Voraussetzungen für die jüdische Apokalyptik angegeben. — Nachdem nämlich die makkabäische Trübsal verlaufen war, ohne zum Abschluß dieses Aeons durch Erscheinung des Messias zu führen, hielten nicht nur die danielischen Weissagungen, die, wie z. B. aus Josephus bekannt ist, in hohem Ansehen standen, den Blick auf die Endkatastrophe und die auf sie hinweisenden Zeichen der Zeit offen, sondern der jüdische Geist erzeugte auch neue Versuche, den Weltlauf zu construiren und der zuversichtlichen Erwartung der endlichen Verherrlichung des Bundesvolks und seines Triumphs über das Heidenthum einen prophetischen Ausdruck zu geben. Hilgenfeld (die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1857, S. 254 ff.) hat wahrscheinlich gemacht, daß es in Paläſtina namentlich essäische Kreise waren, in denen diese Apokalyptik erblühte. — Zuerst kommt hier das Buch Henoch in Betracht, dessen Grundschrift nach den neuesten Untersuchungen etwa um 110 v. Chr. verfaßt seyn muß. An die Stelle der danielischen Jahrwochen treten hier 70 Herrscherzeiten, als die Zeiten von 70 bösen heidnischen Hirten, denen die Heerde Israels überliefert wird; diese Zeiten müssen erfüllt seyn, ehe die Vollendung kommt (89, 59 ff. nach Dillmann's Ausgabe). Nachdem die 12 letzten Hirten (deren Reihe Antiochus Epiphanes eröffnet) mehr Schafe als die früheren umgebracht, erscheint das Gericht (90, 19 ff.). Israel unterjocht die Heiden mit dem Schwert, die 70 Hirten und die abtrünnigen Glieder des Bundesvolks werden in eine feurige Tiefe geworfen. Hierauf wird in das neue Jerusalem die neue Gottesgemeinde gesammelt, an der, wie aus späteren Stellen erhellt (91, 10; 92, 3; 100, 5., doch vgl. schon 90, 31.), auch die auferweckten Gerechten Theil haben. Nun erst wird der Messias erwähnt 90, 37 ff. Er wird, indem er mit demselben Symbol, wie in den späteren Kapp. die Urväter und Erzväter, bezeichnet wird, als weißer Farre geboren, den alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (d. h. alle heidnischen Nationen) anflehen alle Zeit. Ihre Geschlechter werden alle in weiße Farren verwandelt, „und der erste unter ihnen [war das Wort, und selbiges Wort] ward ein großes Thier." Der Messias erscheint also hier als der Erstling einer in sein Wesen erhobenen Gottesgemeinde, inmitten deren er selbst zu höherer Vollkommenheit heranwächst. (Daß die eingeklammerten Worte auf keinen Fall für die Christologie benützt werden können, geht aus dem von Dillmann S. 287 Bemerkten zur Genüge hervor.) Merkwürdig ist nun aber, daß in dieser Schilderung eine Theilnahme des Messias am Gericht und an der ersten Gründung der Gottesgemeinde nicht gelehrt wird. Verbinden wir damit (K. 93. 91, 12 ff.) die Darstellung des Verlaufs der Weltgeschichte nach 10 Wochen (= 70 Geschlechtern, s. Dillmann

S. 298 ff.). In der siebenten Woche ersteht ein abtrünniges Geschlecht; es ist die Zeit, die 89, 73 ff. geschildert worden war, die Zeit des serubabelschen Tempels mit seinem unreinen Opferdienst. Am Ende der siebenten Woche werden die Auserwählten, die zur Pflanze der Gerechtigkeit gehören, d. h. das ächte Israel siebenfältige Belehrung erhalten über die ganze Schöpfung; dies ist augenscheinlich die Zeit des Verfassers. Die achte Woche, die der Gerechtigkeit, entspricht der 90, 19 ff. geschilderten Zeit, wo das wahre Israel mit dem Schwert alle seine Feinde niederkämpft und am Ende der wahre Tempel aufgerichtet wird dem großen Könige zum Preise für immer und ewig. In der neunten Woche wird das große Gericht der ganzen Welt geoffenbart werden und werden alle Menschen nach dem Weg der Rechtschaffenheit schauen, was auf die Ausbreitung der wahren Religion geht; endlich in der zehnten Woche erfolgt das Gericht für die Ewigkeit u. s. w. Vom Messias ist in dieser Schilderung nicht die Rede. Desto häufiger tritt der Messias auf in dem Abschnitt K. 37—71, den die Einen für den ältesten, die Andern für den jüngsten Theil des Buchs erklären, Hilgenfeld sogar als ein christliches Produkt betrachtet. Bei dem Alten der Tage schaut der Seher 46, 1 ff. einen Andern, deß Aussehen wie das eines Menschen ist, und dessen Antlitz voll Anmuth gleich einem der heiligen Engel. Der Engel, den er über diesen „Menschensohn" (vgl. 48, 2; 62, 7 u. a.) befragt, bezeichnet ihn als den, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat (daher von 40, 5. an die wiederholte Bezeichnung des Messias als des Auserwählten), dessen Loos auf Grund seiner Rechtschaffenheit für die Ewigkeit das herrlichste ist (vgl. 49, 2 ff.). Der Name des Messias ist nach 48, 3. bereits vor der Weltschöpfung von dem Herrn der Geister genannt; ob dies von bloßer Prädestination oder von der Präexistenz des Messias zu verstehen sey, darüber kann man streiten; aber V. 6. „er ward auserwählt und verborgen vor ihm, ehe denn die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm seyn," führt eher auf die letztere. In dieser Verborgenheit ward er den Heiligen und Gerechten geoffenbart vgl. 62, 7. (Dillmann bezieht dies auf die Offenbarung des Messias durch den Geist der Weissagung, wogegen Hilgenfeld (S. 157) in der Gemeinde der Auserwählten, welche die Offenbarung des Menschensohnes erhalten hat, die christliche Gemeinde sieht, welche den Menschensohn bereits in seiner ersten niedrigen Erscheinung anerkannte.) Bei seiner Erscheinung wird der Menschensohn nach 46, 4 ff. alle Mächtigen der Erde, die ihn nicht anerkennen, aus ihren Reichen verstoßen und sie der Finsterniß und der Verwesung anheimgeben. Auf seinem Throne sitzend wird der Auserwählte Auswahl halten unter der Menschen Thaten und Stätten ohne Zahl, 45, 3. 4. Er gründet die Gemeinde der Gerechten, in deren Mitte er wohnt, an der durch die in diesen Tagen erfolgende Auferstehung der Todten 51, 1; 61, 5. (die deutlich als allgemeine erscheint) auch die entschlafenen Gerechten, die der Messias auswählt, Theil haben, 51, 2. Weil er der Welt Licht und Heil bringt, werden alle Erdenbewohner ihn verehren; selbst seine Feinde, die ihn verleugnet haben, werden sich ihm beugen, 51, 3—5; 62, 9. Ob noch in diese Zeit der messianischen Herrschaft jener 56, 5 ff. geschilderte letzte Kampf der Weltmächte gegen das Land der Auserwählten fällt, der an der heiligen Stadt zerschellt, oder ob dieser Kampf in die Zeit vor dem Weltgericht zu setzen ist, das ist bei der Unklarheit, mit der das Verhältniß der einzelnen Momente der Endzeit unter einander gehalten ist, schwer zu entscheiden. Der Widerspruch, in welchem diese Messiaslehre mit der einfacheren K. 90. zu stehen scheint, läßt sich allerdings ausgleichen; stehen doch auch bei den Propheten häufig verschiedene Anschauungen ziemlich unvermittelt neben einander. Wäre nun der Abschnitt K. 37—71. ein ursprünglicher Bestandtheil des Buchs, dann fänden wir allerdings bei Henoch, wie Dillmann S. XXIV sagt, „die höchste uns bekannte Messiaslehre, zu der es das vorchristliche Judenthum gebracht hat," Auch läge darin, daß der Messias beides, der Herr vom Himmel und (62, 5.) der Weibessohn ist, an und für sich noch keine Durchbrechung des jüdischen Standpunktes, sondern nur eine

Combination der Daniel'schen Anschauung mit Mich. 5, 2. Eine Menschwerdung Gottes wird in dem Buche nicht gelehrt; sie liegt auch nicht in der einmal (105, 2.) vorkommenden Bezeichnung des Messias als des Sohnes Gottes. Immerhin aber ist der Schritt von den einfachen Aussagen der messianischen Stellen des A. T. zu der in Henoch K. 37—71. entwickelten Christologie so bedeutend, daß dadurch im Zusammenhang mit andern, zuletzt von Hilgenfeld zusammengestellten Argumenten die Ansicht, welche den bezeichneten Abschnitt auf eine spätere judenchristliche Ueberarbeitung des Buchs zurückführt, als die wahrscheinlichere sich herausstellt. — Neben den palästinensischen Henoch stellen wir sogleich das demselben der Zeit nach nahe stehende alexandrinische Seitenstück. Bekanntlich ist das Buch Daniel frühzeitig, wahrscheinlich noch während des makkabäischen Freiheitskampfes in's Griechische übersetzt und überhaupt, wie dies schon aus den der griechischen Uebersetzung beigefügten Zusätzen erhellt, von den alexandrinischen Juden mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt worden. Die durch dasselbe geweckten apokalyptischen Gedanken kleideten sich aber in Alexandria in ein anderes Gewand, nämlich in das der Sibylle; ein heidnischer Mund sollte die künftige Herrlichkeit des Judenthums und seinen Triumph über das Heidenthum verkündigt haben. Das älteste Dokument dieser Art ist das im 3. Buch der Sibyllinen (V. 97 ff. nach Friedlieb's Ausg.) enthaltene Orakel, dessen Abfassung (s. Hilgenfeld S. 81 ff.) unter dem siebenten Ptolemäer Physkon ungefähr in's J. 140 v. Chr. zu setzen ist. Dieses Orakel verkündigt namentlich auch die Zukunft des Messias. Zwar ob in V. 286 f. unter dem vom Himmel gesendeten König, der jeglichen Mann in Blut und Feuerglanz richten wird, nach Hilgenfeld der Messias zu verstehen sey, ist zweifelhaft. Spricht für die messianische Deutung der an Dan. 7, 13. erinnernde Ausdruck und der Zusammenhang mit dem nächsten Verse, wo die unzerstörliche Dauer des Davidischen Königsstamms verkündigt wird, so ist dagegen die Erwähnung des serubabel'schen Tempelbau's V. 290. und der Zusammenhang mit 291 ff. der gewöhnlichen Auffassung, die unter dem vom Himmel gesandten König den Cyrus versteht, günstiger. Dagegen erscheint unbestritten der Messias V. 652 ff. Nachdem überall die schrecklichsten Kriege gewüthet, Alles verheert ist, wird Gott vom Aufgang her einen König senden, der auf der ganzen Erde den Krieg beschwichtigt, das Volk Gottes verherrlicht. Demungeachtet werden die heidnischen Könige noch einen Versuch machen, das Volk Gottes zu bekriegen, den Tempel Gottes und seine Verehrer zu vernichten. Sie werden deßhalb rings um die Stadt (Jerusalem) ihre Throne aufrichten, Gott aber wird sie vernichten und dieses Gericht soll dazu dienen, daß man auf der weiten Erde den unsterblichen Gott erkenne. Dann werden die Söhne des großen Gottes alle um den Tempel herumwohnen in Ruhe und Frieden, von Gott wie von einer feurigen Mauer beschützt und des göttlichen Gesetzes sich befleißend. Wenn dies vollendet ist, werden alle bei der größten Fruchtbarkeit der Erde ohne Krieg in Ruhe und Glückseligkeit leben, vereint unter Gottes Gesetz in dem Reiche, das er selbst nach Vernichtung der Bösen und Uebermüthigen in Ewigkeit aufrichtet, wo man von der ganzen Erde Weihrauch und Opfer zum Tempel des großen Gottes bringen, auch in die äußere Natur der Friede eindringen wird. Der Messias tritt in dieser letzten Schilderung wieder völlig zurück. Um was es sich handelt, ist die allgemeine Herrschaft des Gesetzes, nicht die Vollendung des Davidischen Königthums; der Gott Israels ist der große König, er übt nach 780 f. seine Herrschaft durch Propheten. (V. 775, wo auf eine den Zusammenhang störende Weise der Sohn des großen Gottes erwähnt wird, ist anerkanntermaßen ein späteres Einschiebsel.) Dieses Zurücktreten der Person des Messias ist um so karakteristischer, da die Schilderung sich ganz an Jes. 11, 6 ff. anlehnt. Mit Recht pflegt man die Beschreibung, die Virgil in der vierten Ekloge von dem wiederkehrenden goldenen Zeitalter gibt, auf dieses Orakel zurückzuführen; noch mehr aber dient V. 652. zum Beweis, wie durch die Sibyllinen messianische Vorstellungen in die Heidenwelt drangen; denn zur Verbreitung jener Sueton. Vespas. c. 4. erwähnten vetus et constans opinio hat wohl auch das Wort

der Sibylle von dem aus dem Osten kommenden König beigetragen. In diesem sibyllinischen Orakel erscheint wie im B. Henoch als die feindliche Weltmacht, durch deren Sturz die Vollendung des Gottesreiches bedingt wird, zunächst noch das griechische Weltreich und seine Fortsetzung in den Reichen der Diadochen, namentlich dem syrischen. Doch tritt im Gesichtskreis der Sibylle bereits auch die römische Macht als diejenige hervor, welche das Strafgericht an dem griechischen Reiche vollziehen, selbst aber dem erstarkenden Gottesvolke erliegen werde (V. 175 ff. 520 ff. 638 f.). Seit aber die römische Macht im Osten über den Trümmern der macedonisch-griechischen Staaten immer weiter um sich griff und mit den Juden selbst in feindlichen Conflict trat, erschien diese an der Stelle des Hellenismus als die letzte Verkörperung des Heidenthums (vgl. auch Onkelos zu 4 Mos. 24, 24.). Daß das vierte Weltreich des Daniel, dem es beschieden sey, durch das messianische Reich zertrümmert zu werden, das römische sey, stand nun fest, und so wurde jede Steigerung des römischen Druckes ein Zeichen weiter, daß der Messias nahe sey. Ging ja doch durch die ganze römische Welt die Ahnung eines aus den Wehen der Zeit sich hervorringenden neuen Weltalters. Wie sich die jüdischen messianischen Erwartungen mit dem Gang der politischen Begebenheiten in Zusammenhang setzten, zeigt besonders das sibyllinische Orakel III, 36—62., von einem ägyptischen Juden verfaßt unter dem letzten Triumvirate, dessen verhängnißvolle Bedeutung in Rom selbst im J. 711 a. U. furchtbare Zeichen und Wunder, durch einen etrurischen Seher auf die bevorstehende Erneuerung alten Königthums gedeutet (Appian. ἐμφυλ. IV. ed. Becker p. 725), angekündigt haben sollten. (In dieselbe Zeit fällt auch Virgil's vierte Ekloge.) Wenn Rom, weissagt jene Sibylle, dereinst über Aegypten herrscht, wird das größte der Reiche des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen, und es kommt ein heiliger Herrscher, der für alle Jahrhunderte die Herrschaft der ganzen Erde behaupten wird. Drei Männer werden Rom schrecklich verwüsten, durch Feuerregen vom Himmel gehen die Menschen zu Grunde. (Die folgende Stelle vom Kommen Beliar's, welcher Verstorbene erwecken und andere Zeichen verrichten, und durch seine Gaukelei Juden und Heiden verführen wird, betrachtet Hilgenfeld S. 241 mit Recht als eine spätere Einschaltung.) Das Zeichen hiefür ist, daß die Welt von der Hand eines Weibes (Kleopatra) beherrscht wird, dann erfolgt der Weltuntergang, der demnach hier als der messianischen Zeit vorangehend betrachtet wird. Er wird signalisirt durch die den Uebergang des Hellenismus in's Römerthum vermittelnde Kleopatra. — Den Schluß der jüdischen Apokalyptik bildet das vierte Buch Esra. Die Zeit seiner Abfassung wird verschieden bestimmt; neustens wird es wieder in die vorchristliche Zeit gesetzt, von Lücke (in der zweiten Aufl. der Einl. in die Offenbarung Joh. S. 209) noch in die Zeit des Cäsar's, von Hilgenfeld in die Zeit der herodianischen Herrschaft. Für die letztere Ansicht aber darf man sich wenigstens auf Vulg. 6, 9. (aeth. 4, 16.) schwerlich berufen; wenn dort Esau als Signatur des Endes dieser Weltzeit angegeben ist, so ist das wohl ebenso zu verstehen, wie später in der rabbinischen Theologie (s. *Buxtorf*, lex. chald. p. 30) Edom Rom bedeutet. Die messianischen Vorstellungen dieses Buchs enthalten bereits Mehreres, was der jüdischen Messiaslehre des talmudischen Zeitalters eigenthümlich ist. Die Ansicht, welche das Buch an's Ende des ersten, oder in den Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. setzt, ist überhaupt noch nicht widerlegt; es kann aber auf diese Frage hier nicht näher eingegangen werden.

Der Widerspruch, mit dessen Lösung diese Apokalypse sich beschäftigt, ist derselbe, dem schon Sacharja und Maleachi zu begegnen haben (6, 9. geht vielleicht auf Mal. 1, 2 ff. zurück): das Volk Gottes gedrückt und den Heiden zur Schmach hingegeben, die Heiden verschont, wo ist der Gott des Gerichtes? Die heidnische Weltmacht ist durch das römische Reich repräsentirt, den Adler, das vierte der Thiere, die Gott hat in dieser Welt regieren lassen (K. 11.). Es ist dies das vierte Daniel'sche Reich, das aber dem Daniel selbst noch nicht ausgelegt worden ist (12, 11 f.; aeth. 12, 16.). Die thatsächliche Lösung des bezeichneten Widerspruchs erfolgt durch das messianische Gericht, das,

nachdem die Ungerechtigkeit in der römischen Herrschaft ihren Gipfel erreicht hat, plötzlich eintritt. Der Messias ist der Mann, den der Höchste lange Zeit aufbehalten hat wider die Gottlosigkeit, der dann wie ein brüllender Löwe hervorbricht, um den weltherrschenden Adler wegen seiner Ungerechtigkeit zur Rechenschaft zu ziehen und in's Feuer zu werfen (11, 37 ff.; aeth. 11, 41 sq.), das Volk Gottes aber zu erlösen und zu beglücken bis zum Tage des letzen Gerichtes (12, 33 f. aeth. 12, 40 sq.). Näher wird die Erscheinung und das Werk des Messias K. 13. geschildert. Vom Meere steigt ein gewaltiger Wind auf, der alle seine Wellen umrührt; das bedeutet nach V. 51 f. (aeth. 53 sq.) das Hervorkommen des Messias aus der Verborgenheit; denn gleichwie, was in der Tiefe des Meeres ist, nicht erforscht werden kann, wird Niemand den Sohn Gottes vor dem Tage seiner Erscheinung sehen können. Aber voraus verkündigt wird seine Erscheinung nach V. 31 f. durch Kriege auf Erden, da Stadt gegen Stadt, Volk gegen Volk, Königreich gegen Königreich sich erhebt, und durch andere Zeichen. Vgl. hiemit 6, 24 ff. aeth. 4, 27 ff.; dort ist auch von der Erscheinung solcher Menschen die Rede, welche den Tod nicht geschmeckt haben, worunter wohl Henoch, Moses und Elias zu verstehen sind. (Wir haben hier somit bereits die Lehre von der Verborgenheit und den Wehen des Messias.) Die Person des Messias wird nicht näher bezeichnet; das „aus dem Samen Davids," das der äth. Text 12, 37. hat, fehlt im lateinischen. Der aus der Verborgenheit hervorgetretene Messias fliegt einher mit den Wolken des Himmels (aeth. 13, 2.). Wohin er sein Antlitz wendet, erzittert Alles; wie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt, was seine Stimme vernimmt. Wenn nun die Völker diese Stimme hören, werden sie ihre Kriege unter einander aufgeben; eine unzählige Menge von den Winden des Himmels her wird sich zusammenschaaren, um wider den Messias zu streiten; es bildet sich aber ein Berg (der Zion nach V. 35 f. aeth. 39 f.), auf den er fliegt. Gegen den Anlauf der Menge wendet er keine Waffen an; durch den flammendem Odem seines Mundes wird sie verzehrt. Darauf steigt der Mann vom Berge und ruft einen andern friedsamen Haufen zu sich; das sind nach V. 40 ff. die zehn Stämme, die einst von Salmanassar weggeführt worden waren und nun, auf wunderbare Weise geführt, wiedergebracht und mit dem im heiligen Lande übrig gebliebenen Reste des Volkes vereinigt werden. (Hier ist der Keim der späteren Lehre vom Messias ben Joseph.) Das nun beginnende messianische Reich aber ist ein zeitlich begrenztes. Nach 400 Jahren (über diese im Talmud wiederkehrende Zahl wird später gehandelt werden) wird der Messias mit allen lebenden Menschen sterben und die Welt wird sieben Tage in das alte Schweigen zurücksinken. Dann wird die Erde alle Todten wiedergeben und der Höchste offenbar werden auf seinem Richterstuhl; die Zeit der Langmuth hat dann ein Ende, Wahrheit und Gerechtigkeit werden allein bestehen. 7, 28 ff. (in der Vulg. ist V. 28. der Name Jesus ohne Zweifel von christlicher Hand eingeschoben), aeth. 5, 29 ff. Der äthiopische und arabische Text hat nach dieser Stelle einen längeren Zusatz (6, 1 ff.), in welchem das Bemerkenswertheste dies ist, daß auch das auf die Auferstehung folgende Gericht, das (7, 12.) diesen Weltlauf abschließt und den Anfang der neuen Welt bildet, selbst wieder als ein längerer Zeitraum von 700 Jahren (nach dem Arab. als eine Jahrwoche) gefaßt wird. Nach dem 4. B. Esra geht also die messianische Zeit dem Weltende voran, sie gehört ganz dem αἰὼν οὗτος an, dessen letzte Periode sie bildet, was, wie wir unten sehen werden, auch später die gewöhnlichere jüdische Lehre war. Aus der Vision des 14. Kap. ist nur dies anzuführen, daß der Verf. (nach der vorzuziehenden Lesart des äth. Textes in V. 9.) den gegenwärtigen Weltlauf in zehn Theile theilt, von denen 9½ vergangen seyen; welcher Berechnung der Weltdauer der Verfasser hierbei folgt, ist nicht sicher auszumachen (s. hierüber Lücke S. 209).

Die bisherige Darstellung hat die messianische Hoffnung in dem jüdischen Schriftthum bereits bis dahin verfolgt, wo dieselbe schon eine Macht im jüdischen Volksleben geworden war. Den Grund hiezu legte, wie schon bemerkt wurde, die herodianische Zeit. Als nämlich das makkabäische Fürstenhaus, an dem die nationale Hoffnung

des Volkes sich aufgerichtet hatte, gestürzt und an ihre Stelle eine schon um ihres idumäischen Ursprungs willen verhaßte Dynastie und dazu noch der Druck römischer Oberherrschaft getreten war, richtete sich der Blick Vieler auf den verheißenen Retter aus Davids Geschlechte (Sohn Davids erscheint von nun an als geläufige Bezeichnung des Messias Matth. 9, 27; 12, 23; 21, 9.; wie später im Talmud); was bisher Schulfrage gewesen, drang unter das Volk, und dies um so leichter, je mehr das schriftgelehrte Pharisäerthum sich zu der die Masse beherrschenden politischen Partei ausbildete. Die Hauptquelle für die Darstellung der messianischen Volksvorstellungen jener Zeit bildet das Neue Testament, nächst diesem Josephus, der aber bekanntlich mit großer Vorsicht über diesen Punkt sich äußert. — Das Neue Testament zeigt als wesentliches Element der jüdischen Frömmigkeit jener Zeit das Harren auf die Erlösung (Luk. 1, 38.), das eben (2, 25.) ein Harren auf den Messias, den Trost Israels (נחמה im Talmud) ist. Das Ziel dieses Harrens ist auch bei den Frommen die äußere Vollendung des Gottesreichs (vgl. 19, 11.), die Erlösung Israels aus der Hand seiner Feinde (1, 74), die Wiederaufrichtung des Königthums Israels (Apg. 1, 6. vgl. Matth. 20, 21.). Aber diese Hoffnung ist durchdrungen von dem geistigen Gehalt der prophetischen Messiasweissagung: die Voraussetzung des messianischen Heils ist die Vergebung der Sünden Luk. 1, 77.), das Leben des messianischen Reiches ein Gott Dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit (1, 75.), mit der Verherrlichung Israels verknüpft sich die Offenbarung des Heils an die Heiden (2, 32.). Wer aber von der messianischen Zeit vor allem eine geistige Umwandlung des Volkes erwartete, dem konnte bei'm Blick auf den damaligen Zustand desselben nicht entgehen, daß das Werk des Messias durch schwere Kämpfe werde hindurchgehen müssen. Sind darauf selbst die Jünger Jesu gefaßt (Joh. 13, 37. Matth. 20, 22.), um wie viel mehr mußte solchen, denen ein tieferes Verständniß des Alten Testaments erschlossen war, wie einem Simeon und Johannes dem Täufer im Geiste klar werden, daß der Weg des Messias durch Leiden zur Herrlichkeit gehe (Luk. 2, 34. Joh. 1, 29; die letztere Stelle geht auf Jes. K. 53. zurück, wie der Täufer selbst Jes. 40, 3. auf sich bezieht). — Wesentlich anderer Art ist die messianische Hoffnung der Pharisäer und der von ihnen geleiteten Masse des Volks. Sie entsprach der Stellung des Pharisäismus zum Gesetze. „Wie sie dem Gesetze seine Tiefe, Innerlichkeit und Geistlichkeit genommen haben, so dem Reiche Gottes seine ethische Würde und Herrlichkeit. Wie sie das Gesetz wollen ohne Sündenerkenntniß und Buße, so die Realisirung der messianischen Weissagungen ohne die entsprechende Gesinnung." (Keerl, das Wort Gottes und die Apokryphen S. 60.) Die messianische Hoffnung geht demnach hier auf ein Erscheinen des Reiches Gottes *μετὰ παρατηρήσεως* (Luk. 17, 20.); sie hat einen durchaus politischen Karakter. Ihr Ziel ist zunächst die Befreiung Israels von der heidnischen Oberherrschaft; denn Israel hat nur Einen Führer und Herrn, Gott, und darf deßwegen keinen Menschen Herrn nennen (vgl. Jos. Arch. XVIII, 1. 6., b. jud. II, 8. 1. 17, 8. Joh. 8, 33). Die Consequenz dieser Richtung erscheint in Judas dem Galiläer (s. d. Art.) und der von ihm ausgehenden Zelotenpartei, die freilich Josephus von der pharisäischen unterscheidet, ohne jedoch die Verwandtschaft beider (*τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι*, heißt es Arch. l. c. von der Partei des Judas) und die revolutionäre Tendenz der Pharisäer (vgl. Arch. XVII, 2. 4.) ganz abzuleugnen; machte doch nach Arch. XVIII, 1. 1. ein Pharisäer, Saddук, gemeinsame Sache mit Judas, auch sind jene Schriftgelehrten, die nach Arch. XVII, 6. 2 sqq. in den letzten Tagen des Herodes den (ohne Zweifel römischen) Adler am Tempel zerstören ließen, wahrscheinlich Pharisäer gewesen. Als nähere Bestimmungen der messianischen Erwartung, die aus den Schulen der Schriftgelehrten (vgl. Matth. 17, 10.) in die Volksvorstellung übergegangen waren, sind im N. T. folgende angedeutet. Dem Messias muß vorangehen Elias (Matth. 17, 10.), neben dem noch die Erscheinung eines andern Propheten (Joh. 1, 21. 25. vgl. Mark. 6, 15.), besonders des Jeremias (Mark. 16, 14.) erwartet wurde. Der Messias soll nach der Schrift aus dem Samen

Davids von Bethlehem kommen (Joh. 7, 42.); wenn dagegen ebendaselbst V. 27. auf die Verborgenheit der Herkunft des Messias und das Plötzliche seines Auftretens hingewiesen wird, so ist diese Vorstellung mit der V. 42. ausgesprochenen nicht schlechthin unvereinbar, wie auch der Targum des Jonathan beides, die anfängliche Verborgenheit des Messias (zu Mich. 4, 8.) und die Geburt zu Bethlehem (5, 1.) lehrt. Besonders bemerkenswerth ist die Joh. 12, 34. ausgesprochene Vorstellung von dem ewigen Bleiben des Messias, nach dem Zusammenhang so gefaßt, daß ein leidender und sterbender Messias als durchaus undenkbar erscheint. Welche Macht die messianischen Erwartungen im Bewußtseyn des Volkes allmälig gewonnen hatten, zeigt der jüdische Nationalaufstand gegen die Römer. Denn daß die Impulse jenes wilden Kampfes vorzugsweise dort zu suchen sind, läßt sich selbst aus der verhüllenden Darstellung des Josephus erkennen. Er bezeugt b. jud. VI, 5. 4., daß die Juden am meisten zum Krieg getrieben worden seyen durch einen zweideutigen Orakelspruch in ihren heiligen Büchern, nach welchem um jene Zeit von ihrem Lande aus einer die Weltherrschaft erlangen sollte; der Spruch sey von ihnen auf Einheimisches gedeutet worden, wogegen Josephus selbst die Erfüllung desselben in der Erhebung Vespasian's zur Imperatorwürde finden will. Welche Weissagung des A. T. Josephus meint, kann nach IV, 6. 3. VI. 2. 1., wornach dieselbe auch von der Eroberung der heiligen Stadt, der Verbrennung des Tempels u. s. w. gehandelt haben soll, nicht wohl bezweifelt werden. Es ist Dan. 9, 24—27. Wie die zelotische Partei dies Orakel im Einzelnen verstand, namentlich nach welcher Berechnung der 70 Wochen sie die Erscheinung des messianischen Reiches nahe glaubte, läßt sich nicht sicher bestimmen; vgl. hierüber besonders Wieseler, die 70 Wochen Daniels S. 150 ff. Im Allgemeinen faßten sie die Weissagung so, es müsse allerdings mit Stadt und Tempel auf's Aeußerste kommen, dann aber werde plötzlich auf wunderbare Weise die göttliche Hülfe hereinbrechen. Auf ein plötzliches Erscheinen des Heils gieng vom Anfang des Krieges an die Erwartung der fanatischen Partei (vgl. die Erzählung b. jud. II, 13. 4.); und so verkündigte nach VI, 5. 2. noch am Tage des Tempelbrandes ein falscher Prophet, Gott gebiete dem Volk zum Tempel hinaufzugehen, dort werde man Zeichen der Rettung schauen. Es waren, fügt Josephus bei, von den Tyrannen viele Propheten unter das Volk gesteckt, welche es ermahnten auf Hülfe von Gott zu warten. — Nächst Dan. K. 9. kann noch, da Josephus IV, 6. 3. auf eine Mehrzahl von Weissagungen anzuspielen scheint, besonders an Mich. 4, 11—14. im Zusammenhang mit 5, 1 ff. gedacht werden. Nur ist nicht wahrscheinlich, daß (wie noch Baumgarten Crusius, bibl. Theol. S. 102 annimmt) die von Josephus hervorgehobene Zweideutigkeit der Weissagung in dem מִקֶּדֶם 5, 1. liege, das man auch „von Osten her" gedeutet habe. Aus der Reflexion auf den Zusammenhang von Mich. Kap. 5. mit K. 4 fin. ist vielleicht auch die bekannte, schon bei Bar-Cochba geltend gemachte jüdische Meinung hervorgegangen, daß der Messias am Tage der Tempelzerstörung in Bethlehem geboren worden sey. Die Zerstörung Jerusalems und ihre Folgen vermochten die messianische Erwartung der Juden so wenig zu brechen, daß sie vielmehr von da an erst recht zum Glaubensartikel des Judenthums wird. Alles Elend und alle Verkommenheit des Volkes, wie sie auf's Stärkste Mischna Sota IX, 12 sqq. geschildert sind, wurden nun zu Vorzeichen der im Anzug begriffenen Erlösung; ja noch einmal vermochte die Messiashoffnung, an Bar Cochba sich knüpfend, das Volk zu todesmuthigem Kampfe zu begeistern. An Widerspruch von Seiten einzelner Lehrer fehlte es nicht. Dem gefeierten R. Akiba, der den Bar Cochba als Messias anerkannte, entgegnete R. Jochanan ben Thurta: „eher wird Gras auf Deinen Wangen wachsen, als daß der Messias komme" (Hieros. Taanith. IV, 8. in Ugolin. thes. vol. XVIII, 798). Ebenso stellt Hillel (nämlich Hillel II. zur Zeit Constantins des Gr., s. Grätz, Gesch. d. Juden IV, 386) nach bab. Sanhedrin F. 99 den Satz auf: „es gibt keinen Messias für Israel, weil sie längst ihn genossen haben in den Tagen des Hiskia." Darauf aber erwiedert R. Joseph: „das möge Gott dem Hillel verzeihen! Hiskia wann war er? Im ersten Haus; aber Sacharja

(9, 9.) weissagte im zweiten Haus.« — So entschieden aber das Daß der Zukunft des Messias dem Judenthum feststand, so verschieden wurde das Wie bestimmt. Im Allgemeinen lassen sich in der bunt durch einander gehenden Masse der jüdisch-messianischen Vorstellungen zwei Hauptrichtungen unterscheiden, die talmudisch-rabbinische, die vorzugsweise das politische Messiasbild festhält, und die höhere, in Bezug auf die Person und das Werk des Messias sich der christlichen Auffassung mehr nähernde, die am stärksten im Buche Sohar und der diesem verwandten Literatur ausgeprägt ist. In wie weit auf die letztere das christliche Dogma von Einfluß gewesen ist, läßt sich nach dem dermaligen Stand der Untersuchung noch nicht sicher bestimmen. Daß die Schriften, in denen sie erscheint, meistens verhältnißmäßig jüngern Ursprungs sind, ist nicht entscheidend, da eine alte Grundlage in denselben anerkannt werden muß. Manches, was man schon aus christlichem Einfluß abgeleitet hat, läßt sich auch als weitere Entwicklung alttestamentlicher Ideen wohl erklären. — Die folgende Darlegung der Grundzüge der jüdischen Messiaslehre ist vorzugsweise aus den älteren Dokumenten des rabbinischen Judenthums geschöpft, dem Targum des Onkelos zum Pentateuch, dem aber nur Weniges zu entnehmen ist *), und dem des Jonathan zu den Propheten, der Mischna, die nur Dürftiges bietet, und den beiden Gemaren, endlich den älteren Schriften des Midrasch (s. über die letzteren Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 84 ff.). Die späteren Schriften sollen nur kurz berücksichtigt werden, theils zur Erläuterung und Vervollständigung der älteren Sätze, theils um auch die Eigenthümlichkeiten der zweiten oben bezeichneten Richtung erkennen zu lassen.

Die jüdische Theologie unterscheidet bekanntlich zwei Weltzeiten עולם הזה und עולם הבא; denn eben den Gegensatz zweier auf einander folgenden Weltperioden bezeichnen diese von der prophetischen Eschatologie ausgehenden Ausdrücke ursprünglich, nicht den Gegensatz des diesseitigen irdischen Lebens und des jenseitigen Vergeltungszustandes, wenn auch die letztere Umdeutung schon ziemlich früh vorkommt (s. besonders Sifri zu 5 Mos. 32, 4. in Ugol. Thes. XV. 880, vgl. *Böttcher*, de inferis §. 545.). Nach der herrschenden Lehre erfolgt der Eintritt in den עולם הבא nicht unmittelbar nach dem Tode, sondern nach der Auferstehung, weßhalb die hieher gehörige Hauptstelle Mischna Sanh. XI, 3. für die Theilnahme an dem עולם הבא als erste Bedingung den Glauben an die Wiederbelebung der Todten fordert. Hiernach sind wahrscheinlich auch die Aussprüche Aboth IV, 21 f. zu deuten. Nun fragt sich: zu welcher dieser beiden Weltzeiten gehören die Tage des Messias (ימות המשיח)? Hierauf wird verschieden geantwortet, indem dieselben bald zu dieser Weltzeit, bald zur künftigen gerechnet, bald endlich, was jedoch nur eine Modification der ersten Ansicht ist, in die Mitte zwischen beiden Weltzeiten gestellt werden. (S. Bleek, Comm. zum Hebräerbrief II. a. S. 20 ff.; Gfrörer, das Jahrhundert des Heils II. S. 213 ff.) Es liegen diesen Ansichten verschiedene Anschauungen vom messianischen Reich zu Grunde. Nach der einen erscheint der Messias am Ende dieser Weltzeit, um das zu vollbringen, wodurch die Aufrichtung seines Reiches bedingt ist, namentlich das Gericht und die Auferweckung der Todten, womit עולם הזה schließt, seine Segensherrschaft aber gehört dem עולם הבא an. In diesem Sinn heißt es Targ. Jon. zu 1 Kön. 4, 33.: »Salomo weissagte über die Könige des Hauses Davids, welche herrschen sollten in dieser Welt, und über die kommende Welt des Messias;« ebenso wird Tosephot zu bab. Sanh. f. 110 b. geradezu gesagt: die künftige Welt das sind die Tage des Messias.« Nach der andern, überwiegend vorherrschenden Auffassung dagegen, der wir bereits in der Apokalypse des Esra begegneten, setzt das messianische Reich die Verhältnisse dieser Weltzeit bis zu ihrem

*) Onkelos erklärt im Pentateuch nur zwei Stellen vom Messias, die vom Schilo 1 Mos. 49, 10. und vom Stern aus Jakob 4 Mos. 24, 17., wogegen der jüngere Targum 17 Stellen des Pentateuchs (worunter auch 1 Mos. 3, 15.) messianisch deutet, oder doch den Messias in dieselben einschiebt. S. die Aufzählung derselben in Buxtorfs lex. chald. et talm. p. 1268.

Abschlusse fort, nur daß Rom und Jerusalem ihre Rollen vertauschen. S. bab. Sanh. f. 99: „es ist kein Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als in der Dienstbarkeit heidnischer Reiche;" bab. Schabb. f. 63. „R. Elieser sagt: nicht einmal in den Tagen des Messias wird man aufhören, Waffen zu tragen, sondern erst in der künftigen Welt." Dieses messianische Reich ist natürlich zeitlich begrenzt*); auf dasselbe folgt dann der Untergang dieser Welt und die Schöpfung der neuen. „Alle Propheten haben nur von den Tagen des Messias geweissagt, in Betreff der künftigen Welt aber gilt: kein Auge hat gesehen rc." bab. Schabb. f. 63. (Vgl. die Schilderung der künftigen Welt in bab. Berachoth f. 17 a; es findet in ihr kein Essen und Trinken, keine Fortpflanzung statt, die Gerechten sitzen in ihr mit Kronen auf ihren Häuptern und genießen von dem Glanz der Schechina). — Die Dauer des messianischen Reiches und ihr Verhältniß zur übrigen Weltdauer, ebendamit die Zeit der Erscheinung des Messias wird sehr verschieden bestimmt. S. als Hauptstelle bab. Sanh. f. 97 sqq. (Ugol. thes. XXV, 958 sqq.). Nachdem hier angegeben worden ist, daß die Welt 6000 Jahre bestehen und darauf als Weltsabbath nach Rab Ketina ein siebentes Jahrtausend, in dem die Welt öde seyn wird, nach Abaji ein doppeltes Jahrtausend der Weltverödung folgen werde, heißt es weiter: „es ist Ueberlieferung der Schule des Elia, 6000 Jahre dauert die Welt, nämlich 2000 Thohu, 2000 Thora, 2000 die Tage des Messias; aber wegen unserer Sünden, welche viel sind, ist ein Theil von ihnen abgelaufen." Nachher wird nach einer andern Ansicht die Dauer der Welt auf 85 Jobelperioden bestimmt, in deren letzter der Sohn Davids kommt, „ob am Anfang oder am Ende derselben, weiß man nicht." Weiter unten wird als angeblich persische Ueberlieferung angeführt, daß 4291 Jahre nach Erschaffung der Welt es Kämpfe der Seeungeheuer und die Kriege Gog's und Magog's geben werde, „und die übrigen sind die Tage des Messias, und Gott wird die Welt nicht erneuern, außer nach 7000 Jahren." Dagegen verwerfen andere Autoritäten die Berechnung der Ankunft des Messias und verweisen auf Hab. 2, 3., wie R. Samuel Bar Nachman mit Bezugnahme auf diese Stelle sagt: „es verhauche das Gebein derjenigen, welche die Termine berechnen; denn wenn man den Termin erreicht hat und er (der Messias) nicht gekommen ist, sagen sie: er kommt nicht mehr" **). — Was die Dauer der Tage des Messias betrifft, so gibt Sanh. f. 99 b. (Ugol. 972) eine Reihe der verschiedensten Berechnungen. Nach Ps. 95, 10. u. 90, 15. rechnen die Einen 40, nach der letztern Stelle („erfreue uns gleich den Tagen, die Du uns plagtest") ein Anderer, indem er 1 Mos. 15, 13. zur Erläuterung herbeizieht, 400 Jahre. Außerdem finden sich a. a. O. Berechnungen zu 70 Jahren (auf Grund von Jes. 23, 15., wo der מֶלֶךְ אֶחָד der Messias seyn soll), zu drei Menschenaltern (wie das דּוֹר דּוֹרִים Ps. 72, 5. erklärt wird) zu 365, zu 1000, ja zu 7000 Jahren. — Die Erscheinung des Messias erfolgt plötzlich (bab. Sanh. f. 97. „drei Dinge kommen unversehens, der Messias, Gefundenes und ein Scorpion,"); ob im Nisan, in dem einst die Erlösung aus Aegypten erfolgte, oder im Tisri nach Ps. 81,

*) Mit besonderer Klarheit hat unter den späteren Rabbinen Maimonides in seiner Erklärung von Mischna Sanhedrin XI, 1. (Surenhus. IV. p. 262., vgl. *Pococke*, porta Mosis p. 157 sqq.) diese Anschauung entwickelt. „Per dies Messiae intelliguntur tempora monarchiae quae Israeli restituetur et quibus in terram sanctam revertentur Israelitae, atque illud regnum erit omnium maximum, regnique sedes erit in Zione etc. — Sed de universo orbe nihil ab hocce rerum statu mutabitur, praeterquam quod monarchia redibit ad Israelitas. — Mortuo autem nostro Messia regnabit filius ejus et filius filii ipsius. Nam mortem ipsius propheta meminit Jes. 42, 4. Et regnum ipsius longum tempus durabit illustrissimo modo, et hominum vitae prolongabuntur etc."

**) Ebenso später Maimonides; s. *Pococke*, porta Mosis p. 176. Die Tage des Messias sind nach ihm ein Fundamentalartikel; aber Sache des Glaubens und des Harrens. Man soll ihm keinen Termin bestimmen, auch nicht Schriftstellen dahin auslegen, daß man ihnen die Zeit seiner Ankunft entlocken will.

4., darüber wird gestritten (s. die Mechilta zu 2 Mos. 12, 42., Ugol. XIV, 90.). Doch erfolgt seine Erscheinung nicht unvermittelt und nicht ohne Vorzeichen. Die Bedingungen seiner Erscheinungen bezeichnet R. Jochanan (bab. Sanh. f. 98. Ugol. p. 966) im Allgemeinen so: „der Sohn Davids kommt nicht, außer in der Generation, in der alle unsträflich oder in der alle schuldig sind," indem für das Erstere auf Jes. 60, 21. für das Zweite auf Jes. 59, 16. verwiesen wird. Zur Erläuterung des ersten Satzes dienen folgende Stellen. Hieros. Taanith f. 64. (Ugol. XVIII, 686): „was verzögert (das Kommen des Messias)? Antwort: die Bekehrung; kehret um, kommet (nach Jes. 21, 12.). R. Acha: wenn Israel nur einen Tag Buße thäte, würde sogleich der Sohn Davids kommen. Was ist der Grund? Heute wenn ihr seine Stimme hörtet! (Ps. 95, 7.). R. Levi spricht: wenn Israel auch nur Einen Sabbath nach der Ordnung beobachtete, würde sogleich der Sohn Davids kommen." Ebenso die Mechilta zu 2 Mos. 16, 25. bab. Sanh. f. 97. „Rab sagt: alle Termine sind verstrichen und die Sache hängt nur von Bekehrung und guten Werken ab." Wie soll aber diese Buße Israels zuwege gebracht werden? Hieros. Taanith f. 63. (Ugol. 684): „Der Heilige bestellt über sie einen harten König wie Haman, und sofort werden sie Buße thun und erlöst werden," Jer. 30, 7. Dies führt auf den zweiten Satz, daß nämlich die Ankunft des Messias durch eine furchtbare Zerrüttung aller sittlichen Verhältnisse, mit der dann die stärkste äußere Bedrängniß sich verbindet, eingeleitet werde. Es ist dies die Lehre von den Messiaswehen, חבלי המשיח. Die Hauptstelle hiefür ist Mischna Sota IX, 15. Nachdem hier geschildert worden, wie seit der Zerstörung des Tempels und dem Tod gefeierter Lehrer sich Alles verschlechtert habe, wird so fortgefahren: „in der Endzeit des Messias wird die Schamlosigkeit groß werden; die Theurung wird steigen, der Weinstock wird seine Frucht geben, aber der Wein theuer seyn (man supplirt: wegen der Menge der Säufer); die Königreiche werden sich abwenden zu Ketzereien (die Parallelstelle bab. Sanh. f. 97 hat: zur Erkenntniß der Sadducäer; gemeint ist wahrscheinlich die Verbreitung des Christenthums), und es wird keine Zurechtweisung seyn; das Lehrhaus wird zum Hurenhaus, Galiläa wird verheert, die Grenzen (d. h. das Landgebiet, s. Buxtorf unter גבול) werden verwüstet und die Bewohner der Grenze werden umherziehen von Stadt zu Stadt und kein Erbarmen finden; die Weisheit der Schriftgelehrten wird stinkend werden; die sich vor dem Sündigen scheuen, wird man verachten, und die Wahrheit wird vermißt werden. Knaben werden das Angesicht der Greise beschimpfen, Greise aufstehen vor den Jungen; der Sohn höhnt den Vater, die Tochter erhebt sich wider ihre Mutter, die Schnur wider ihre Schwieger und eines Jeden Feinde sind seine Hausgenossen. (Vgl. Mich. 7, 6. Matth. 10, 35 f.) Das Gesicht jenes Geschlechtes gleicht dem Hundegesicht, der Sohn scheut sich nicht mehr vor seinem Vater. Und worauf verlassen wir uns? auf unsern Vater im Himmel." Hiemit vgl. bab. Sanh. f. 96 sq. (Ugol. XXV, 954 sq.): „R. Jochanan sagt: in der Generation, in der der Sohn Davids kommt, vermindern sich die Schüler der Weisen und den Uebrigen verschmachten die Augen in Kummer und Seufzen und vielen Drangsalen, und schwere (Verfolgungs-) Edicte werden sich erneuern. Während noch das erste besteht, eilt schon das zweite herbei. Unsere Weisen haben überliefert: in der (Jahr-)Woche, in der der Sohn Davids kommt, im ersten Jahr erfüllt sich, was gelesen wird (Amos, 4, 5.): ich lasse regnen über eine Stadt und über die andere lasse ich nicht regnen; im zweiten werden die Pfeile des Hungers entsendet; im dritten ist große Hungersnoth und sterben Männer und Weiber und Kinder, Fromme und Männer von (guten) Werken, und das Gesetz wird vergessen von seinen Jüngern; im vierten ist Ueberfluß, aber nicht Ueberfluß; im fünften ist großer Ueberfluß, man ißt und trinkt und ist fröhlich, und das Gesetz kehrt zurück zu seinen Jüngern; im sechsten Jahr sind Posaunenstöße, im siebenten Kriege; am Ausgang des siebenten kommt der Sohn Davids. Rab Joseph sagt: wie viele (Jahr)wochen sind, in denen solches geschehen und er ist nicht gekommen! spricht Abaji: im sechsten Posaunenstöße und im siebenten Kriege, wann ist das geschehen? und

ferner, wann ist es in jener Ordnung geschehen?" Weiter unten heißt es: „der Sohn Davids kommt nicht, bis sich die Angeber wehren; nach Andern, bis wenig werden die Jünger; nach Andern, bis die Münze aus dem Beutel schwindet; nach Andern, bis man verzweifelt an der Erlösung. (Aa. Stellen s. bei *Schöttgen*, horae hebr. et talm. p. 509 sqq.)

Wer ist aber nun der erwartete Messias selbst? Es kann nicht bezweifelt werden, daß die verbreitetste Lehre des Judenthums von der Person des Messias eben die gewesen ist, welche Tryphon in dem betreffenden Dialog des Just. M. C. 49 kurz so ausspricht: *πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι*, nachdem er in K. 48 die Lehre von der Gottheit und der ewigen Präexistenz des Messias für eine Thorheit erklärt hat. Nicht einmal die übernatürliche Geburt des Messias wird zugegeben; die Alma Jes. 7. wird, indem Hiskia der Immanuel seyn soll, von der Gattin des Ahas verstanden (vrgl. K. 67 f. 71. 77.). Daß die Opposition gegen das Christenthum die jüdischen Lehrer veranlaßt hat, die menschlich-natürliche Beschaffenheit des Messias stärker zu urgiren, läßt sich allerdings nicht verkennen. Vgl. z. B. die polemische Stelle in Hieros. Taanith II, 1. (Ugol. XVIII, 718): „es sprach R. Abbahu: sagt ein Mensch zu dir, Gott bin ich, so lügt er; des Menschen Sohn bin ich, so wird er es zuletzt bereuen; ich fahre gen Himmel — hat er es gesagt, so wird er es nicht bestätigen" (s. über diese Stelle Grätz, Geschichte der Juden IV, 350). Aber auch in den ältesten Targumim, die doch in dieser Beziehung noch unbefangen scheinen, läßt sich die Lehre von der übermenschlichen Dignität des Messias nicht nachweisen. Im Targ. des Jonathan fehlt sowohl bei Jes. 7, 14. als bei Mich. 5, 2. jede Spur, daß hier eine Geburt des Messias von der Jungfrau wäre gefunden worden; Mich. 5, 1. wird dahin umgedeutet, der Name des Messias sey von Ewigkeit her genannt worden. Die Paraphrase von Jes. 9, 5. ist allerdings zweideutig, doch ist sie wahrscheinlich so zu erklären, wie die späteren Rabbinen sie gefaßt haben: „er nimmt das Gesetz auf sich, es zu bewahren, und sein Name wird genannt vor dem, deß Rath wunderbar ist, dem starken Gott, dauernd in Ewigkeit: Messias, dessen Friede reich sey über uns in seinen Tagen." Hiernach würde „der starke Gott" auf das nennende Subject, nicht auf das genannte sich beziehen. (Aquila construirt richtig, überträgt aber אֵל גִּבּוֹר nur durch *ἰσχυρός, δυνατός*). Auch die schon von Früheren (z. B. Schöttgen, Jesus der wahre Messias S. 8) aufgestellte, von Bertholdt (christol. Judaeorum p. 129) wiederholte Behauptung, daß die Targumim zuweilen den Messias mit dem מימרא דיי identificiren, ist wenigstens in Bezug auf die älteren ganz unhaltbar. Wenn Onkelos 4 Mos. 23, 21. paraphrasirt: „das Wort Jehova's, ihres Gottes, ist ihre Hülfe, und die Schechina ihres Königs ist unter ihnen," so versteht er unter dem König Jehova und nicht den Messias, an den er in diesem Vers überhaupt nicht denkt (vgl. seine Paraphrase von 4 Mos. 11, 20.) *). Vollends aber Jon. zu Jes. 42, 1. konnte nur durch starkes Mißverständniß geltend gemacht werden; es ist dort zu übersetzen: „mein Erwählter, an dem mein Wort Gefallen hat", so daß die Stelle bestimmtes Zeugniß für die Unterscheidung des Logos und des Messias ablegt. — Uebrigens ist anzuerkennen, daß die Anschauung des Messias als eines höheren Wesens im Judenthum nicht ganz verdrängt worden ist. Sie tritt hervor in einigen Midraschim, besonders der Bereschith rabba, die nach Zunz (a. a. O. S. 176) im 6. Jahrhundert redigirt seyn soll. Hier wird zu 1 Mos. 1, 2. gelehrt, daß der Geist Gottes, der im Anfang über den Wassern schwebte, der Messias gewesen; zu 28, 10., daß der Messias der große Berg sey, von dem Sach. 4, 7. redet, höher als die Patriarchen, erhabener als

*) Aber auch in dem jüngern Targum zu 4 Mos. 23, 21., wo es heißt: „das Wort Jehova's ist ihre Hülfe, und der Jubel des Königs Messias erschallt unter ihnen," ist sehr die Frage, ob der Messias mit dem Wort Gottes identificirt werden darf. Ebenso zweifelhaft ist Pseudojon. zu 1 Mos. 49, 18. Daß aber der Targ. zu Ps. 110, 1. hergezogen worden ist, beruht auf Mißverständniß. S. über diese ganze Frage *E. Th. Bengel*, opusc. theol. p. 400.

Moses, erhabener als die Engel des Dienstes; zu 18, 1., daß der Messias in der künftigen Welt zur Rechten Gottes sey, Abraham zur Linken u. s. w. (s. diese und verwandte Stellen bei Bertholdt, S. 101, Gfrörer S. 297, 433 f.). Aehnliche Sätze finden sich im Buche Sohar. Von besonderem Interesse ist in Bezug auf dieses Buch die Frage, ob seine Lehre vom Metatron (die man, da sie nur eine weitere Entwicklung der philonischen Logoslehre ist, wohl als ein älteres Lehrelement betrachten kann) bis zur Behauptung der persönlichen Einheit des Messias mit dem Metatron fortschreitet. Was Hengstenberg (Christologie III, 2. S. 85) beibringt, reicht nicht aus, um die Frage bestimmt zu bejahen. Die Stelle bei Sommer, spec. theol. Soharicae S. 35 redet allerdings von einer Incorporation des Metatron in einem Mutterschooß, aber ohne bestimmte Beziehung auf den Messias. Edzard aber (tract. talm. Berachoth p. 230) argumentirt aus ein paar Stellen des ben Nachman so: weil dieser Kabbalist in Jes. 49, 8. Mal. 3, 1. den angelus redemptor findet, jene Stellen aber von den Juden vom Messias erklärt zu werden pflegen, nihil poterat a Christiano dici disertius. — Der Erscheinung des Messias geht ein Zustand seiner Verborgenheit voran. Dieser Satz, dem wir schon in der Apokal. des Esra begegneten, wird häufig und in verschiedenen Wendungen hervorgehoben, z. B. Jon. zu Mich. 4. 8. „du Messias Israels, der du verborgen bist um der Sünden der Gemeinde Zions willen, dir wird das Königthum zu Theil"; (vgl. Jon. Sach. 3, 8. u. 6, 12., wo umgekehrt von einem Offenbarwerden des Messias die Rede ist). In gleicher Weise lehrt Tryphon bei Just. M. dial. C. 8: Christus, wenn er auch geboren ist und irgendwo sich befindet, ist doch unerkannt, ja er erkennt sich selbst nicht, bis der Prophet Elias kommt, ihn salbt und Allen offenbart (vgl. K. 110). Es ist also eine irdische Verborgenheit, aus welcher der Messias plötzlich hervortritt, ähnlich der, in welcher Moses vor seiner Berufung sich befunden hat, wohl zu unterscheiden von der Präexistenz seiner Seele im Paradiese, wie sie das Buch Sohar und verwandte Schriften lehren, um den Messias vor seiner Erscheinung auf Erden durch unsägliche Leiden die Strafen Israels abbüßen zu lassen (s. *de Wette*, opusc. theol. p. 93). Die talmudische Lehre von der Verborgenheit des Messias ist nämlich näher diese: der Messias wurde zur Zeit der Zerstörung des Tempels in Bethlehem geboren, empfing den Namen Menahem, wurde aber, nachdem vorher ein Jude Offenbarung über ihn empfangen hatte, seiner Mutter durch Stürme entrückt (s. die Erzählung Hieros. Berachoth F. 5). Sein späterer Aufenthalt ist Rom (Hieros. Taanith F. 64, wo als Beleg hiefür Jes. 21, 11. — denn Edom bedeutet nach rabbinischer Auffassung Rom — angeführt wird). In Rom läßt der Talmud in der bekannten Stelle bab Sanh. f. 98. a. den Messias am Thore sitzen, umgeben von Elenden und Kranken, deren Wunden er verbindet, wartend auf jenes Heute, Ps. 95, 7., da ihm die Bekehrung seines Volkes das Kommen zu ihm gestattet. Auf diesen Zustand der Verborgenheit ist auch der Fol. 98 b. erwähnte Name des Messias „der Aussätzige" zu beziehen, der ihm unter Verweisung auf Jes. 53, 4. beigelegt wird. Durch diese Auffassung der Verborgenheit des Messias als eines Leidens- und Erniedrigungsstandes desselben, in dem er um der Sünden und Unbußfertigkeit seines Volkes willen festgehalten wird, sucht also selbst der Talmud der Weissagung Jes. K. 53. einigermaßen gerecht zu werden. — Dem Auftreten des Messias geht voran der Prophet Elia. Auf eine persönliche Wiederkunft dieses Propheten hat, so viel wir wissen, das ganze jüdische Alterthum gewartet, wenn gleich später Maimonides, der selbst Mal. 3, 23. von der Erscheinung eines mit dem Geist des Elia Begabten verstand, jene grob realistische Auffassung nur einem Theil der Weisen Israels beilegt (in Betreff der Lehre der späteren Rabbinen über diesen Punkt vgl. *Pocockes* not. misc. zur porta Mosis p. 218 sq.). Der Beruf des Elias ist, durch Aufhebung aller Störungen der Ordnung, Beseitigung alles dessen, was im Streite liegt u. dgl. dem Messias den Weg zu bereiten. Es wird das meistens sehr äußerlich gefaßt. Die Mischna erwähnt die Zukunft des Elia besonders bei Geld und Geldeswerth, dessen Bestimmung man nicht kennt; „es bleibe liegen,

bis Elias kommt" (baba mezia 1, 8; 2, 8; 3, 4. u. s. w.). Ausführlicher wird vom Zweck seines Kommens Edujoth 8, 7. gehandelt: „Elias kommt nicht zu Unreinem und Reinem (d. h. um irgend eine hierauf bezügliche Bestimmung des Gesetzes abzuändern), nicht um jemand (aus der Gemeinde) zu entfernen oder aufzunehmen, sondern nur zu entfernen die gewaltsam Herzugebrachten, und herzuzubringen die gewaltsam Verdrängten. — R. Simeon sagt, um Streitigkeiten auszugleichen und, wie die Weisen sagen, nicht um zu entfernen und nicht um nahe zu bringen, sondern um Frieden zu schaffen in der Welt". S. die Erklärung dieser Stelle in Geigers Lesestücken, S. 52, der bemerkt, während man früher mit dem Eintritt der Messiaszeit eine große Revolution in den gesetzlichen Vorschriften verbunden gedacht habe, scheine die Abwehr gegen das das Gesetz aufhebende Christenthum die Rabbinen zu der Behauptung gedrängt zu haben, es werde auch zu jener Zeit keine Aenderung im Gesetz eintreten und Elias bloß gewaltsam Eingeführtes abschaffen. Mischna Sota 8, 15 F. schreibt auch die Auferweckung der Todten dem Elia zu, was zur Erläuterung der früher besprochenen Stelle Sir. 48, 10. dient. Eine Auswahl anderer jüdischer Aussagen über die Zukunft des Elia, worunter jedoch viele jüngere Stellen sind, geben *Schöttgen* horae hebr. p. 533 sq., *Lightfoot* horae hebr. p. 384, 609, 965. Beachtenswerth ist aus Pseudojon. zu 2 Mos. 40, 10. die Bezeichnung des Elia als des am Ende der Tage zu sendenden Hohepriesters, da diese Vorstellung mit der oben aus Just. M. erwähnten, daß Elia den Messias zu salben habe, zusammenzuhängen scheint. — Ueber die Form der ersten Offenbarung des Messias sind die Rabbinen nicht im Reinen, da Dan. 7, 13. und Sach. 9, 9. unter sich im Widerspruch zu seyn scheinen. Bab. Sanh. F. 98 a. entscheidet so: „wenn sie Verdienst erworben haben, (kommt er) mit den Wolken des Himmels, wenn sie kein Verdienst erworben haben, arm, reitend auf einem Esel". (Das Buch Sohar erwartet eine glänzende Offenbarung des Messias, und zwar zuerst in Galiläa, begleitet von der Erscheinung eines großen Sterns; s. die Stellen bei Gfrörer S. 358. Für das hohe Alter der letzteren Vorstellung zeugt die Pesikta Sutarta zu 4 Mos. 24, 17.). Das erste Werk des erschienenen Messias ist die Brechung des fremden Joches, Jon. Jes. 10, 27. und die Zurückführung seines Volkes aus der Gefangenschaft unter Wundern, wie sie einst bei der Ausführung aus Aegypten geschehen sind (s. Gfrörer S. 336 ff.). Daß er auch die entschlafenen Gerechten zum Leben erwecken werde (die erste partiale Auferstehung) ist Meinung einiger Rabbinen, aber weit nicht allgemeine Lehre, wie denn überhaupt über die Auferstehung der Todten in der jüdischen Theologie die verschiedensten und verworrensten Ansichten herrschen (s. *Maimonides* zu Mischna Sanh. XI, Surenhus. p. 260; *Hulsius*, theol. jud. p. 139, 173; Gfrörer S. 280 ff.). Zunächst hat nun der Messias, um die Weltherrschaft, die ihm beschieden ist (Onk. zu 4 Mos. 24, 17. Jon. zu Am. 9, 11; Orig. c. Cels. 2, 29.) aufzurichten, gewaltige Kämpfe mit den Nationen der Erde zu bestehen (Jon. Sach. 10, 4. u. a.). Diese concentriren sich in dem Kampf mit Gog und Magog, wovon die jüdischen Schriften voll sind, und auf den man auch noch andere Stellen des A. T. als Ezech. K. 38 f.; namentlich (bab. Berachoth f. 7 b.) Ps. 2. bezog. Jon. Jes. 11, 4. stellt auch dem Messias einen Antimessias, den er vertilgt, Namens Armillus, gegenüber (vgl. die ähnliche Deutung der jesajanischen Stelle 1 Thess. 2, 8.). Die rabbinischen Meinungen über diesen Armillus (= ἐρημόλαος?), der im Talmud nicht vorkommt, s. bei Eisenmenger, entd. Judenthum II, 705 ff. und Buxtorf, lex. s. v. — Wenn der Kampf gegen Gog vorüber ist, so wird Israel die Schätze der Völker unter sich vertheilen, eine Masse von erbeuteten Gütern (Jon. Jes. 33, 23.). Es beginnt dann für das Bundesvolk die Zeit des größten irdischen Glücks, das bekanntlich von den Rabbinen in der abenteuerlichsten Weise ausgemalt wird (vgl. die Talmudstellen bei Gfrörer S. 242 ff.). Merkwürdig ist aber nun, daß die Rabbinen darüber nicht einig sind, ob auch die zehn Stämme an dieser künftigen Wiederherstellung Israels Theil haben sollen. Während die von der Wiederbringung der zehn Stämme handelnden prophetischen Stellen von den Targumim nicht an-

getastet werden (vgl. besonders Jon. Sach. 10, 6.), wird die Frage Mischna Sanh. 11, 3. geradezu verneint, wenn auch nicht ohne Widerspruch, und noch bab. Sanh. f. 110 b. ist Streit über die Sache. Dagegen erhalten die zehn Stämme nach anderer Vorstellung einen eigenen Messias. Während nämlich die älteren Targumim und noch die ältere Gemara von Jerusalem nur von Einem Messias, dem Sohne Davids, wissen, erscheint in der babylonischen Gemara (Succoth F. 52. a.) und im B. Sohar (s. Sommer theol. Soh. p. 91) ein zweiter Messias, Sohn Josephs (und zwar, wenigstens nach der gewöhnlichen Fassung, aus Ephraim), der die zehn Stämme zurückführen, dieselben dem Sohne Davids unterwerfen, dann aber im Krieg gegen Gog und Magog getödtet werden soll, und zwar soll dieser Tod — nach einer übrigens erst in späteren Stellen verkommenden Vorstellung — zur Sühne für die Sünde Jerobeams dienen (s. Eisenmenger II, 720 ff.). So heißt es denn im Targ. zum Hohenlied 4, 5; 7, 3. „zwei sind deine Erlöser, die dich erlösen werden, der Messias Sohn Davids, und der Messias Sohn Ephraims, gleichend dem Mose und Aaron." Schöttgen (horae hebr. p. 365), dem von Cölln (bibl. Theol. I, 497) folgt, will die Entstehung dieser Lehre auf christlichen Einfluß zurückführen, weil nämlich Jesus im N. T. auch Sohn Josephs heiße und ihm ein doppeltes Geschlechtsregister gegeben werde. Diese Ansicht ist ganz unhaltbar. Der Keim der Lehre mag darin liegen, daß man (vgl. das oben beim IV. B. Esra Bemerkte) die Wiederbringung der zehn Stämme als besondern Erlösungsakt fixiren zu müssen meinte. Welches dogmatische Interesse aber sich an den Messias ben Joseph vorzugsweise geknüpft hat, ist aus der angeführten Stelle der bab. Gemara unschwer zu ersehen. Es handelt sich darum, der traditionellen Beziehung von Sach. 12, 10. auf die Trauer um den getödteten Messias gerecht zu werden; zu den rabbinischen Vorstellungen vom Sohne Davids paßte diese Deutung nicht, darum mußte man noch einen zweiten Messias haben, der getödtet werden konnte (s. Hengstenberg, Christologie III, 2. S. 116 f.; vgl. III, 1. S. 501 f.). — Dies führt uns auf die Frage, ob und inwieweit das Judenthum sich zu der Lehre von einem durch Leiden und Sterben die Sünden des Volkes sühnenden Messias bekennt. Daß die ältere jüdische Tradition neben Sach. l. c. den Abschnitt Jes. K. 53, und zwar diesen einstimmig, auf den Messias bezogen hat, steht fest (vgl. die Nachweisung bei Hulsius, S. 321). Es hat darum nichts Auffallendes, wenn Tryphon bei Just. dial. C. 89 erklärt: *παθητὸν μὲν τὸν χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν*, und nur (s. K. 90, wo auf Jes. 53, 7. hingedeutet wird) gegen die Vorstellung sich verwahrt, daß den Messias ein im Gesetz verfluchtes Leiden, wie die Kreuzigung ist, treffen solle. Nehmen wir hinzu, daß die Lehre von der versöhnenden Kraft des Leidens und Sterbens eines Gerechten, die im Buche Sohar (s. Sommer S. 89, de Wette, opusc. S. 82) sehr bestimmt entwickelt ist, auch dem talmudischen Judenthum nicht ganz fehlt (s. die Stellen bei Eisenmenger II, 285), so scheint die Lehre vom Versöhnungsleiden des Messias nicht fern zu liegen. Sie liegt aber doch in weiter Ferne. Die eigentliche Heilsordnung des Judenthums ist in dem Satze (bab. Berachot f. 5. a. unt.) enthalten: „Jeder, welcher das Gesetz studirt und Barmherzigkeit übt und seine Kinder begräbt, dem werden alle seine Sünden vergeben." Also Studium des Gesetzes, gute Werke, persönliche Leiden, wenn diese, wie a. a. O. vorher ausgeführt ist, als göttliche Liebeszucht hingenommen werden, sind die Sühn- und Gnadenmittel, und unter den dreien ist das erste das bedeutendste; wird doch nach Megilla F. 31 b. seit dem Aufhören des Opfercultus das Lesen der Opferordnung im Gesetze von Gott wie ein ihm dargebrachtes Opfer betrachtet, und erwirkt Verzeihung der Missethaten. Mit solcher Lehre ist wohl ein Messias vereinbar, der vor seiner Erscheinung schwer trägt an den Sünden seines Volkes, die sein Kommen aufhalten, und ein Leben in Niedrigkeit führt unter Elenden und Armen, der dann gewaltigen Kämpfen für die Befreiung seines Volkes sich unterzieht; in diesem Sinn darf man von einem *χριστὸς παθητὸς* des Judenthums reden. Aber der Christus, in dessen Versöhnungsblut der Sünder allein Gerechtigkeit findet, bleibt dem Judenthum ein

Aergerniß, über das ein paar Stellen der Pesikta und des Sohar nicht hinüberzuhelfen vermögen. Nach dem Bisherigen wird die merkwürdige Paraphrase Jonathans von Jes. K. 53. keiner weiteren Erläuterung bedürfen. Sie läßt in V. 3 eine Hinweisung auf den Niedrigkeitsstand des Messias stehen („er wird verachtet seyn, aber er wird der Herrlichkeit aller Königreiche ein Ende machen, sie [die Könige] werden schwach und krank" ꝛc.); sie redet auch von einer dem Volke Gnade vermittelnden Intercession des Messias (V. 4. „für unsere Sünden bittet er, und unsere Verschuldungen werden um seinetwillen vergeben vgl. V. 6. b."). Aber von einem Versöhnungsleiden des Messias ist keine Rede; seine geistliche Wirksamkeit ist nach V. 5.: „er wird das Heiligthum bauen, das entweiht worden ist wegen unserer Schuld und hingegeben wegen unserer Missethaten; durch seine Lehre wird Frieden über uns gemehrt, und wenn wir auf seine Worte merken, so werden unsere Sünden uns vergeben werden." Was der prophetische Text vom Leiden des Knechtes sagt, wird theils auf das Volk übertragen, das in der Zeit des Harrens auf den Messias unter den Völkern verachtet dahin schmachtete (52, 14; 53, 3. 4.), theils auf die feindlichen Völker: V. 6. „die Mächtigen der Völker wird er wie ein Lamm der Schlachtung übergeben"; V. 8. „aus Züchtigung und Strafe wird er bringen unsere Gefangenen, und die Wunder, die an uns geschehen werden in seinen Tagen, wer kann sie herzählen? denn er wird weichen machen die Herrschaft der Völker aus dem Land Israel: die Verschuldungen, die mein Volk verschuldet, werden jene treffen." Wenn es in V. 12. vom Messias heißt, er werde Beute theilen dafür, daß er dem Tode seine Seele hingegeben, so kann das nach dem Zusammenhang nur von seinem unerschrockenen Todesmuthe in Bekämpfung der Feinde verstanden werden. — Was nun die V. 5. erwähnte Lehre des Messias betrifft, die neue Lehre, welche, wie Jon. zu Jes. 12, 3. sagt, das Volk mit Freuden annehmen werde, so wird sie wohl auf eine Reform des Gesetzes zu beziehen seyn: denn auf diese hofft das Judenthum. Das Gesetz im Allgemeinen ist freilich unvergänglich, eine Nahrung in dieser und in der künftigen Welt (Pesikta sut. im Eingang, Ugol. XV, 1000.), aber eine Abrogation oder doch Beschränkung des Ceremonialgesetzes (der Opfer-, Speise-, Reinigkeitsvorschriften u. s. w.) wird erwartet. Doch ist in den Aeußerungen der Rabbinen hierüber kein festes Prinzip zu erkennen, z. B. die Opfer sollen aufhören außer dem Dankopfer, aber von den Festen soll der Versöhnungstag bleiben (s. *Schöttgen*, horae p. 611 sq. Gfrörer, S. 341 ff.). — Was endlich die Theilnahme der übrigen Nationen am messianischen Reich betrifft, so sind auch hierin die Meinungen der Rabbinen nicht einstimmig. Daß die dem Gericht entronnenen Heiden dem Messias Gaben der Huldigung darbringen, versteht sich von selbst; aber eine andere Frage ist, ob sie auch Bürgerrecht in der neuen Theokratie erhalten. Während die einen Autoritäten, namentlich das B. Sohar, dies bejahen, lehren andere, daß man die Völker, welche kommen, nicht als Proselyten aufnehmen werde. (S. die Stellen bei Gfrörer S. 239 f.) — Bei den späteren Rabbinen ist die herrschende Ansicht die, daß ein Unterschied unter den Nationen stattfinden werde; die Feinde Israels und seines Gesetzes (die Edomsvölker) werden untergehen, wogegen die übrigen zu Jehova sich bekehren und ihn hinfort in der heiligen Sprache verehren (vgl. Abrabanel zu Zeph. K. 3.) — Auf das Wichtigste der Literatur ist in den Citaten bereits verwiesen; vergl. auch die Abhandlung von Hengstenberg, zur Geschichte der Auslegung der messianischen Weissagungen, in der Christologie des A. T. 2. Ausg. Bd. III, 2. S. 121 ff. **Oehler.**

Mestrezat, Johann, einer der gelehrtesten Theologen und ausgezeichnetsten Prediger der französisch-reformirten Kirche im 17. Jahrhundert, wurde 1592 zu Genf geboren. Er studirte auf der damals berühmten protestantischen Akademie von Saumur; seine Studien beendigte er durch eine so glänzend vertheidigte These, daß ihm sofort ein philosophischer Lehrstuhl angeboten wurde; er zog aber vor, dem Rufe der Pariser Gemeinde, die in dem benachbarten Charenton ihre Kirche hatte, zu folgen. Diese Stelle

begleitete er bis an seinen 1657 erfolgten Tod. Vielfach von den damals überaus geschäftigen Jesuiten angegriffen, hielt er mit mehreren derselben öffentliche Conferenzen, die freilich, wie immer, Niemanden bekehrten, in denen er aber, nach der Aussage eines seiner Gegner, diese oft in große Verlegenheit brachte. Die Tüchtigkeit, die er im Vertheidigen des Protestantismus erwies, verschaffte ihm bei den französischen Reformirten das ehrenvollste Ansehen; er wurde zu mehreren Synoden deputirt, präsidirte die Nationalsynode zu Charenton im Jahr 1631, übte einen wohlthätigen Einfluß auf die Verhandlungen aus, und zeigte sich in allen Verhältnissen, besonders auch dem Hofe gegenüber, als eine der Hauptstützen des französischen Protestantismus. Seine zahlreichen Schriften bestehen großentheils aus Predigten, die insofern für die Geschichte des reformirten Predigtwesens eine Bedeutung haben, als sie durchgängig Texterklärungen sind; eine der vorzüglichsten Sammlungen hat die Auslegung des Hebräerbriefes zum Zweck (Exposition de l'épître aux Hébreux 3. B. Genf, 1655); zwar ist darin der pedantische Ton der Zeit nicht zu verkennen, und die Schreibart ist oft nachläßig, aber es ist ein reicherer Gedankengehalt vorhanden, als bei den meisten von Mestrezat's Zeitgenossen, und die Texte sind besser benützt als bei vielen seiner Nachfolger und selbst als bei Predigern der neuesten Zeit. Seine übrigen Schriften beziehen sich auf seine Streitigkeiten mit den Jesuiten Véron und Regourd, mit den Cardinälen Bellarmin und Duperron, mit La Milletière und Martin, über das Abendmahl, die Autorität der heiligen Schrift, die Rechtfertigung. Polemische Kunst, verbunden mit ruhiger Mäßigung und Kenntniß der theologischen Literatur aller Zeiten zeichnen dieselben aus; der Traktat de la communion à J. C. au Sacrement de l'Eucharistie (Sedan, 1624 und 1625) genoß lange Zeit eines wohlverdienten Rufs, und wurde in's Deutsche (Frankfurt 1624 und 1663), in's Englische (1631) und selbst in's Italienische übersetzt (Genf, 1638).

S. das Verzeichniß seiner Schriften in der France protestante, Bd. 7, S. 400, wo auch einige zu Paris aufbewahrte handschriftliche Traktate Mestrezat's angeführt werden. S. auch *André*, Essai sur les oeuvres de J. Mestrezat, Straßburg, 1847.

C. Schmidt.

Metalle in der Bibel. Wenn gleich 5 Mos. 8, 9. Palästina ein Land genannt wird, „dessen Steine Eisen sind, da du Erz (d. i. Kupfer) aus den Bergen hauest," so findet sich im A. Test. doch nicht die geringste Spur davon, daß die Hebräer selbständig Bergbau getrieben hätten, denn was davon im Buche Hiob Kap. 28. zum Theil mit Kunstausdrücken erwähnt wird, ist von ausländischem Bergbaue entlehnt, s. die Auslegungen zu d. St. Es finden sich zwar in Palästina eisenhaltige Steine, wie im untern Ghor, in Hauran (Basalt) und namentlich im nördlichen Libanon (s. Ritter, Erdkunde. Bd. XV. S. 189. 497 f. 567. 1120. 1204. XVII, 1. S. 73. 106. 201 f. 282. 563. 662.), wo jetzt Bergbau auf Eisenstein getrieben und in Eisenschmelzen Eisen gewonnen wird (Ritter XVII, 1. S. 201. 468. 765 f.), sowie Kupfergruben in der Sinaihalbinsel (Ritter XIV. S. 750. 755 f. 785. 803.), aber bei dem Mangel jeder Hindeutung ist es höchst unwahrscheinlich, daß die Hebräer schon diese Industrie ausgebeutet gehabt haben sollten, zumal da gerade die metallhaltigsten Gebiete in Hauran und im Libanon nicht zum Gebiete ihrer Herrschaft gehörten. Vielmehr erhielten sie alle ihre Metalle, die edeln sowohl als die unedeln, vom Auslande her, und namentlich ist es Spanien, das auf den Völkermarkt in Tyrus Silber, Eisen, Zinn und Blei brachte, Hesek. 27, 12. Jerem. 10, 7., und dessen Gold- und Silbergruben 1 Makk. 8, 3. ausdrücklich erwähnt werden, vgl. Plin. VIII, 4. XXXIII, 21. Diod. Sicul. V, 35. Strabo III, S. 146. 148. Kupferne Geräthe erhielten die Tyrier von den kaukasischen Völkern Javan, Tubal und Meschech (s. Th. V, S. 20), Hesek. 27, 13., und geschmiedetes Eisen בַּרְזֶל עָשׁוֹת aus Arabien, V. 19. Eben daher kam das Gold, denn die Goldländer Havila 1 Mos. 2, 11. 12. (s. d. Art. Eden. Bd. III, S. 643) und Ophir 1 Kön. 9, 28; 10, 11. 12; 22, 49. 2 Chron. 9, 10. (s. d. Art.) sind doch wohl im südlichen Arabien zu suchen, und von Saba wird der Goldreichthum gerühmt 1 Kön. 10, 2. 10.

2 Chron. 9, 9. Ps. 72, 15. Jes. 46, 6. Hesek. 27, 22., obschon das Gold schwerlich aus Arabien selbst, sondern vielmehr aus Indien kam (s. d. Art. Arabien. Bd. I, S. 461). Ufas, אוּפָז, was Jerem. 10, 9. Dan. 10, 5. als golderzeugendes Land genannt wird, ist wahrscheinlich auch nichts weiter als Ophir (s. *Gesen.*, Thes. s. v., p. 136), und eben dafür hält Bochart (Kanaan I, 46) das 2 Chron. 3, 6. als solches genannte Parvaim פַּרְוָיִם, obschon dies wahrscheinlich eher das Morgenland im Allgemeinen bezeichnet, s. *Gesen.* Thes. p. 1125.

Die Metalle werden in der Bibel (vgl. Rosenmüller, Alterthumsk. IV, 1. S. 48—68) wie bei uns in edle und unedle geschieden, Jerem. 6, 8. Jes. 60, 17.; zusammen werden sie aufgeführt 4 Mos. 31, 22., vgl. Hesek. 22, 18; 27, 12. Dan. 5, 4. Jene sind Gold und Silber, meist verbunden angeführt. Das Gold kommt theils für sich, theils gemischt mit Silber und Eisen vor; eben so findet sich das Silber gediegen oder mit andern Metallen verbunden im Gestein, wo es besondere Adern oder Gänge (מוֹצָא Hiob 28, 1.) bildet. Der gewöhnliche Name für Gold ist זָהָב, wofür כֶּתֶם die poetische Benennung, Hiob 28, 16. 19; 31, 24. Ps. 45, 10. Sprüchw. 25, 12. Hohel. 5, 11. Jes. 13, 12. Dan. 10, 5. פָּז Hiob 28, 17. Ps. 19, 11; 21, 4; 119, 127. Sprüchw. 8, 19. Hohel. 5, 11. 15. Jes. 13, 12. Klagl. 4, 2. bezeichnet das reine Gold, oder nach Rosenmüller a. a. O. S. 49 das gediegene Gold, s. *Gesen.* Thes. p. 1097. Das reine und geläuterte Gold heißt זָהָב טָהוֹר 2 Mos. 25, 11. 29. 31 ff., woraus die Tempelgeräthe gemacht waren; זָהָב מוּפָז 1 Kön. 10, 18., זָהָב מְזֻקָּק 1 Chron. 28, 18. und זָהָב טוֹב 2 Chron. 3, 5. 8., vgl. 1 Mos. 2, 12. Dasselbe bezeichnet auch זָהָב סָגוּר, eigentlich „verschlossenes Gold", d. i. kostbares, geläutertes, 1 Kön. 6, 20 f.; 7, 49 f.; 19, 21. 2 Chron. 4, 20. 22; 9, 20. und סְגוֹר Hiob 28, 15., womit auch wohl „Gold von Ophir" gleichbedeutend ist in Hiob 22, 24; 28, 16. Ps. 45, 10. Jes. 13, 12. Sir. 7, 20. זָהָב שָׁחוּט 1 Kön. 10, 16. 17. 2 Chron. 9, 15. 16. ist nach Gesenius (Thes., Lex. man.) das gemischte, legirte Gold, Rosenmüller a. a. O. S. 53 versteht nach dem Vorgange der LXX, worin ihm Rödiger beistimmt, geschlagenes, durch den Hammer gestrecktes Gold, Goldblech. Dagegen ist זָהָב חָרוּץ Ps. 68, 14. Spr. 3, 14; 8, 10; 16, 16. Zachar. 9, 3. fossiles Gold, בֶּצֶר Hiob 22, 24. 25. und בְּצָר 36, 19. das Gold- und Silbererz, wie es aus der Grube kommt, s. *Gesen.* Thes. p. 230. Gold und Silber läutert und reinigt (זִקֵּק, בָּחַן, טִהַר) man, indem man sie mit Feuer im Schmelzofen כּוּר oder Schmelztiegel מַצְרֵף schmilzt (צָרַף), wodurch die unedleren Bestandtheile oder Schlacken (סִיגִים, בְּדִיל, עֹפֶרֶת) sich davon sondern, Spr. 17, 3; 25, 4; 27, 21. Jes. 1, 25. Jerem. 6, 29. Hesek. 22, 18 ff. Zachar. 13, 9. Mal. 3, 3. Weish. 3, 6. Sir. 2, 5. 1 Petr. 3, 7. Offenb. 3, 18. Gereinigtes Silber heißt כֶּסֶף צָרוּף Ps. 12, 7 oder מְזֻקָּק ebendas. und 1 Chron. 29, 4.; auch כֶּסֶף נִבְחָר Spr. 8, 19; 10, 20.; das ungereinigte dagegen ist Schlackensilber, כֶּסֶף סִיגִים Spr. 26, 23., סִגִים כֶּסֶף Hes. 22, 18. 19. oder auch bloß סִיגִים Jes. 1, 22. 25. Silber, das trotz des Reinigungsfeuers unrein bleibt, wird Jerem. 6, 30. כֶּסֶף נִמְאָס „verworfenes Silber" genannt. Rost (ὁ ἰός) an Gold und Silber wird Baruch 6, 23. (24.), Jakob. 5, 3. erwähnt. Gold und Silber nun, als edle Metalle, bilden den Hauptbestandtheil des Reichthums und der irdischen Güter, wofür sie daher oft auch allein gesetzt werden: 1 Mos. 13, 2; 24, 35. 4 Mos. 22, 18. 5 Mos. 8, 13; 17, 17. Jos. 22, 8. 2 Sam. 21, 4. 1 Kön. 10, 14; 20, 3 ff. 2 Kön. 7, 8. 2 Chron. 1, 15; 32, 27. Hiob 3, 15; 31, 24; 36, 19. Ps. 105, 37. Spr. 24, 1. Pred. 2, 8. Jes. 2, 7; 13, 17. Hesek. 7, 19; 28, 4; 38, 13. Joel 3, 5. (10 hebr.) Nah. 2, 9. Zephan. 1, 18. Hagg. 2, 9. Zachar. 9, 3; 14, 14. Sir. 28, 28; 40, 25. Apstgesch. 3, 6; 20, 23. 1 Petr. 1, 7. 18. Daher dienen sie auch besonders zu Geschenken an Vornehme, 1 Kön. 15, 19. 2 Chron. 21, 3. 1 Makk. 10, 60; 11, 24. Matth. 2, 11., und zu Weihgeschenken für die Gottheit, 4 Mos. 7. 1 Sam. 6, 4 ff. 1 Kön. 15, 15. 2 Kön. 12, 18. Dan. 11, 38.; ferner zu Tributzahlungen, 2 Kön. 12, 18; 14, 14; 18, 14; 23, 33. 35. und zu Steuern und Abgaben, 2 Mos. 25, 3; 35, 5 ff. 1 Kön. 10, 15. 2 Chron. 9, 14., sowie sie vorzüglich gern als Kriegsbeute genommen wer-

den, 2 Kön. 14, 14. 1 Makk. 4, 23. Dieser ihrer Kostbarkeit wegen werden sie von den Königen und beim Tempel in Schatzhäusern und Schatzkammern aufbewahrt, 1 Kön. 15, 18. 2 Kön. 12, 18; 14, 14; 20, 13; 24, 13. 2 Chron. 5, 1; 15, 18; 25, 24; 32, 27. Jes. 39, 2. Sir. 29, 15. Eben deßhalb bezeichnen sie auch metaphorisch alles Köstliche und Begehrenswerthe Ps. 19, 11; 28, 15; 119, 127. Spr. 2, 4; 3, 14; 8, 10. 19; 10, 20; 16, 16; 20, 15. Jes. 13, 12. Klagel. 4, 1. 2. Weish. 7, 9. Sir. 7, 20. 21; 30, 15. 1 Kor. 3, 12. 1 Petr. 1, 7. Gold und Silber verarbeitet der Goldschmied (s. d. Art. Handwerker. Bd. V. S. 512) zu allerlei Geräthschaften, Schmuck- und Luxussachen; namentlich sind daraus eine große Anzahl der heiligen Gefäße der Stiftshütte 2 Mos. 25. 26. 28. 30. 36—39. 4 Mos. 8. und des salomonischen und herodianischen Tempels, 1 Kön. 6. 7. 1 Chron. 23 (22), 14 ff. 2 Chron. 3. 4. Esra 1, 7 ff. Dan. 5, 2. 1 Makk. 1, 21 ff. Hebr. 9, 4. *Joseph.* Antiq. XV, 11, 3. Bell. Jud. V, 5, 5. VII, 5, 5. gefertigt; sowie auch Geräthe zum gewöhnlichen Gebrauche, wie Trinkgeschirre u. dgl. 2 Mos. 3, 22; 11, 2; 12, 35. 1 Kön. 10. 1 Makk. 11, 58; 15, 32. Esra 1, 6., hauptsächlich aber Schmucksachen (als: Ketten und Geschmeide, 1 Mos. 24, 42. 53.; Ringe 1 Mos. 24, 22. 2 Mos. 32, 2. 3. Richt. 8, 24 ff. Hesek. 16, 13. 17. Hiob 42, 11. Spr. 11, 22; 25, 12. Jakob. 2, 2.; Armspangen 1 Mos. 24, 22; 31, 50 ff. 1 Makk. 11, 58.), wie sie besonders die Weiber gebrauchten, 1 Tim. 2, 9. 1 Petr. 3, 3. Offenb. 17, 4; 18, 16. Zum Schmucke und Glanze der Könige dient eine goldene Krone, 2 Sam. 12, 30. 1 Chron. 21 (20), 2. Zeph. 6, 11. Offenb. 9, 7.; goldene Waffen werden 1 Makk. 6, 2. erwähnt. Edelsteine werden in Gold gefaßt, Sir. 32, 7. 8; 45, 13.; Holz mit Gold überzogen 2 Mos. 25, 28; 26, 29; 36, 34. 1 Kön. 6, 21. 18. 2 Kön. 18, 16. 2 Chron. 3, 5. Wie Holz, Stein und andere Metalle, wurde besonders gern Gold und Silber zur Verfertigung der Götzenbilder verwendet und zu ihrem Schmucke gebraucht 2 Mos. 32, 2 ff. 5 Mos. 7, 25; 29, 17. Richt. 8, 27. Ps. 115, 4; 135, 15. Jes. 2, 20; 31, 7; 46, 6. Jerem. 10, 4. Hos. 2, 8; 8, 4; 13, 2. Habak. 3 (2 hebr.), 19. Weish. 13, 10. Baruch 6, 7 ff. Ueber die Anwendung des Goldes und Silbers endlich als Geld s. diesen Art. Bd. IV. S. 764. — Im Gegensatze zu Gold und Silber stehen als unedle Metalle: 1) Erz oder Kupfer, נְחשֶׁת, von den Alten früher noch als das Eisen bearbeitet, *Hesiod.* opp. et dies. v. 149 sqq. *Lucret.* V, 1285 sq. Das Kupfer wird aus dem Kupfererz geschmolzen, Hiob 28, 2. und dann verarbeitet. Aus Kupfer ist ein Theil der heiligen Tempelgeräthe verfertigt, 2 Mos. 25, 3; 27, 2. 3. 6. 35. 38. 1 Kön. 5. 2 Kön. 16, 14 ff.; 25, 13 ff. 1 Chron. 19 (18), 8. 11; 23 (22), 3. 2 Chron. 4. Jerem. 52, 17 ff., und auch für den gewöhnlichen Gebrauch wurden Töpfe und Gefäße daraus bereitet, Sir. 13, 3; 28, 24. Mark. 7, 4. Hesek. 27, 13. Ferner wurde Kupfer hauptsächlich zur Verfertigung von Waffen, 1 Sam. 17, 5. 6. 2 Sam. 21, 16., besonders der Bogen, 2 Sam. 22, 35. Hiob 20, 24. Ps. 18, 35. benutzt, und wegen seiner Festigkeit auch zu Fesseln, die daher geradezu bloß נְחֻשְׁתַּיִם genannt werden, Richt. 16, 21. 2 Sam. 3, 34. 2 Kön. 25, 7. Jerem. 39, 7; 52, 11. Dan. 4, 12., Thüren und Riegeln 5 Mos. 33, 25. Ps. 107, 16. Jes. 45, 2. 1 Kön. 4, 13. verwendet. Daher wird Erz bildlich zur Bezeichnung der Stärke und festen Dauer gebraucht Hiob 40, 13; 41, 18., und in demselben Sinne ist von einer ehernen Mauer, Jerem. 1, 18; 15, 20., ehernen Klauen Mich. 4, 13. und eherner Stirn Jes. 48, 4. die Rede. Gleicherweise bildlich ist das „tönende Erz" 1 Kor. 13, 1. Eine besondere Art Erz mag das „goldglänzende Erz" נְחשֶׁת מֻצְהָב Esr. 8, 27., das dem Golde gleich geschätzt wurde, gewesen seyn, worunter man entweder das Aurichalcum, ὀρείχαλκος, oder wie die syrische Uebersetzung das korinthische Erz der Alten versteht. נְחשֶׁת מָרוּק 2 Chron. 4, 16. ist polirtes Kupfer; vom Roste (חֶלְאָה) überzogenes Kupfer wird durch Glühen gereinigt, Hesek. 24, 6. 11. 12. Im andern Sinne wird die (levitische) Reinigung der Metalle durch Glühendmachen derselben im Feuer hergestellt, 4 Mos. 31, 22. — 2) Eisen, בַּרְזֶל, verhält sich zum Kupfer ebenso wie Silber zu Gold, und wie diese werden auch jene häufig zusammen genannt und zu denselben Zwecken verwendet. So gibt es wie

eherne Götzen Offenb. 9, 20. auch eiserne, Dan. 5, 4. 23.; eiserne Waffen 4 Mos. 35, 16. 1 Sam. 17, 7. 2 Sam. 23, 7. Hiob 20, 24. 1 Makk. 6, 35.; eiserne Pfannen Hesek. 4, 3.; eiserne Thüren Apstgesch. 12, 10.; eiserne Riegel Ps. 107, 16. Jes. 45, 2.; eiserne Fesseln Ps. 105, 18; 107, 10; 149, 8. Dan. 4, 12. Wie das Erz, ist auch das Eisen Bild der Festigkeit und Härte, Hiob 40, 13; 41, 18. Dan. 2, 40., und ebenso wird metaphorisch gesprochen von eisernem Scepter Ps. 2, 9., eiserner Ruthe Offenb. 2, 27; 19, 15., eisernem Joch 5 Mos. 28, 48. Jerem. 28, 13. 14. Sir. 28, 24., eiserner Mauer Hesek. 4, 3. 2 Makk. 11, 9. Der regenlose Himmel heißt „ein Himmel wie Eisen" 3 Mos. 26, 19. und die harte, unfruchtbare Erde wird eisern genannt 5 Mos. 25, 23. Der eiserne Schmelzofen ist das Bild der Noth und Bedrängniß des Volkes Israel in Aegypten, 5 Mos. 4, 20. 1 Kön. 8, 51. Jerem. 11, 4. Vor allem werden aus Eisen scharfe und schneidende Werkzeuge, wie Aexte und Beile 5 Mos. 19, 5. 2 Kön. 6, 5. 7. Pred. 10, 10. Jes. 10, 34.; Meisel zum Behauen der Steine 5 Mos. 27, 5. Jos. 8, 31. 1 Kön. 12, 31.; Sägen 2 Sam. 12, 31.; Instrumente zum Schärfen des Eisens selbst Spr. 27, 17.; auch Griffel zum Schreiben Hiob 19, 24. Jerem. 17, 1., Haken und Bänder zur Befestigung von Gegenständen an der Wand Weish. 13, 15. gefertigt; eiserne Kriegswagen Richt. 1, 19; 4, 3. 13. 2 Makk. 13, 2. und Dreschschlitten 2 Sam. 12, 31. Amos 1, 3., s. d. Art. Dreschen. Bd. III. S. 505. Ob das Bett des Königs Og von Basan 5 Mos. 3, 11. Jos. 6, 19. (18. hebr.) 24. wirklich von Eisen oder nur aus dem in jenen Gegenden häufigen Basalt gehauen gewesen sey (s. Winer, Realwörterb. I. S. 312), dürfte wohl dahingestellt bleiben müssen. Unter dem „Eisen aus dem Norden" בַּרְזֶל מִצָּפֹן, welches Jerem. 15, 12. neben Eisen und Erz erwähnt wird, versteht man mit Recht den Stahl, durch dessen Verfertigung bei den Alten die Chalyber, ein Volk im Pontus, berühmt waren, Bochart, Kanaan I, 3, 12. Forbiger, Alte Geogr. II. S. 409. Auf den Völkermarkt von Tyrus wurde Eisen aus Spanien und Arabien gebracht, Hesek. 27, 12. 19. — 3) Zinn בְּדִיל verhält sich unter den unedeln Metallen zum Blei wie unter den edeln Gold zum Silber, Sir. 47, 20. Das eigentliche Zinn, plumbum album der Römer, wird unter den von den Midianitern erbeuteten Metallen 4 Mos. 31, 22. und als Handelswaare aus Spanien auf dem tyrischen Markte Hesek. 27, 12. genannt; mit Erz, Eisen und Blei vermischt im Ofen geschmolzen Hesek. 22, 18. 20. In ziemlich gleicher Bedeutung mit Blei steht es Zachar. 4, 10., wo הָאֶבֶן הַבְּדִיל das Zinngewicht für: das Senkblei. Außerdem bezeichnet בְּדִיל auch noch, wie das römische plumbum nigrum und stannum *Plin.* Hist. Nat. XXXIV, 47. (16.), die unreinen Metalle, namentlich Blei, welche dem Silber und Erze beigemischt sind und durch Schmelzen davon geschieden werden, unser: Werk, Werkblei, Jes. 1, 25. — 4) Das Blei, עֹפֶרֶת, durch Schmelzen vom Silber geschieden Jes. 1, 25. Jerem. 6, 29., wird seiner Schwere wegen (2 Mos. 15, 10. Sir. 22, 17.) zu Gewichten Zachar. 5, 7. 9., sowie als Bleiloth der Maurer (אֲנָךְ Amos 7, 7. 8., vgl. Zachar. 4, 10.) und als Senkblei der Schiffer Apstgesch. 27, 28. gebraucht. Wenn Hiob 29, 23. 24. wünscht, daß seine Worte mit Eisengriffel und Blei in den Felsen eingeschrieben werden möchten, so ist dies so zu verstehen, daß die mit dem Eisen in Stein ausgehauenen Buchstaben zu größerer Dauer derselben noch mit Blei ausgegossen werden sollen, s. die Auslegungen. — 5) Messing übersetzt Luther 1 Makk. 8, 22; 14, 18. 26., wo im griechischen Texte von ehernen Tafeln δέλτοις χαλκαῖς die Rede ist, in welche eine Denkschrift eingegraben werden soll. Ebenso gibt er das Offenb. 1, 15; 2, 18. erwähnte χαλκολίβανον, was nach Bochart der Etymologie nach so viel als aes album, eine Mischung aus Gold und Silber seyn soll. Nach Suidas ist χαλκολίβανον: εἶδος ἠλέκτρου τιμιώτερον χρυσοῦ; ἤλεκτρον aber ist zuweilen ein aus Silber und Gold gemischtes Metall, Plin. IX, 65. XXXIII, 23., vgl. Buttmann, Mythol. II, 337. *Bochart*, Hieroz. III, p. 876—893. Höchst wahrscheinlich ist dies χαλκολ. dasselbe, was Hesek. 1, 4. 27; 8, 2. in ganz ähnlicher Beschreibung חַשְׁמַל nennt und was vielleicht mit dem schon erwähnten נְחֹשֶׁת מֻצְהָב Esr. 8, 27. einerlei ist, vergl. *Gesen.*,

Thes. s. v., p. 535. Jedenfalls ist es eine Metallmischung, deren die Alten mehrere kannten. — 6) Aus Antimonium oder Spießglanz bereitete man schon im Alterthume wie noch heute im Morgenlande die schwarze Augenschminke, פוך 2 Kön. 9, 30. Jerem. 4, 30. كُحْل, woraus Alcohol, deren sich die Frauen bedienten (כָּחַל Hesek. 23, 40.), um den Augen einen größern Glanz zu geben. Auch zu den medizinischen Zwecken dienenden Augensalben, *κολλύρια, κολλούρια* Offenb. 3, 18., wurde es benutzt. Außer den in *Gesen.*, Thes. s. v. כחל p. 676 hierüber angeführten Schriften vgl. noch: Hille über den Gebrauch und die Zusammensetzung der orientalischen Augenschminke, in: Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellsch. 1851. Bd. V. S. 236 ff.

Ueber die mit Bearbeitung der Metalle beschäftigten Arbeiter und die dabei in Anwendung kommenden Werkzeuge und Manipulationen s. d. Art. Handwerker. Bd. V. S. 512 f. **Arnold.**

Metaphrastes, Simeon. Dieser byzantinische Schriftsteller hat sich durch Sammlung und Bearbeitung alter und jüngerer Märtyrer- und Heiligengeschichten einen Namen in der Literatur des Mittelalters gestiftet. Wie aber seine Sammlung aus höchst ungleichen Elementen besteht und das Unächteste und Fabelhafteste enthält, so haftet auch an ihm und seinem Zeitalter ein beträchtliches Dunkel; er gehört zu denen, an welche man, weil sie von lauter Verwirrung und Unsicherheit umgeben sind, ungern erinnert wird. An Untersuchungen über ihn fehlt es nicht: aber kein Neuerer hat sie aufgenommen und ohne handschriftliche Hülfsmittel würden sie sich gar nicht bis in alles Einzelne verfolgen lassen. So viel allein steht fest, er lebte als Staatsbeamter in Constantinopel. Die Art, wie er die vorgefundenen Materialien zu seinem Werk sammelte, redigirte, umschrieb oder überarbeitete (*μετέφρασε*), verschaffte ihm den Namen des Metaphrasten. Ueber sein Zeitalter finden sich bei Blondell, Vossius, Ceillier, Baronius, Simler, Volaterra, Allatius, Cave, Oudin, Fabricius die verschiedensten Angaben, welche vom neunten bis in's vierzehnte Jahrhundert reichen. Und ebenso fragt sich, ob ein doppelter Simeon mit Recht oder mit Unrecht unterschieden wird. Sehen wir jedoch von den sichtlich falschen Vermuthungen ab: so liegen eigentlich nur zwei auf genaue Sachkenntniß gegründete Annahmen zur Wahl vor. Die ältere Meinung ist die des Leo Allatius; dieser widmet in seiner Schrift De Simeonum scriptis (Par. 1664, p. 49 sq.) dem Metaphrasten ausführliche Untersuchungen, deren Resultat im Wesentlichen auf *Cave* (Histor. liter. London 1688, p. 573) und auf *Fabricius* (Bibl. Gr. VI, p. 509, et in ed. Harl. X, p. 180 sq.) übergegangen ist. Ihnen ist Oudin entgegengetreten, welcher in seiner sorgfältigen Dissertatio de aetate et scriptis Sim. Met. (Comment. II, p. 1300 sq.) die vorhandenen Ansichten durchgeht, die seinige aber auf die Widerlegung des Allatius zu basiren sucht. Beigestimmt hat denselben besonders Hamberger (zuverläßige Nachrichten ꝛc. IV, S. 139). Wir heben auf beiden Seiten die Hauptpunkte hervor. Allatius versetzt den Simeon in den Anfang des zehnten Jahrhunderts, zu welcher Zeit er unter Kaiser Leo Philosophus und dessen Sohn Constantinus in hoher amtlicher Stellung als Sekretär, Großkanzler (Logotheta) und Magister Palatii gewirkt und geschrieben habe. Dies soll erstens durch die von ihm herrührende Vita S. Theoctistae (latine apud Surium 10. Nov.) bewiesen werden. Hier erzählt nämlich der Verfasser selbst, daß er vom Kaiser Leo (im Jahr 902) in Begleitung des Fürsten Himerius als Legat zu den Arabern nach Kreta gesandt worden und einen drohenden Feldzug derselben gegen Thessalonich gütlich abgewandt habe. Bei dieser Gelegenheit sey er auch auf die Insel Paros gekommen und habe von einem dortigen Anachoreten den ersten Antrieb zur Aufzeichnung des Lebens der genannten Heiligen empfangen (conf. Montfauc. Palaeogr. gr. p. 269. 273). Doch kann, schließt Allatius weiter, Simeon schon damals kein Jüngling mehr gewesen seyn; denn in dem Gespräch mit jenem Mönch schützt er Familiensorgen vor, die ihn zu literarischen Arbeiten untauglich machten. Und da in der Vita selber der Kaiser als bereits gestorben angegeben wird, die Schrift also

erst nach dem Jahre 911 verfaßt seyn kann: so wird das ganze Unternehmen der Biographieen in seine späteren Lebensjahre fallen müssen. Zweitens aber soll zum Zeugniß dienen die Lobrede des jüngeren Michael Psellus (Oratio panegyrica in Sim. Met. apud Surium 27. Nov. et apud Allatium l. c. p. 221), welcher um 1050 lebte und der daselbst den Metaphrasten mit Lobsprüchen überhäuft und als Verfasser jener Lebensbeschreibung bezeichnet. — Diesen Gründen stellt Oudin Folgendes entgegen. Es ist an sich unwahrscheinlich, daß Simeon bei vorgerücktem Alter, wie dort angenommen wird, ein so umfassendes Werk wie das der Heiligenlegenden sollte angegriffen und ausgeführt haben. Ferner nöthigt uns Nichts, den Simeon als wirklichen Verfasser der Vita Theoctistae zu denken; diese kann ebensowohl von einem Anderen und Ungenannten herrühren und von dem Metaphrasten nur ohne Aenderung aufgenommen seyn. War er aber wirklich der Autor: wie kann dann Psellus, wo er von dem Tode des Metaphrasten spricht, sich auf Solche, die diesen noch von Person gekannt (*ὥσπερ οἱ συνεωρακότες φασίν*), berufen — er, der in diesem Fall mehr als hundert Jahre später lebte und schrieb? Oudin macht dazu die Bemerkung: Hic locus junioris Pselli omnem diatribam Leonis Allatii subvertit (p. 1359 Comment. l. c.). Sodann sucht er noch wahrscheinlich zu machen, daß jene Lobrede gar nicht dem sogenannten Psellus junior, dem bekannten Schriftsteller des 11. Jahrhunderts, zugehöre, sondern einem dritten um 1190 Lebenden dieses Namens beigelegt werden müsse. Die Meinung des Allatius entbehre daher aller Sicherheit; das Richtige sey vielmehr, unseren Metaphrasten für eine Person zu halten mit demjenigen Simeon, welcher um 1160 unter Johannes Comnenus eine noch vorhandene Epitome canonum (*Justelli*, Biblioth. jur. can. Tom II, p. 710) herausgab und der gleichfalls Magister und Logotheta genannt wird. So argumentirt Oudin. Gewiß wird hier nur die genaueste Prüfung vollständig entscheiden können, und es bedarf derselben um so mehr, da Oudin gegen Allatius als einen „lügnerischen Griechen" leidenschaftlich eingenommen ist. So viel ich urtheilen kann, ist Allatius nicht widerlegt. Die Nachricht von der Gesandtschaft unter Leo hat doch einige Bestimmtheit, sie hängt mit nachweisbaren politischen Ereignissen zusammen und wird durch das Bedenken über das Lebensalter des Simeon als eines damals schon verheiratheten Mannes noch nicht entkräftet. Allerdings ist möglich, daß die ganze Vita Theoctistae von dem Metaphrasten nur aufgenommen und nicht geschrieben wäre. Allein lebte der Letztere wirklich erst um 1160, wie konnte dann der nur wenig spätere Psellus, welchem Oudin das Jahr 1190 anweist, — wie konnte er so blind sein, dem Simeon eine Schrift beizulegen, welche ihn in Kaiser Leo's Zeit zurückversetzt? Diese Frage müssen wir der obigen des Oudin entgegenhalten. Die damit nothwendig gegebene Annahme eines dritten Psellus hat ebenfalls Schwierigkeit. Auch ist Theophanes Kerameus, welcher homil. XXV (ed. Fr. Scorsus, Par. 1644, p. 164) dem Simeon als *γλυκὺς μεταφράσεων συγγραφεύς* erwähnt, wahrscheinlich in die Mitte des elften Jahrh. zu versetzen und es müssen demzufolge die Legenden des Metaphrasten schon hundert Jahre früher bekannt und im Gebrauch gewesen seyn (das Zeugniß des *Georg. Choeroboscus*, De figuris poët. ed. Morell. Par. 1615, p. 30, siehe bei *Fabric.* ed. Harl. X, p. 180). Was aber jene von Oudin urgirten Worte des Psellus: *οἱ συνεωρακότες φασίν* betrifft: so braucht Psellus, wenn er nämlich schon 1050 lebte, diese Augenzeugen nicht selbst gekannt zu haben, er konnte sich auch auf eine von ihnen empfangene Kunde berufen wollen. Es bleiben daher Gründe genug, welche gegen Oudin und für das höhere Zeitalter des Simeon sprechen.

Die unter Simeons Namen vorhandenen Heiligengeschichten oder Metaphrasen bilden eine wüste, durch Hunderte von späteren Zuthaten unendlich angewachsene Stoffmasse. Sie finden sich handschriftlich zerstreut auf den Bibliotheken zu Wien, Paris, Venedig, Florenz, München, Moskau, Madrid und anderweitig. In lateinischen oder griechischen Texten sind sie theils in die Sammlung des Surius, theils in die Acta Sanctorum übergegangen, viele auch ungedruckt geblieben. Den mühseligen Versuch der Sichtung und Ausmerzung des Unächten hat Allatius l. c. p. 119 und nach ihm Cave

S. 574 (cf. *Fabr.* ed. Harl. p. 186 sq.) gemacht. Nach ihrer Angabe sollen 122 Lebensbeschreibungen den Namen des Metaphrasten mit Recht, 95 mit Unrecht tragen, in einzelnen Handschriften aber noch 444 entschieden untergeschobene sich vorfinden. Dem Inhalt nach gehen dieselben in die ältesten christlichen Zeiten zurück; es sind längere oder kürzere Aufzeichnungen über Schicksale und Tod einiger Apostel und Kirchenväter, zahlreicher bekannter oder unbekannter Märtyrer und Mönche oder Anachoreten. Trotz alles Fabelhaften, das sie darbieten, gibt ihnen doch der Zusammenhang mit älteren Quellen zuweilen historischen Werth, und die gelehrten Arbeiten über Ignatius und Justinus Martyr u. A. haben den Metaphrasten nicht ignoriren dürfen. Die Anführung der Titel und Ausgaben würde allzuviel Raum erfordern, vergl. Hamberger, a. a. O. 143 ff.

Außerdem werden dem Metaphrasten noch andere Schriften beigelegt: Epistolae IX (ap. Allat. De Symeon. p. 254), Carmina quatuor politica et jambica (ibid. p. 132), Oratio in lamentationem Deiparae (ibid. p. 245), Sermo in diem Sabbati Sancti (Combefis. in Bibl. concionat. III), Sermo de precatione (ed. Nic. Glaser in Cynosura pietatis, Giess. 1609), *Ἠθικοὶ λόγοι*, Sermones XXIV. de moribus ex Basilii opp. selecti (ed. Morell. Par 1556, dann öfters in den Ausgaben des Basilius), dazu einige ungedruckte Reden und Hymnen. Streitig aber ist Simeonis Chronicon collectum ex variis chronicis et historiis. Es besteht aus mehreren Stücken; nach gewöhnlicher Meinung hat der erste bis 960 reichende Haupttheil den jüngeren Simeon Magister et Logotheta zum Verfasser. Oudin aber vindicirt es dem angeblich mit diesem identischen Metaphrasten und will damit den Allatius abermals des Irrthums beschuldigen. Vgl. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 471 sq. u. *Hanckius*, De scriptor. Byzantinis, p. 436. Gaß.

Meth, Ezechiel, gehört nebst seinem Mutter-Bruder Esaias Stiefel zu den Schwärmern am Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts, über welche am Ende desselben Jahrhunderts Gottfried Arnold ausführliche Nachrichten gesammelt, und in seiner „Kirchen- und Ketzer-Historie“ mitgetheilt hat. Das Leben des Oheims und des Neffen ist äußerlich wie innerlich von einander unzertrennlich. Wir finden beide in der Stadt Langensalza in Thüringen, Stiefel nach seinem äußeren Berufe als Kaufmann und Weinschenken, Meth als den Sohn des dasigen Schulrektors, welcher später nach Leipzig zog und daselbst 1607 als Medikus starb.

Stiefel hat durch seine religiösen Verirrungen und Absonderlichkeiten, sowie durch die enthusiastische Verkündigung der eigenen Weisheit über zwanzig Jahre lang (1604 bis mit 1625) sich und anderen, geistlichen und weltlichen Behörden, zuerst dem Superintendenten Tilesius in Langensalza und dem Rathe daselbst, später den oberen und obersten Behörden des Landes viele Noth gemacht: er hat viele Verhöre, viele Verwarnungen, viele Haft und Geldstrafen bestanden; er ist im Jahr 1607 von Langensalza nach Erfurt, von Erfurt nach Gispersleben gezogen, ohne Ruhe zu finden: er hat sechsmal widerrufen, und hat endlich doch noch in Folge geistlichen Zuspruchs Seiten seines Beichtvaters Hogel in Erfurt wirklich Buße gethan, worauf er nach Jahr und Tag am 12. August 1627 als ein bekehrter Christ gestorben ist. Ob er durch äußeren Einfluß, oder durch den eignen Geist in Schwärmerei gerathen, ist nicht bekannt: desto gewisser ist es seinem Einflusse zuzuschreiben, daß sein Neffe im Jahr 1613 ebenfalls in Langensalza Unruhen verursachte und die Aufmerksamkeit des geistlichen Ministeriums in Anspruch nahm. Die Folge waren viele Verhöre und Verhandlungen durch alle Instanzen in Langensalza, Leipzig und Dresden. Es hat auch nicht an Haft und Zurechtweisung gefehlt, um den Verirrten zur Besinnung zu bringen, um dem ansteckenden Beispiel zu begegnen und dem Aergernisse zu wehren. Ein ernstliches Verfahren gegen Meth schien um so nöthiger, da auch andere Seelen durch diese Vorgänge beirrt und beunruhigt, oder auch selbst hinein verstrickt wurden. Aber alle Versuche der Güte und Strenge scheiterten, bis endlich Stiefel starb, Stiefel, der sich, den Meth für unsterblich gehalten hatte. Jetzt ward Meth erst in Halle unter der Seelsorge des Superintendenten An-

dreas Merckius, dann (1628) in Erfurt durch den Diakonus Starkloff zu St. Andreä mit Hülfe der Schrift Joh. Himmels über den Enthusiasmus zur Besinnung gebracht, worauf er am 26. Okt. 1640 als ein bekehrter Christ gestorben ist.

Stiefel und Meth hatten sich erst in Langensalza, dann in Erfurt und Umgegend unter Verwandten und Bekannten einen Anhang verschafft. So hatten sie auch von Gispersleben aus an dem Hofe des Grafen Hans Ludwig zu Gleichen sich Eingang zu verschaffen gewußt, Stiefel als Hausverwalter, Meth als Chemikus, bis sie endlich der Graf auf beharrliche Vorstellung des Ohrdruffer Superintendenten D. Weber, aus seinen Diensten entließ. Die Gemahlin des Grafen, Erdmuthe Juliane, war aber schon so in diese Schwärmereien verstrickt, daß sie endlich der Superintendent Weber, nachdem alle Vorstellungen gescheitert waren, vom Abendmahl ausschloß. Es kam so weit, daß sie sich endlich von ihrem Gemahle trennte, welcher am 11. Januar 1631, als der Letzte seines Geschlechts, mit reichen Gütern zu Gräfentonna starb, während die Gräfin bis zu ihrem Ende (28. Juli 1633) in ihrem Irrthume und in der Hoffnung, den Messias zu gebären, verblieben seyn soll.

Die Stiefel-Meth'schen Irrlehren sind, wie aus den hinterlassenen Schriften — „Zehn christliche und gottselige Traktätlein von Esaias Stiefel", und „die zwölf Artikel, welche Ezechiel Meth von Langensalza bekennt," —zu ersehen ist, größtentheils die Wiedertäuferischen und die Schwenkfeldschen Schwärmereien, wie sie in der Concordienformel specificirt und damnirt worden waren. Sie kommen darauf hinaus, daß nur Christus als das lebendige Wort anerkannt, hingegen das geschriebene Wort für Nichts geachtet, Predigt und Predigtamt verworfen, die Sakramente der lutherischen Kirche, Taufe und Abendmahl, für eitel Zauberei erklärt werden. Die weitere Lehre ist, daß das Gesetz Gottes von dem aus dem Geiste Gottes wiedergebornen Christen vollkömmlich erfüllt werden könne, daß die wahre Kirche als Gemeinschaft der Heiligen auch schon hienieden ohne Makel und Flecken sey, und daß eben darum keine Auferstehung der Todten, auch kein ewiges Leben zu erwarten sey, indem die wahren Christen, und an ihrer Spitze Stiefel und Meth, allbereits einmal der Welt abgestorben gewesen, und daher die Freude des ewigen Lebens, wie sie Christus verheißen, an ihrem Leben gewiß und vollkömmlich empfinden. Für die eigene Person schmücken sich Beide mit Ausdrücken, die an Selbstvergötterung grenzen, während sie sich doch auch wieder von Christo unterscheiden, als die Ihn wiederbringen. Jedenfalls erweiset sich auch an diesen Schwärmereien, daß die eigentliche Wurzel aller Schwärmerei in dem eigenen Geiste, in der eigenen Weisheit liegt, in dem Subjektivismus, der gerade diejenigen Seelen versucht, die suchen und streben. Ueber Stiefel und Meth hat selbst Dr. Balthasar Meißner zu Wittenberg in dem von ihm abgefaßten amtlichen Fakultätsgutachten so mild als möglich geurtheilt, wenn er auf das Resultat hinaus kommt, 1) daß diese Schwarmgeister sich nicht mit Christo identificiren, wiewohl die Ausdrücke gefährlich sind, 2) daß der Hauptirrthum in den Worten liege, welche sich in einer ἀκυρολογία bewegen, 3) daß ein Vorsatz, Gott zu lästern, nicht anzunehmen sey. Wie der strenge Orthodoxe in Wittenberg, so hat sich auch der Schuhmacher in Görlitz, Jakob Böhme († 1624), über die beklagenswerthen Verirrungen geäußert, die ihm übrigens von Unkundigen wohl gelegentlich selbst beigemessen worden sind. Jedenfalls bewährt sich auch hier der Grundsatz der Orthodoxie, daß jede Irrlehre nach allen ihren Consequenzen gerichtet, aber die damit behaftete Person auch auf die zur Wahrheit neigende subjektive Inconsequenz in der Unwahrheit angesehen werden muß.

Ueber Stiefel und Meth ist zu ihrer Zeit und später viel geschrieben und auch manche Streitschrift gewechselt worden: obenan steht der Streit mit dem Ohrdruffer Superintendenten D. Weber. Meth hat selbst nichts drucken lassen als eine kleine Schrift von zwei Bogen unter dem Titel einer „Erzählung, warum er von der christl. Gemeinde augsburgischer Confession abgetreten, und nunmehr wieder mit ihr ausgesöhnt

sey.“ Ein späterer Widerruf auf Veranlassung des Sup. Merckus in Halle ist erst 1728 in den „Sammlungen von Altem u. Neuem“ an das Licht gestellt worden. Ein Mehreres über die Literatur und deren Gegenstand enthält außer den schon bezogenen Quellen meine „Chronik der Stadt Langensalza in Thüringen. Bd. II, 1818.“ S. 310. L. F. **Göschel.**

Methodismus *). Der Methodismus ist die dritte epochemachende Erscheinung in der Geschichte der reformirten Kirche Englands. Die anglikanischen Bekenntnißschriften hatten die evangelische Lehre dem Katholicismus gegenüber festgestellt, der Puritanismus kämpfte gegen Hierarchie und Despotie für Gewissensfreiheit, Selbständigkeit der Kirche und Kirchenzucht in der Gemeinde, und errang gesetzliche Duldung. Der Methodismus, dem Schooße der Staatskirche entsprungen, suchte diese neuzubeleben, das Prinzip der Reformation als heiligende Kraft in das Leben einzuführen und besonders die bis dahin so vernachläßigte Masse des Volkes mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen. Man hätte erwarten können, daß der Puritanismus, nachdem die mehr als hundertjährigen Religionskämpfe durch die Duldungsakte beendigt waren, sein Schwert in eine Pflugschaar verwandeln würde, um das wüste liegende Feld des religiösen Lebens zu bebauen. Es that nie mehr noth, als damals. Der Hof Karls II. hatte das böse Beispiel gegeben, Ausschweifung und Frivolität war in höheren Kreisen guter Ton, in den niedern Klassen herrschte Rohheit und Zügellosigkeit, Unwissenheit und Unglauben. Der Deismus griff in der Theologie, wie im gemeinen Leben immer mehr um sich. Die Besseren unter den Staatskirchlichen und Dissenters klagten bitter über den raschen Verfall des wahren Christenthums. Aber die Puritaner schienen ihre beste Kraft im Kampfe gegen die Staatskirche verbraucht zu haben. Sie versanken in unthätige Ruhe, und was noch viel schlimmer war, viele von ihnen wurden in den Netzen des Deismus gefangen. Wohl zählten sie manche glaubenstreue Männer zu den ihrigen, aber diese waren nicht stark genug, den Strom der Zeit zu dämmen.

Noch schlimmer sah es in der Staatskirche aus. Auch hier waren namentlich unter der höhern Geistlichkeit treffliche Männer, die mit den Waffen der Wissenschaft den Glauben zu vertheidigen suchten. Aber die platonisirende Philosophie, der sie mehr oder weniger anhiengen, führte sie nur zu oft, ohne daß sie es ahnten, in das feindliche Lager. Und ihr Streben, selbst in Predigten gelehrt zu erscheinen, trieb nur die wenigen Zuhörer zur Kirche hinaus. Allerdings durchbrach um diese Zeit Tillotson das Eis dieser kalten, unlebendigen Predigtweise, aber nur wenige folgten ihm, und Männer, die wie Clarke durch einfachen klaren Vortrag viele Zuhörer anzogen, neigten sich zu sehr zum Rationalismus hin, als daß sie hätten die Herzen für das lautere Evangelium gewinnen können. Der Zustand der niedern Geistlichkeit war ein kläglicher. Der verhängnißvolle Bartholomäustag trug seine Früchte. Eine Masse untüchtiger und unwürdiger Pfarrer war an die Stelle der verjagten 2000 amtstüchtigen und eifrigen Geistlichen gekommen, und die im Amt gebliebenen waren nicht viel besser als diese Eindringlinge. Trägheit, Gleichgültigkeit, Unwissenheit, ja Unbekanntschaft mit den einfachsten Schriftwahrheiten und dem Katechismus war das Herrschende. Und das ist nicht eine Anschuldigung der Dissenter, sondern das einstimmige Urtheil der hervorragenden Prälaten über die Geistlichkeit ihrer Kirche. Mit Bangigkeit blickten sie in die Zukunft der Kirche, deren gänzlichen Verfall sie fürchteten, wenn nicht auf außerordentliche Weise geholfen würde. Diese Hülfe kam von einer Seite, wo man sie am wenigsten erwartete — von ein paar Studirenden in Oxford, die sich im Jahr 1729 vereinigten, um durch Lesen der heil. Schrift, durch erbauliche Besprechung und fleißigen Gebrauch der Gnadenmittel sich in dem Streben nach Heiligung gegenseitig zu fördern. Man nannte sie spottweise „Sacramentarier,“ „den frommen Club“ oder „Methodisten.“ Der letzte Name ist alten Ursprungs und wurde früher etwa gleichbedeutend mit Theoretiker oder Systematiker von solchen gebraucht, die in Wissenschaft oder Praxis eine strenge Methode befolg-

*) Der Methodismus in Amerika wird in einem eigenen Artikel behandelt.

ten (z. B. in der Medicin oder Geschichte). Auf dem religiösen Gebiete wurden damit schon im 17. Jahrh. überhaupt solche bezeichnet, welche in der Theologie oder im Leben eine neue auffallende Richtung einschlugen. Der Name findet sich, gleichbedeutend mit Rationalisten, neben Socinianern und Arminianern, oder neben Anabaptisten. Später scheint er an die Stelle des sonst üblichen Spottnamens „Puritaner und Präcisianer" getreten zu seyn, entsprechend dem deutschen „Frömmler" oder „Pietisten." In diesem Sinne wurde er auf die Oxforder angewendet, zugleich wohl auch deswegen, weil sie die vorgeschriebene Studien-Methode streng einhielten. Wie so häufig nahmen die Betreffenden den Namen an und gaben ihm eine gute Deutung. „Methodist" sagten sie, ist ein solcher, der nach der in der Bibel aufgestellten Methode lebt." Von diesem verachteten Methodistenclub ging die Wiedergeburt der englischen Kirche aus, wie ein halb Jahrhundert zuvor aus den Collegia pietatis die Neubelebung der deutschen Kirche. Charles Wesley gab den Anstoß dazu und John Wesley wurde bald die Seele des kleinen Vereins. Mit der Lebensgeschichte des letzteren fällt die erste große Periode des Methodismus zusammen. Die zweite geht von seinem Tode bis auf die Neuzeit.

I. Periode. Geschichte des Methodismus bis zu John Wesley's Tod 1791. 1) Wesley's Jugendgeschichte bis zur Gründung des Methodistenvereins in Oxford 1729.

Die Wesley stammen aus einer frommen Predigerfamilie. Ihr Urahn und Großvater wurden als Nonconformisten nach der Restauration von ihren Pfarreien vertrieben. Der letztere ist hier um so mehr zu nennen, als in ihm der Karakter und die Thätigkeit des Gründers des Methodismus gewissermaßen vorgebildet war. Von Kind auf zeigte er tiefen Ernst und eifrige Sorge um sein Seelenheil. Wie sein Enkel zeichnete er seine äußeren Erlebnisse und inneren Erfahrungen in einem Tagebuch auf. Dem Uniformitätszwang gegenüber stützte er sich auf seine höhere Berufung zum Predigtamt, deren Sigel er in dem reichen Erfolge seiner Arbeit sah. Vom Amte vertrieben zog er unter unsäglichen Gefahren und Entbehrungen als Reiseprediger umher und warf überall sein Netz aus, um Seelen zu gewinnen. Sein Sohn Samuel, der Vater des John und Charles Wesley, wurde in den Grundsätzen der Ahnen erzogen und auf nonconformistischen Schulen gebildet. Aber die heftige Erbitterung dieser Partei gegen die Staatskirche, ihr Königshaß und die großen Mängel ihrer Erziehungsanstalten trieben ihn auf die andere Seite. Er brach alle Verbindung mit den Nonconformisten ab, gng nach Oxford und wurde ein entschiedener Hochkirchlicher. Er wurde 1693 auf die Pfarrei Epworth und Wroote ernannt, die er bis zu seinem Tode 1735 behielt. Samuel Wesley hatte reiche, besonders dichterische Anlagen. Es war aber ein Unglück für ihn, daß er als Studirender aller sonstigen Unterstützung baar, sein Talent zur Erwerbsquelle machen mußte. Seine bändereiche Gedichte sind jetzt vergessen, aber seiner Zeit erregte besonders seine Messiade großes Aufsehen, und der damalige Hofpoët Tate, außer vielen andern, begrüßte ihn als eine aufgehende Sonne, vor der die Sterne erbleichen müssen. Er war ein Mann von umfassender Bildung und einer der Begründer der „Athenian Society," zu der die ersten Männer der Zeit gehörten. Später wandte er sich ernsteren Studien zu, beschäftigte sich lange mit Vorarbeiten für eine Polyglotte und nachher mit einem größeren kritisch-exegetischen Werke über das Buch Hiob. In seinem geistlichen Berufe war er sehr thätig. An den kirchlichen Fragen der Zeit nahm er lebhaften Antheil. Er wohnte öfters den Convocationen während der stürmischen Debatten zwischen Ober- und Unterhaus bei. Selbst mit Missionsgedanken trug er sich und legte der Königin Anna einen wohldurchdachten Plan für Heidenmission vor. Er war ein rastlos, nur zu vielseitig thätiger Mann, voll von Plänen, unerschrocken, streng, oft heftig, aber edel, wahrhaftig und voll tiefer Religiosität. An seiner Frau, Susanna, geb. Annesley, die ihm 19 Kinder gebar, von denen er 10 groß zog, hatte er eine ausgezeichnete Gehülfin in Haus und Amt. Auch sie stammte aus einer nonconformistischen Familie und hatte sich, wie er, aus Ueberzeugung an die Staatskirche

angeschlossen. Sie war eine fromme, gottergebene Seele, gewissenhaft im Kleinsten, besonnen, umsichtig, voll klaren Verstandes. Sie war das Muster einer Hausfrau. Die strengste Ordnung herrschte in ihrem Hause. Alles hatte seine Zeit und Stunde. Die Erziehung der Kinder war fast ganz in ihrer Hand. Sie übte einen entscheidenden Einfluß auf alle ihre Kinder aus; ihre Söhne pflegten selbst in reiferen Jahren, sogar in theologischen Fragen ihren Rath einzuholen. Und mehr noch, sie war eine Pfarrfrau im vollen Sinne des Wortes. Man hat sie mit gutem Recht „die Mutter des Methodismus" genannt. Während der Abwesenheit ihres Mannes hielt sie die Hausandacht und gestattete an Sonntag-Abenden auch Gemeindegliedern den Zutritt. Sie pflegte dabei eine Predigt vorzulesen und nachher mit den Anwesenden über ihren Seelenzustand zu sprechen. Die Zahl der Theilnehmenden stieg bald auf 200. Ihr Mann war darüber ungehalten. Aber sie erklärte, daß sie nach dem Urtheil der Welt nichts frage, wo sie zur Ehre Gottes und zum Heil der Seelen etwas thun könne, und daß sie nicht die Verantwortung auf sich laden wolle, eine Gelegenheit zum Gutesthun versäumt zu haben.

Wenn irgendwo die elterliche Erziehung auf die Zukunft der Kinder einen Einfluß hatte, so war es hier. Die drei Söhne wurden, jeder in seiner Art, ausgezeichnete Männer. Samuel, der älteste war ein frommer und tüchtiger Theologe, ein trefflicher Schulmann und galt für einen der besten Dichter seiner Zeit. Er war viele Jahre Lehrer an der Westminsterschule und starb 1739 als Vorsteher einer Schule in Tiverton.

John Wesley, geboren den 17. Juni (alten Styls) 1703, erbte die Geistes- und Karaktervorzüge von Vater und Mutter; vom Vater den Unternehmungsgeist, die rastlose Thätigkeit, den Sinn für Wissenschaft und das dichterische Talent, von der Mutter die besonnene Ruhe, den Ordnungssinn, die Willensstärke und die Pflichttreue. Er war der besondere Gegenstand der Liebe und Sorgfalt seiner Mutter, da er bei einem Brande im Pfarrhause 1709 nur durch ein Wunder aus den Flammen gerettet wurde. „Ich nehme mir vor" schreibt sie in ihr Tagebuch, „mehr als je meine besondere Sorgfalt auf die Seele dieses Kindes zu verwenden, das du o Gott so gnädig bewahrt hast. Ich will das meinige thun, um seiner Seele die Grundsätze der wahren Religion und der Tugend einzuflößen. Herr, gib mir Gnade, solches mit Ernst und Weisheit zu thun und segne meine Arbeit mit gutem Erfolg." Das Gebet und die Arbeit der frommen Mutter war nicht vergeblich. John entwickelte sich zur Freude seiner Eltern. In seinem zwölften Jahre wurde er in die Charterhouse-School in London gebracht, wo er sich durch gutes Betragen, Fleiß und Fortschritte sehr hervorthat. Es war eine harte Schule für ihn, denn er hatte von dem Uebermuth der älteren Knaben viel zu leiden und mußte oft bei dem Essen mit einem Stück Brod vorlieb nehmen. Es schien als wäre die alte Strenge der Karthäuserregel wieder aufgelebt. Aber die Plackereien der Mitschüler und die strenge Zucht stählten seinen Karakter. In seinem 17. Jahre trat er in das Christchurch-College in Oxford ein. Hier studirte er mit vielem Erfolge die Klassiker, und machte sich sehr vertraut mit den alten Dichtern, die er mit Geschick in's Englische übertrug. Er sprach und schrieb Latein sehr fließend. Mit besonderer Vorliebe legte er sich auf Logik, in der er sich eine große Meisterschaft erwarb. Theologie studirte er erst, als er sich auf die Diakonenweihe vorbereitete. Er nahm diesen Schritt sehr wichtig. Zur Vorbereitung beschäftigte er sich hauptsächlich mit Bischof Taylors Rules of holy living and dying und mit dem auch in England hochgehaltenen Buche de Imitatione Christi. Beide Schriften hatten einen nachhaltigen Einfluß auf sein ganzes Leben. Vieles in Taylor's Schrift war ihm allerdings eine harte Rede, wie z. B. das, daß auch die Besten sich überall für die Schlimmsten halten sollen, daß niemand der Sündenvergebung ganz gewiß werden könne. Er wandte überall die logisch raisonirende Methode auf das Dogma an und konnte deßhalb nichts annehmen, als was er auf dem Wege strenger Schlußfolgerung gewann. Den Begriff des Glaubens bestimmte er als die durch Vernunftgründe vermittelte Zustimmung zu einer Wahrheit. Da er über alles, was er las und besonders über das ihm Unverständliche

den Rath der Eltern einholte, so wurden ihm manche schwierige Fragen gelöst, denn des Vaters theologische Bildung und mehr noch der Mutter klarer Verstand und merkwürdig tiefe Einsicht in theologische Fragen hatten fast immer eine genügende Antwort bereit. Nur gegen eines sträubte sich sein Verstand und Herz — gegen die Lehre von der absoluten Prädestination. Diese schien ihm die Idee der Sittlichkeit, die ihm die Centrallehre war, geradezu umzustoßen. Die nächste Wirkung seiner Beschäftigung mit jenen Schriften war der Entschluß, sein ganzes Leben in Gedanken, Wort und That Gott zu weihen. Daß er sein ganzes Herz Gott geben müsse, erkannte er besonders aus der Schrift de Imitatione Christi. Und was er einmal als wahr erkannt, das war ihm heiliges Gebot. Im Bunde mit einem gleichgesinnten Freunde fing er ein neues Leben an. Er zog sich von weltlich gesinnten zurück, er communicirte häufig, betete und wachte gegen alle Sünden. In seinem ganzen Auftreten zeigte sich seine ernstere Stimmung. Der Ton in seinen Briefen änderte sich auffallend, so daß sein Vater ihm (Aug. 1725) schrieb: „Bist du in Wahrheit, was du schreibst, so werden wir beide glücklich seyn.“ So vorbereitet empfing er am 19. Sept. 1725 die Diakonenweihe von Bischof Potter. Doch trat er nicht sogleich in das geistliche Amt ein, sondern bereitete sich für die Bewerbung um ein Fellowship in Lincoln College vor, das er am 17. März 1726 erhielt, obwohl er tüchtige Competenten hatte. Im Herbst wurde er zum Lector des Griechischen und Moderator in seinem College ernannt und promovirte einige Zeit nachher. Sein neuer Beruf, sowie sein reger Sinn für alles Wissenswerthe führte ihn allerdings in der nächsten Zeit auf verschiedene Gebiete des Wissens, Philosophie, Philologie, Hebräisch, Arabisch, Französisch und Naturwissenschaften, aber bei der ihm eigenen Ordnungsliebe und Thätigkeit fand er Zeit für alles und namentlich für Theologie und ascetische Schriften. Unter diesen zog ihn besonders Law's Serious Call und Christian Perfection an. Er wurde zu der Ueberzeugung geführt, daß er Leib und Seele, Gut und Blut Gott darbringen müsse, um ein ganzer Christ zu seyn. Nachdem er etwa 2½ Jahre meist in Epworth verbracht, um seinem Vater im Amte zu helfen, und die Priesterweihe (Sept. 1728) erhalten, kehrte er im November 1729 nach Oxford zurück, wo er die nächsten sechs Jahre blieb. Hier trat er sogleich an die Spitze des kleinen Vereins, den sein Bruder Charles eben gegründet hatte. Charles Wesley, geb. den 18. Dec. 1708, war schon in seinem 9. Jahre in die Westminsterschule eingetreten, wo sein Bruder Samuel Lehrer war. Charles war ein frischer kräftiger Knabe, der Liebling seiner Mitschüler, allezeit ein Beschützer der Unterdrückten. Nachdem er seine Vorbildung vollendet, kam er 1726 in das Christchurch College in Oxford. Erst in seinem zweiten Universitätsjahre fing er an, ernstlich zu studiren. Er führte, wie sein Bruder sagte, ein regelmäßiges, harmloses Leben, wies aber jeden Versuch seines Bruders, ihm eine ernstere Richtung zu geben, entschieden ab. Während John's Abwesenheit aber ging mit Charles mit einemmal eine große Aenderung vor. An die Stelle der bisherigen Gleichgültigkeit trat ein tiefer religiöser Ernst und das Verlangen, nur Gott zu leben und seinen Nebenmenschen zu dienen. Um so willkommener war ihm die Rückkehr seines Bruders, unter dessen geistliche Leitung er mit zwei andern Freunden sich stellte.

2) Vom Anfang des Methodismus Nov. 1729 bis zu Wesley's Trennung von den Herrnhutern und Whitefield, März 1741.

Der kleine Methodistenclub in Oxford bestand anfänglich nur aus den beiden Wesley, Morgan und Kirkman. Sie verbrachten einige Abende in der Woche mit Lesen der Klassiker und hauptsächlich des Neuen Testamentes. Auf Morgan's Anregung begannen sie auch die Gefangenen, die Armen und Kranken zu besuchen, und die verwahrlosten Kinder zu unterrichten. Ihre Lebensweise war ascetisch. Auch hierin ging Morgan am weitesten. Durch übertriebenes Fasten und unausgesetzte Anstrengung in Werken der Liebe untergrub er seine ohnedies schwache Gesundheit und starb 1732. Der Tod dieses schwärmerisch frommen Jünglings zog Wesley die bittersten Vorwürfe

und Verfolgungen zu. Inzwischen mehrte sich die Zahl der Glieder des Vereins. Einige von John und Charles Wesley's Schülern und andere traten bei, unter denen besonders Ingham, James Hervey, nachmals berühmt durch seine „Meditations" und George Whitefield zu nennen sind. Der letztere wurde am 16. Dec. 1714 geboren und war der Sohn eines Gastwirths in Gloucester. Er war ein kecker ausgelassener Knabe voll Humors und mimischen Talentes. Wandernde Schauspielerbanden, Romanlesen und Kartenspiel waren seine Herzenslust. Er versäumte oft die Schule, um Lustspiele einzustudiren, oder selbst welche zu schreiben. Und sein Lehrer ermuthigte ihn dazu. Den schlimmsten Einfluß auf ihn hatte aber die Berührung mit rohen Leuten in der Wirthschaft. Lügen, Fluchen und selbst kleine Diebstähle waren bei ihm nichts Seltenes, und doch fehlte es bei ihm nicht an frommen Regungen. Zum Zorne gereizt, konnte er in seine Kammer gehen und im Gebet Kraft suchen gegen die Sünde. Das Geld, das er seiner Mutter stahl, gab er oft den Armen. Er entwendete Bücher, aber es waren meist Erbauungsschriften. Die unglücklichen häuslichen Verhältnisse seiner Mutter, in Folge einer zweiten Ehe, nöthigten ihn, derselben in der Schenkwirthschaft zu helfen. In diesem niedrigen Dienste erwachte in ihm eine große Lust zum geistlichen Beruf. Er setzte Predigten auf und blieb über dem Lesen der Bibel und anderer Erbauungsschriften ganze Nächte sitzen. Später trat er wieder in die Schule ein, gerieth aber in böse Gesellschaft. Sein frommer Eifer erkaltete, er kehrte zu seiner Lieblingslektüre zurück und fiel in gefährliche Sünden. Aber sein Fall ward ihm zum Auferstehen. An Weihnachten 1731 nahm er unter großer Zerknirschung das Abendmahl und fortan besuchte er täglich zweimal den Gottesdienst, wachte sorgfältig über sich und bereitete sich mit vielem Fleiße auf die Universität vor. Durch Vermittlung von Freunden erhielt er im Herbst 1732 eine Stelle als Servitor in Pembroke College in Oxford. Hier machten ihn Law's Schriften zum Asceten. Etwa nach einem Jahre bei den Methodisten eingeführt, begann er „nach der Regel zu leben," und suchte sein Heil auf dem Wege mönchischer Strenge und guter Werke. Mystische Schriften jedoch, die ihm in die Hand fielen, belehrten ihn, daß die wahre Religion nicht in äußern Werken, sondern in der Vereinigung der Seele mit Gott bestehe, und daß der Mensch auf die Erleuchtung von Gott warten müsse. Er zog sich nun immer mehr von andern zurück, verschloß sich in sein Zimmer, rang im Gebet und kämpfte mit innern Anfechtungen, bis er endlich an Körper und Geist zusammenbrach und an den Rand des Grabes gebracht wurde. Aber mit dem Ende der Krankheit war auch seinen inneren Anfechtungen ein Ziel gesetzt. „Der Geist der Trauer," sagt er selbst, „war von mir genommen, ich freute mich Gottes meines Heilandes. Nach einer langen Nacht der Gottverlassenheit und Versuchung erschien mir der Stern wieder, den ich zuvor in der Ferne gesehen und der Morgenstern ging auf in meinem Herzen." Whitefield's Gesundheit war aber so geschwächt, daß er (Ostern 1735) die Universität auf längere Zeit verlassen mußte.

Nicht lange darauf verließen auch die beiden Wesley Oxford. Noch zu Anfang des Jahres 1735 hatte John seinen Wirkungskreis in Oxford so ganz als den von Gott ihm angewiesenen Beruf angesehen, daß er die dringende Bitte seines Vaters, dessen Tage gezählt waren, und der Gemeinde, die ihn als Nachfolger seines Vaters zu haben wünschte, mit Entschiedenheit zurückwies. Da erging unerwartet an ihn und seinen Bruder ein Ruf, in die neue Kolonie Georgien auszugehen, John als Missionar unter den Indianern, Charles als Prediger für die Kolonie. Ein weites Feld öffnete sich ihnen, um Seelen zu retten und ganz zu der Ehre Gottes zu leben. Am 14. Okt. 1735 schifften sie sich nach Georgien ein, mit ihnen zwei Freunde Ingham und Delamotte. An Bord des Schiffes trafen sie 26 Herrnhuter, die unter ihrem Bischof David Nitschmann ebenfalls nach Georgien gingen. Die Demuth dieser Leute, die sich dem geringsten Dienste willig unterzogen, die Ruhe, mit der sie jeden Spott ertrugen, erregten Wesley's Staunen, und als sie in Todesgefahr furchtlos ihre Lieder san-

gen, da fühlte Wesley, daß ihm diese Todesfreudigkeit noch gänzlich fehle. In Savannah angekommen wurde er mit Spangenberg bekannt. Dessen Frage: „Mein Bruder, gibt dir der h. Geist Zeugniß, daß du ein Kind Gottes bist?“ überraschte ihn. Er wußte nicht, was antworten. Er sah wohl, daß in der Frömmigkeit dieser schlichten Leute etwas sey, das ihm bisher völlig fremd geblieben, und freute sich deßhalb, daß er in Savannah einige Zeit mit ihnen zusammen zu wohnen hatte. Er war Zeuge ihres täglichen Wandels, lernte ihre Einrichtungen genau kennen, und in allem sah er das wahre Abbild der ersten apostolischen Gemeinde. Für den Hauptzweck seiner Reise sah er keine Thür offen, denn die Indianerhäuptlinge waren im Krieg. Er übernahm daher das Predigtamt in Savannah, während sein Bruder Charles in Frederica wirkte. Dieser kehrte im Juli des Jahrs nach England zurück. John hatte bessern Erfolg in Savannah. Er suchte hier die ernster gesinnten Glieder der Gemeinde zu kleineren Gesellschaften zu vereinigen, die wöchentlich ein- oder zweimal zusammentreten sollten. Aus diesen selbst wieder sonderte er eine kleinere Zahl zu vertrauterem Umgange aus. Es sind dies die Keime der späteren Klassen und Banden und Wesley pflegte mit Beziehung darauf diesen Versuch den zweiten Anfang des Methodismus zu nennen. Die Schwierigkeiten in Savannah waren nicht so groß als in Frederica, obwohl Wesley's ascetisches Leben und strenge Kirchenzucht viele gegen ihn aufbrachte. Schon hatte er festen Fuß gefaßt, als ein Umstand eintrat, der ihn nöthigte, nach England zurückzukehren. Er war mit dem Oberbeamten von Savannah sehr befreundet und zeigte eine Neigung für dessen Nichte, die eine entschieden fromme Dame zu seyn schien. Seine Freunde aber durchschauten sie, und riethen ihm von einer Verbindung mit ihr ab. Als er nun nachher einmal sie von dem Abendmahl ausschloß, so brach ihres Oheims Wuth über Wesley los. Er hetzte andere gegen ihn auf und brachte eine Anklage gegen ihn zuwege, die hauptsächlich auf Ueberschreitung seiner Amtsbefugniß lautete. Die Kläger saßen zugleich als Richter, Wesley konnte auf keine Gerechtigkeit hoffen, der Proceß wurde hinausgezogen, bis endlich Wesley, der Verfolgung und des langen Wartens müde, Savannah verließ und sich nach England einschiffte, wo er am 1. Febr. 1738 landete. Der nächste Zweck seiner Reise, die Bekehrung der Indianer, war allerdings verfehlt, aber „eines“ sagte er, „lernte ich, was ich am allerwenigsten erwartet hätte: ich ging nach Amerika, um andere zu bekehren, und war doch selbst noch nicht bekehrt.“ Er war bisher gottesfürchtig, aber nicht gottselig gewesen. Er hatte sein Heil in Werken, nicht im Glauben gesucht. Diese Erkenntniß war der große Gewinn, den er von seiner Bekanntschaft mit den Herrnhutern hatte. Es war ein Glück für ihn, daß er auch in London wieder Männer fand, die ihn auf dem betretenen Wege weiter führen konnten. Eben war Peter Böhler mit einigen Brüdern in London angekommen. An diese schloß er sich an. Auch Böhler, wie früher Spangenberg, zeigte ihm, daß er den wahren, lebendigen Glauben noch nicht habe. Wesley wollte schon an sich verzweifeln und alles Predigen aufgeben. Aber Böhler's Wort: „Predige den Glauben bis du ihn hast und dann wirst du ihn predigen, weil du ihn hast,“ richtete ihn wieder auf. Auch fand er bei genauerem Forschen in der Schrift und durch Beispiele der Gegenwart die von Böhler behauptete Lehre bestätigt, daß der Glaube eine plötzliche Wirkung Gottes sey. Auf Böhlers Rath wurde nun nach Herrnhutischen Regeln am 1. Mai 1738 eine Gesellschaft in Fetterlane gegründet, deren Mitglieder in kleine Banden getheilt, zur gemeinsamen Erbauung, zum gegenseitigen Sündenbekenntniß und zur Besprechung über ihren Herzenszustand sich versammeln sollten. Auch den Charles Wesley, der zu Oxford krank lag, brachte Böhler zu einem ernsten Suchen nach der Gerechtigkeit, die im Glauben an Christum ist. So war es diesem Manne gelungen, die beiden Brüder bis an die Schwelle des Glaubens zu führen. Zur Entscheidung wurden aber beide durch Luthers Worte gebracht, Charles durch Luthers Erklärung des Galaterbriefs, John durch seine Vorrede zum Römerbrief. Und es ist merkwürdig, wie der deutsche Einfluß bei der zweiten Reformation gleichwie

bei der ersten sich anfänglich geltend gemacht hat, obgleich beide bald ihren eigenen Weg gingen.

John Wesley bezeichnet den 24. Mai Abends 8¾ Uhr als Tag und Stunde seiner Bekehrung. „Ich ging Abends sehr ungern in eine Gesellschaft in Aldersgatestreet, wo jemand Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Etwa ¼ vor 9 Uhr bei der Beschreibung der Veränderung, welche Gott durch den Glauben an Christum im Herzen wirkt, wurde mir das Herz wunderbar warm. Ich fühlte, daß ich meine Hoffnung auf Erlösung in Christum und in ihn allein setzte und eine Gewißheit war mir gegeben, daß er meine, ja meine Sünden weggenommen und mich erlöset hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Ich begann mit aller Macht für die zu beten, die mich besonders verächtlich behandelt und verfolgt hatten. Dann bezeugte ich öffentlich allen Anwesenden, was ich jetzt zum ersten Mal in meinem Herzen fühlte.“

Blicken wir zurück auf den innern Entwicklungsgang, den Wesley bis dahin durchgemacht. Er begann mit äußerlicher Heiligkeit, wurde aber bald zur Erkenntniß geführt, daß die Religion im Herzen ihren Sitz habe und innere Heiligkeit verlange. Dann tritt die Unendlichkeit der Forderungen des göttlichen Gesetzes vor ihn, und zeigt als Ziel die vollkommene Heiligkeit, die in der völligen innern und äußern Uebereinstimmung mit Christi Wesen und Leben besteht. Aber das Streben darnach an sich kann ihm keine Seligkeitsgewißheit und Freudigkeit geben. Es fehlt ihm dafür an dem sichern Ausgangspunkt und an einer unerschütterlichen Grundlage. Da wird ihm dieser feste, außerhalb des Menschen liegende Punkt gezeigt — die Gnade Gottes in Christo, und der Glaube als das Mittel, durch das sich der Mensch auf diesen festen Grund stellt. Es ist bei Wesley derselbe innerlich nothwendige Gang, derselbe Uebergang vom Gesetzeswerk zur Glaubensgerechtigkeit wie bei Luther. Und ein solcher Bruch mit dem Gesetz, dieser Durchbruch der nach Heilsgewißheit und Glaubensfreudigkeit ringenden Seele ist keine Selbsttäuschung oder Schwärmerei, wie man das Wesley so vielfach vorgeworfen hat. Es ist das Aufbrechen der lange zurückgehaltenen Knospe, welche die Hülle sprengt, frei wird von Gesetzeszwang und Sündenzwang und als Heilsgewißheit und Glaubensfreudigkeit sich entfaltet. Denn „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“

Schon bei seiner ersten Bekanntschaft mit den Herrnhutern war bei Wesley eine Sehnsucht erwacht, Herrnhut zu besuchen. Und jetzt fühlte er sich doppelt dazu aufgefordert, um sein neues Glaubensleben durch den Umgang mit den in seinen Augen so hoch stehenden deutschen Brüdern zu stärken. Er reiste deßhalb im Juni 1738 über Rotterdam zunächst nach Marienborn, um Zinzendorf zu sehen, und dann nach Herrnhut, wo er 14 Tage blieb. Außer den Herrnhutern lernte er auch viele andere bedeutende Männer kennen und kehrte mit reichen Eindrücken im September nach London zurück. Der lebendige Glauben, die warme Liebe zu ihrem Heiland und den Brüdern, die Einfalt und Weltentsagung der Herrnhuter, ferner ihre Gemeindeeinrichtungen, Jugenderziehung u. s. w. hatten ihn sehr angesprochen. Andererseits hatte er aber auch manches gesehen, das ihm weniger gefiel. Es schien ihm, sie seyen nicht ernst genug in ihrem Benehmen und ihrer Unterhaltung, nicht offen und gerade im Verkehr, sie versäumten zu sehr das Fasten und andere fromme Uebungen, sie seyen zu engherzig und zu stolz auf ihre Kirche und machen zu viel aus ihrem Grafen. Wesley hatte nach seiner Rückkehr nach London noch keinen festen Plan. Er predigte unter großem Zulauf in den Kirchen hin und her, und besuchte die Gesellschaften, die schon vor der in Fetterlane bestanden. Es hatten nämlich schon um's Jahr 1667 zwei fromme Prediger in London Dr. Horneck und Smithies Vereine gegründet, um christliches Leben zu fördern, Arme zu unterstützen, und verwahrloste Kinder zu erziehen. Am Ende des Jahrhunderts waren solcher Gesellschaften wohl 40 in London und der Nachbarschaft. Auch waren aus ihnen gegen 20 Vereine zur Unterdrückung des Lasters hervorgegangen. Aber zu Wesley's Zeit waren sie meist eingegangen oder erschlafft; doch boten sie gute

Anhaltspunkte für die Thätigkeit der Methodisten und lebten durch sie wieder auf. Am Ende des Jahres 1738 kam auch Whitefield wieder nach London. Er war nach seiner schweren Erkrankung 1735 nach Gloucester gegangen, um sich zu erholen. Hier lebte er zurückgezogen, wirkte aber im Stillen in methodistischer Weise. Im December ging er nach Oxford zurück, um sich auf seine Diakonenweihe vorzubereiten. Im Juni 1736 wurde er in Gloucester ordinirt und erregte durch die erste Predigt, die er hielt, großes Aufsehen. Er ging nach Oxford zurück und leitete dort den Methodistenverein, aber Wesley's Briefe weckten in ihm die Lust nach Georgien zu gehen, und einer direkten Aufforderung dazu von Wesley leistete er mit Freuden Folge. Seine Abreise verzögerte sich aber fast 12 Monate. Diese Zeit predigte er in London, Gloucester und Bristol. Der Beifall, den der junge Prediger fand, war unerhört. Die größten Kirchen Londons konnten kaum die Zuhörer fassen. Auf dem Wege zur Kirche begrüßte ihn der Jubelruf des Volkes. Er war ganz der Mann des Tages. Ueberall wollte man ihn haben, namentlich für Collectenpredigten. Man machte ihm die glänzendsten Anerbieten, um ihn zu halten. Aber er hielt es für Gottes Willen, daß er nach Georgien gehe und verließ England den Tag, ehe Wesley von dort zurückkam. Auf dem Schiffe fing er sogleich an zu missioniren und bald war eine gewaltige Aenderung zu sehen. Die Matrosen und Soldaten, statt zu fluchen und zu spielen, vereinigten sich mit ihm zum Singen und Beten; auch die Offiziere waren wie umgewandelt. Gleichen Erfolg hatte er bei der Garnison in Gibraltar, wo das Schiff einige Wochen hielt. Es war als ob ihm niemand widerstehen könnte. In Georgien blieb er nur wenige Monate und kam im Dec. 1738 nach London zurück, um die Priesterweihe zu empfangen und für ein in Savannah zu errichtendes Waisenhaus zu collectiren.

Und nun begann der Methodismus eine außerordentliche Kraft und unerhörte Thätigkeit zu entfalten. Wie ein gewaltiger Sturm erschütterte die methodistische Predigt die Herzen, warf die einen in den Staub, daß sie unter krampfhaften Zuckungen und lautem Geschrei nach Erlösung rangen, entflammte in andern Haß, Spott und Verfolgungssucht, und drang unaufhaltsam von London bis Wales. Aber die Methodisten wurden selbst mit fortgerissen, weiter als sie es je ahnten oder wollten. Anfänglich waren die beiden Wesley noch so hochkirchlich gesinnt, daß sie sogar solche, welche von Dissentern getauft waren, wieder tauften. Nichts stand ihnen ferner als der Gedanke, eine neue Sekte zu bilden. Sie suchten vor allem die bischöflichen Geistlichen zu gewinnen. Bei einigen wenigen gelang es, wie z. B. bei dem Pfarrer von Islington, Stonehouse, bei dem Charles Wesley eine Curatstelle annahm. Aber als in Kurzem die Kirchen ihnen verschlossen und sie selbst wegen des ungeordneten Verfahrens zurechtgewiesen, selbst mit Excommunication bedroht wurden, da hatten sie nur die Wahl, entweder ihr von Gott so augenscheinlich gesegnetes Werk aufzugeben, oder den Damm der bestehenden Ordnung zu durchbrechen. Whitefield that hiezu den ersten Schritt. Man hatte ihm schon früher, als er nach Georgien reisen wollte, entgegnet: „Wolle er die Indianer bekehren, so könne er zu den Köhlern in Kingswood gehen und werde dort genug Indianer finden." Er that es und hielt am 17. Febr. 1739 die erste Feldpredigt vor ein paar hundert Köhlern. Der Eindruck war ein außerordentlicher. Die Thränen rollten den rohen Leuten über die geschwärzten Wangen und machten weiße Furchen darauf. „Gott sey Dank," sagte Whitefield, „ich habe das Eis durchbrochen. Man mag mich tadeln. Aber wenn ich Menschen gefällig wäre, so würde ich nicht ein Diener Jesu seyn." Wesley, der eilend nach Bristol kam, war nicht wenig entrüstet über dieses Verfahren. Und doch zeigte ihm die Bergpredigt Christi die Berechtigung dazu. Die Kirchen in Bristol waren den Methodisten verschlossen, und so folgte er Whitefield's Beispiel und predigte vor vielen Tausenden im Freien. Als aber auch die freien Plätze ihnen verboten wurden, so gründete Wesley am 12. Mai 1739 die erste methodistische Kapelle in Bristol. Whitefield war inzwischen nach Wales gegangen, wo schon seit einiger Zeit Howell Harris unabhängig von den Methodisten, aber im

gleichen Geist und mit großem Erfolg gewirkt hatte. Er war damals etwa 25 Jahre alt und hatte schon vier Jahre lang in den Hütten und im Freien das reine Evangelium gepredigt, und gegen dreißig Gesellschaften in South Wales gestiftet. Es wurde ihm deßhalb wiederholt die Ordination verweigert, die Pfarrer predigten gegen ihn, Constabler wurden ausgeschickt, um ihn zu fahen, aber Gott war mit ihm und segnete sein Werk. Mit Freuden gab er den Methodisten, als sie nach Wales kamen, die Bruderhand. Der unerwartete Erfolg, den das Feldpredigen in Bristol gehabt, legte den Gedanken nahe, dasselbe auch in London zu versuchen. Und in der That es blieb den Methodisten kaum etwas anderes übrig. Man verweigerte ihnen auch hier die Kanzeln, Charles wurde von der Kirche in Islington vertrieben. Aber die Verfolgung stählte ihren Muth. Und nun sehen wir Wesley und Whitefield vor ungeheuren Volksmassen in Moorfields, Kennington Common, Mayfair und Blackheath predigen. Man hatte nie, selbst in der Zeit der Reformation nicht, etwas dergleichen gesehen, Reich und Arm strömte dahin. Die Zahl der Zuhörer betrug gewöhnlich 20—30,000 und stieg einigemale bis auf 60—80,000. Wohl fehlte es nicht an Störungen aller Art. Die Prediger wurden durch Lärm, Steinwürfe u. dgl. unterbrochen, aber nichts konnte ihren Muth lähmen. Die Meisten wurden freilich durch die Neuheit der Sache angezogen, aber viele wurden durch die Predigt ergriffen und schloßen sich den Gesellschaften an. So war das Werk der Methodisten im besten Gange, als Whitefield, nachdem er 1000 Pfd. Str. für sein Waisenhaus gesammelt, im August nach Georgien zurückkehrte. Wesley setzte die Feldpredigten in London fort, zog predigend von Ort zu Ort und gründete neue Gesellschaften. Wie der Erfolg seiner Thätigkeit, so war auch die Opposition gegen ihn im Steigen. Er sah in beidem einen klaren Beweis, daß das Werk von Gott sey. Angefeindet als Eindringling und verstoßen von seiner Kirche tröstete er sich mit der Gewißheit: „Seelen zu retten ist mein Beruf“ und „die ganze Welt ist meine Pfarrei.“

Während aber der Methodismus nach außen so unerwarteten Erfolg hatte, entstanden im Innern gefährliche Spaltungen. Seit Ende 1739 zeigten sich, namentlich seit der Ankunft neuer Herrnhuter, antinomistische und quietistische Irrthümer. Der rechtfertigende Glaube wurde definirt als unverlierbare Heilsgewißheit, als völliges Inwohnen Christi im Herzen. „Es gibt, wurde gesagt, keine Stufen des Glaubens, überhaupt keinen Glauben, ehe alles im Menschen neu geworden ist. Der Glaube als gewisse Versicherung der Liebe Gottes in Christo (wie Böhler gelehrt hatte) ist kein rechtfertigender Glaube, sondern eine Täuschung.“ Der Glaube ist also nicht der Grund, sondern die Spitze der Heiligung. Ist er aber so etwas Absolutes, so kann er weder durch Gebet, Predigt und Sakrament, noch durch sittliches Streben erworben werden, sondern ist schlechthin ein Werk Gottes, der Mensch kann nichts thun als warten und „stillesehn.“ Ist ferner diese absolute Erneurung vollbracht, so fällt die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Gnadenmittel und sittlicher Entwicklung oder Heiligung von selbst weg. Der Gläubige ist an die Gnadenmittel nicht gebunden. Es steht ihm völlig frei, das Gute zu thun oder zu unterlassen. Es ist dies im Wesentlichen nichts anders als die Schwenckfeld'sche Lehre, die schon durch die Concordienformel verdammt wurde und die um's Jahr 1732 auch in Herrnhut Eingang fand. In England kam noch der Einfluß des französischen Quietismus dazu, der durch Uebersetzung und Verarbeitung der Schriften der Madame Guyon sich daselbst Bahn brach. Nichts war dem innersten Wesen Wesley's so zuwider als Antinomismus und Quietismus, denn auch nachdem er zu der Lehre vom rechtfertigenden Glauben bekehrt war, legte er das stärkste Gewicht auf die Heiligung. Nach vergeblichen Versuchen, diese Irrthümer auszuscheiden, trennte sich Wesley am 20. Juli 1740 von den Herrnhutern in Fetterlane und gründete mit 26 Brüdern und 48 Frauen, die sich ihm anschloßen, am 23. Juli die United Society in der Foundry (früher eine Kanonengießerei in Moorfields, wo für Wesley schon im Nov. 1739 ein Predigtlokal gemiethet worden war).

Manche der bisherigen Mitarbeiter Wesleys blieben in Verbindung mit der Gesellschaft in Fetterlane, namentlich Gambold und Ingham, welche später in der englischen Brüdergemeinde eine hervorragende Stellung einnahmen. Der letztere war besonders in Yorkshire thätig, wo er gegen 60 Gesellschaften stiftete. Selbst Charles Wesley schwankte längere Zeit. Ueberhaupt hatten die quietistischen und antinomistischen Grundsätze in vielen der methodistischen Gesellschaften Eingang gefunden. — Spätere Versuche, die Methodisten und Herrnhuter wieder zu vereinigen, waren vergeblich. Nicht lange nach der Trennung der Methodisten von der Gesellschaft in Fetterlane drohte von einer andern Seite Gefahr. Es brachen zunächst in Bristol Streitigkeiten über die Erwählungslehre aus. Cennick, dem Wesley die Leitung einer in Kingswood gegründeten Schule anvertraut hatte, wandte sich dem strengen Calvinismus zu, und viele von den dortigen Methodisten hingen ihm an. Wesley konnte dort um so weniger etwas ausrichten, da die Leute gegen ihn aufgehetzt worden waren, und Cennick trennte sich mit 52 Mitgliedern von Wesley (Febr. 1741). Kurz darauf kam Whitefield von Amerika zurück. Auf seiner Hinreise hatte er seine Lebensgeschichte aufgezeichnet. Der Rückblick auf die merkwürdige Führung der göttlichen Gnade, die ihn wie einen Brand aus dem Feuer gerissen und trotz mancher Rückfälle nicht fallen ließ, brachte ihn zu der Ueberzeugung, daß nur der unerforschliche absolute Wille Gottes das Heil des Menschen wirke. Nur in der Erwählungslehre fand er wie den Schlüssel zu seinem Leben, so das feste Sigel seiner Seligkeit. In dieser neugewonnenen Ansicht wurde er durch den Umgang mit Calvinisten in Amerika bestärkt. Er fühlte sich deßhalb durch eine Predigt gegen absolute Prädestination, die Wesley eben publicirt hatte, verletzt, und erklärte Wesley offen, sie beide predigen ein verschiedenes Evangelium, und verweigerte ihm die Bruderhand. Ja er verhieß auch, daß er überall öffentlich gegen Wesley zeugen werde. So trennte sich Whitefield von Wesley den 28. März 1741. Und von jetzt an konnte man Whitefield in Moorfields neben der Foundry, in Kingswood u. s. f. in Opposition gegen seine früheren Freunde predigen hören. Obwohl später wieder eine Annäherung zwischen ihm und Wesley stattfand, so wurde doch durch diese Trennung der Methodismus in zwei Zweige gespalten, den calvinistischen und wesleyanischen. Und der letztere Zweig ist es besonders, wovon im Folgenden die Rede seyn muß, da er allein sich fester organisirte, sich in seiner eigenthümlichen Gestalt erhielt und den calvinistischen Zweig an Umfang und Bedeutung weit überholte.

3) Geschichte des wesleyanischen Methodismus bis zum Ausbruch des calvinistischen Streites und Whitefield's Tod. 1741—1770.

Wie einst Luther mit den Schwärmern einerseits und mit Zwingli andererseits brach, so hatte sich auch Wesley genöthigt gesehen, sich von der quietistisch-antinomistischen Richtung wie von der calvinistischen loszusagen. Nach Ausscheidung dieser Elemente entwickelte sich der Zweig des Methodismus, dessen Vater Wesley im besonderen Sinne ist, und dem er den Stempel seines Wesens aufgedrückt hat, bis er am Ende dieser Periode sich nach innen festgestaltet und nach außen über Großbritannien ja bis nach Amerika verbreitet hatte. Diese beiden Seiten, a) die Organisation des Methodismus und b) seine Verbreitung und Stellung nach außen, wollen wir im Folgenden hervorheben, da hiedurch die Entwicklung desselben anschaulicher wird, als durch eine Darstellung der Geschichte in chronologischer Folge.

a) Organisation des Wesleyanischen Methodismus. Wesley und sein Bruder standen nach der Trennung von ihren bisherigen Freunden fast allein. Von der bischöflichen Geistlichkeit hatten sie kaum Hülfe zu erwarten. Und doch erforderte die Ueberwachung und Verpflegung der überall zerstreuten Heerde, die schon mehrere Tausende zählte, und mehr noch die Ausdehnung des begonnenen Werkes eine große Zahl von Predigern. Was blieb Wesley anders übrig, als aus der Zahl der durch ihn Bekehrten die Tüchtigsten auszulesen und als Laienprediger zu verwenden? Und

manche von ihnen hatten schon ohne sein Vorwissen angefangen, mit großem Erfolg zu predigen und Gesellschaften zu gründen. Sie waren die Pioniere des Methodismus und arbeiteten Wesley besonders in entfernteren Theilen des Landes vor. Er durfte ihre Hülfe nicht zurückweisen und übertrug ihnen von Anfang an wenigstens die Leitung der Erbauungsstunden und zum Theil die Vermahnung und Ueberwachung der Gesellschaften. Aber sie predigen zu lassen, dagegen sträubte sich sein kirchliches Bewußtseyn, und noch mehr war dies bei seinem Bruder der Fall. Es war ja in der That der erste Schritt zur Durchbrechung der kirchlichen Ordnung, somit zur Trennung von der Kirche. Aber das Wort der Mutter gab auch hier bei Wesley den Ausschlag. Thomas Maxfield, eine Erstlingsfrucht seiner Bekehrungspredigten, dem er um die Zeit der Spaltungen die Leitung der Gesellschaft in London übertragen hatte, predigte ohne seine Erlaubniß und fand großen Beifall. Wesley war über diese Ordnungswidrigkeit entrüstet, aber seine Mutter schlug seinen Unwillen mit dem Wort nieder: „Siehe wohl zu, was du mit diesem jungen Manne thust, denn er ist so gewiß von Gott zum Predigen berufen als du." Wesley hörte ihn selbst, sah die Früchte seiner Arbeit und war überführt. „Es ist der Herr," sprach er, „Er thue, was ihm wohlgefällt." Maxfield war der erste, den Wesley als Laienhelfer (helper, lay-preacher) annahm. Bald boten sich andere an, und schon 1742 betrug die Zahl derselben über 20. Es waren meist arme, schlichte Leute ohne weitere Vorbildung. Aber ihr lebendiger Glauben machte sie beredt und ihre feurige Liebe stark, um allen Spott, Verfolgung und Gefängniß, alle Mühseligkeiten und Entbehrungen zu tragen. In apostolischer Einfalt zogen sie umher, um Sünder zur Buße zu rufen und das Heil in Christo, das sie selbst an sich erfahren, anzubieten. Die Laienhelfer waren das eigentliche Triebwerk des Methodismus. Sie waren in verschiedener Weise thätig, theils an dem Orte, wo sie ansäßig waren, theils als Reiseprediger. Die Zahl der ersteren war bei weitem die größere. Sie trieben ihr Gewerbe fort und wurden daneben entweder als Klassenführer (s. u.) oder als Ermahner oder endlich als Ortsprediger (local preachers) verwendet. Aus ihnen wurden die Tüchtigsten als Reiseprediger (itinerant oder travelling preachers) ausgesondert, die theils Wesley auf seinen Reisen begleiteten, theils von ihm ausgesandt wurden. Als Bedingungen ihrer Annahme stellte Wesley fest, daß sie 1) entschieden bekehrt, 2) begabt seyen und 3) Früchte ihres Predigens aufweisen können. 1746 wurde weiter bestimmt, daß 1) Wesley oder einer seiner Gehülfen sich zuerst mit ihnen besprechen und sie predigen hören sollen, 2) die Candidaten eine schriftliche Darlegung über die Gründe, warum sie sich zum Predigtamt berufen glauben, einreichen, 3) daß nach genauer Prüfung der durch sie Bekehrten sie auf ein Jahr als Probeprediger (preachers on trial) von der Conferenz (s. u.) unter Fasten und Beten angenommen und dann nach einem Jahr (später nach mehreren Jahren), wenn sie sich mit der Lehre und Disciplin der Gesellschaft gehörig bekannt gemacht, als Reiseprediger in volle Gemeinschaft aufgenommen werden sollen. Sie konnten in diesem Amte bleiben, so lange sie wollten, aber seinerseits wahrte sich auch Wesley das Recht, sie zu entlassen, wann er wollte. Ferner wurde (1763) bestimmt, daß sie nicht über zwei Jahre in demselben Bezirke predigen sollten. Diese Reiseprediger waren Wesley's Helfer (helper, assistant) im engern Sinn. Obwohl sie sich aber ganz dem methodistischen Werke widmeten, so war doch längere Zeit keine besondere Vorsorge für ihren Unterhalt getroffen. Wie die Apostel hatten sie „nicht Gold, noch Silber, noch Erz in ihren Gürteln, noch Taschen zur Wegfahrt. Sie trauten auf Gott und die Liebe der Brüder, oder arbeiteten für ihren Unterhalt des Nachts, nachdem sie den Tag über gereist und gepredigt hatten. Da aber die Verheiratheten unter ihnen ihre Familien kaum ernähren konnten, so kehrten manche zu ihrem früheren Geschäfte zurück, oder nahmen Predigerstellen an independentischen Gemeinden an. Dies führte später zu Maßregeln für Unterstützung der Prediger und ihrer Familien, die sich aber in dieser Zeit nur auf etwa 33 Pfd. Sterl. des Jahrs belief, und 1756 zur Gründung einer Hülfs-

kasse (Contingent fund), aus der auch andere nöthige Ausgaben bestritten wurden. Später (1768) wurde den Reisepredigern das Betreiben eines Geschäftes untersagt. Wesley konnte wohl in der Hülfe, die ihm von Laien wurde, einen reichen Ersatz dafür sehen, daß sich die bischöflichen Geistlichen von ihm abwandten. Trotz der Mühsale, Entbehrungen und Verfolgungen, die ihrer warteten, drängten sie sich herzu, um ihm zu helfen in dem Werke der Rettung der Seelen. Es waren ihrer 1744 schon über 40, während nur 3—4 Geistliche sich ihm anschloßen.

Durch die Zulassung der Laienprediger war die Lebensfrage des Methodismus entschieden. Um aber das Zusammenwirken seiner Freunde und Gehülfen zu sichern und einen Mittelpunkt für das ganze methodistische Werk zu gewinnen, traf Wesley eine folgenwichtige Einrichtung — die jährliche Conferenz. Diese kann als das Herz des Methodismus angesehen werden, von welchem alle Thätigkeit ausgeht und in welches nach vollendetem Kreislauf alles zurückkehrt.

Die erste Conferenz wurde am 25—29. Juni 1744 in der Gießerei zu London gehalten. Die beiden Wesley und vier bischöfliche Geistliche waren zugegen. Es wurde sogleich beschlossen, solche von den Laienpredigern, welche sie zuzuziehen für gut fänden, zur Theilnahme daran einzuladen. Nur vier von diesen wurden zugelassen. Nachdem so die Conferenz constituirt war, wurde als Grundregel aufgestellt, daß alles als in der unmittelbaren Gegenwart Gottes in einfältigem, kindlichem Sinne verhandelt, jeder Punkt gründlich geprüft und ganz freimüthig besprochen werde. Ferner, daß sich jeder in theologischen Fragen dem einstimmigen Urtheil der andern unterwerfe, so weit sein eigenes Urtheil damit übereinstimme, in praktischen Dingen aber, soweit es ohne Verletzung des Gewissens geschehen könne. Alles solle unter dem Siegel der Verschwiegenheit verhandelt und überall die Ehre Gottes im Auge behalten werden. Nach diesen Vorfragen wurde zu den Hauptfragen geschritten und zunächst die methodistischen Grundlehren besprochen, sodann die Disciplin, wobei das Verhältniß zur Kirche erörtert wurde.

Hierauf wurde der dermalige Stand der Gesellschaften besprochen und endlich für die Art der Predigtthätigkeit folgende Regeln aufgestellt: gepredigt solle werden 1) wo möglich in Kirchen, 2) wo irgend eine offene Thür sey, 3) wo die Seelenzahl am meisten zunehme. Die Prediger sollen London, Bristol, St. Ives, Newcastle u. s. w. zu ihren Ausgangspunkten nehmen und von da aus immer weiter dringen. Als beste Methode für das Predigen wurde empfohlen: 1) einzuladen, 2) zu überführen, 3) Christum anzubieten, 4) zu erbauen. — Endlich wurden noch die Pflichten der Helfer erörtert und betreffende Regulationen angenommen. Die Versammelten trennten sich mit erneutem Vorsatz, sich selbst und andere selig zu machen.

Diese erste Conferenz war maßgebend für die folgenden, die nun regelmäßig jedes Jahr gehalten wurden. Die Conferenz war nach Wesley's Absicht nichts anders als eine Zusammenkunft mit seinen Freunden unter den Geistlichen und einigen von seinen Söhnen im Evangelium, um ihren Rath zu vernehmen über die beste Methode, das Werk Gottes auszuführen." Nichts war ihm ferner, als eine Synode zu constituiren, bei der alle Prediger oder eine bestimmte Anzahl von Vertretern Sitz und Stimme haben sollten. Er berief wen er wollte. Noch viel weniger wollte er von Majoritätsbeschlüssen etwas wissen. Jedem sollte seine Glaubensfreiheit gewahrt bleiben. Was aber nach reiflicher Erwägung als allgemeine Ansicht sich herausstellte, das galt als bindende Regel. Die Conferenz war gewissermaßen Wesley's Cabinetsrath, die oberste Behörde für die methodistische Gemeinschaft, welche gesetzgebende und vollziehende Gewalt, das Oberaufsichtsrecht und Disciplinarverfahren in sich vereinigte, so jedoch daß Wesley stets die Initiative behielt. Hier wurden die wichtigsten dogmatischen Fragen erledigt, die Gesetze und Regeln für die Prediger und Glieder aufgestellt, die Candidaten geprüft und in „volle Gemeinschaft" aufgenommen, der Reiseplan für die Prediger entworfen und (seit 1755) etwaige Klagen gegen sie untersucht. Seit 1759 wurde regelmäßig eine „Karakterprüfung mit jedem einzelnen Prediger vorgenommen, und als Stra-

fen 1) ein Verweis vom Vorsitzenden, 2) Zurückversetzung in die Klasse der Probeprediger, 3) Suspension auf ein Jahr, und 4) Ausstoßung aus der Gemeinschaft verhängt. Auch über alle äußerlichen Angelegenheiten führte die Conferenz die Aufsicht. Ein Protokoll (Minutes) wurde geführt und die wesentlichen Resultate der Verhandlungen darin aufgezeichnet. Die Sammlung der früheren Protokolle wurde zuerst 1763 gedruckt und von da an bis zu Wesley's Tod alle Conferenzverhandlungen veröffentlicht. Diese Sammlungen bilden das Gesetzbuch für die methodistische Disciplin und Lehre.

Gehen wir von der Conferenz als dem Mittelpunkt des Methodismus auf die Organisation der Gemeinschaft (connexion) über, so werden wir zurückgeführt auf die Gesellschaften (societies), die von Anfang die Grundlage des Methodismus waren. Wesley selbst definirt diese Gesellschaften (United Societies) als „Vereine von Leuten, welche die äußere Gestalt der Gottseligkeit haben und die Kraft derselben suchen, und sich zusammenthun, um gemeinschaftlich zu beten, das Wort der Ermahnung anzunehmen und über einander in Liebe zu wachen, damit sie einander helfen schaffen, daß sie selig werden.“ Als einzige Bedingung der Aufnahme stellte er „das Verlangen, dem zukünftigen Zorne zu entrinnen und von den Sünden erlöst zu werden.“ Als Regeln für die Mitglieder der Gesellschaften wurden hauptsächlich drei Forderungen aufgestellt: 1) Vermeidung alles Bösen (Mißbrauch des Namens Gottes, Sabbathentheiligung, Trunkenheit, Genuß geistiger Getränke, Streitsucht, Klägerei vor Gericht, Unredlichkeit im Handel und Verkehr, Wucher, liebloses und nutzloses Gerede, Putzsucht, weltliche Vergnügungen, Weichlichkeit, Schätzesammeln, leichtfertiges Schuldenmachen), 2) Gutesthun (im Leiblichen und Geistlichen, vorzüglich an den Glaubensgenossen, Barmherzigkeit, Selbstverläugnung, Tragen der Schmach Christi), 3) Gebrauch der Gnadenmittel (öffentlicher Gottesdienst, Predigt und Erbauungsstunden, Abendmahl, Familien- und Privatgebet, Schriftlesen und Fasten). Solche, die diese Regeln nicht hielten, sollten erst ermahnt und zuletzt ausgeschlossen werden. Für die Bandgesellschaften (Band Societies) wurden diese Regeln verschärft, da von ihren Mitgliedern erwartet wurde, daß sie den Glauben haben, der die Welt überwindet. Es wurde von ihnen noch besonders erwartet, daß sie ihre Rede Ja Ja seyn lassen, nie von den Fehlern anderer hinter ihrem Rücken reden, alles Schmucks, des Tabackrauchens u. a. sich enthalten, im Gutesthun, Mäßigung, Selbstverläugnung andern voranleuchten, jede Sünde, die ihnen unter die Augen komme, mit Liebe strafen, ferner wöchentlich zum Sakrament gehen, jeden Morgen die Predigt besuchen, viel beten, jede freie Zeit zum Lesen der heil. Schrift und Nachdenken darüber verwenden und jeden Freitag als Fasttag halten. Diese zwei Arten von Gesellschaften, als weiterer und engerer Kreis, bestanden schon vor der Trennung des Wesleyanischen Zweiges und wurden nur nachher genauer geregelt. Auf der ersten Conferenz wurden aber die Methodisten noch weiter eingetheilt: 1) die Vereinigten Gesellschaften (die Erweckten), 2) die Bandgesellschaften (die Begnadigten), 3) Die auserlesenen Gesellschaften (die Erleuchteten) und 4) die Büßenden, welche aus der Gnade gefallen waren. Die beiden letzten Abtheilungen aber verschwinden bald. Viel wichtiger war die Eintheilung der einzelnen Gesellschaften in Klassen. Die Gesellschaften nahmen so rasch zu, daß es für die Prediger unmöglich war, die Einzelnen zu überwachen, und Wesley sah mit Schmerz, wie häufig Erkaltung und Rückfälle eintraten. Er suchte vergeblich nach einem Mittel, um diesem Uebelstande abzuhelfen. Da bot sich ihm (1742) eines von selbst. In Bristol hatte einer, um die Kapellenschulden zu tilgen, den Vorschlag gemacht, daß jedes Mitglied wöchentlich einen Pfennig zahlen solle. Mehrere verstanden sich dazu, je bei 11 Nachbarn das Geld einzusammeln. Sie hatten dabei eine Gelegenheit, über den Lebenswandel der Einzelnen Genaueres zu erfahren. Diese Einrichtung nahm Wesley auf und theilt ealle Gesellschaften in Klassen von etwa 12 Personen, die unter einem Klassenführer (Classleader) wöchentlich einmal sich versammelten, um mit ihm sich über ihren Herzenszustand zu besprechen und ihren Beitrag zu zahlen. Die Klassenführer selbst kamen jede Woche mit Wesley oder

einem seiner Assistenten zusammen und berichteten über den Zustand ihrer Klassen und übergaben das Gesammelte den Verwaltern. Doch begnügte sich Wesley mit dieser Controlle nicht, sondern hielt anfangs wenigstens alle Vierteljahre eine Visitation der Gesellschaften, wobei er mit jedem der einzelnen Mitglieder sprach, um sich persönlich von ihrem Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß Jesu Christi zu überzeugen. Denen, mit deren Wandel er zufrieden war, gab er dann eine Karte (Society Ticket), die sie überall als wirkliche Mitglieder legitimirte, aber vierteljährlich erneuert werden mußte. Aehnlich wurden auch den Mitgliedern der Banden Karten gegeben.

Wie auf diese Art die Gesellschaften genau gegliedert waren, so wurden sie auch bald enger untereinander verbunden. Schon frühe bildeten Orte wie London, Bristol u. a. Mittelpunkte für die zerstreuten Gesellschaften. Als diese aber sich stark mehrten, so wurde je nach Umständen eine größere oder geringere Anzahl derselben vereinigt und bildeten einen Bezirk oder Runde (Circuit). Im J. 1748 gab es schon 9 solche Bezirke mit etwa 72 Gesellschaften. Für jeden Bezirk wurden mehrere Reiseprediger auf ein oder zwei Jahre bestellt, die die Gesellschaften nach einer vorgeschriebenen Ordnung zu besuchen hatten. Einer von ihnen, „Assistent" (Assistant), später „Superintendent" genannt, führte die Aufsicht über die andern Prediger und die Gesellschaften des Bezirks. Er hatte die Klassen zu besuchen, Listen der Mitglieder anzufertigen, die Banden zu reguliren, Mitglieder aufzunehmen und auszuschließen, die gesellschaftlichen Feste anzuordnen, in vierteljährlichen Versammlungen den religiösen und finanziellen Stand der Gesellschaften aufzunehmen und darüber an die Vorsteher der Gesellschaft in London, die als Muttergesellschaft angesehen wurde, zu berichten, zugleich die gesammelten Gelder einzusenden.

Für die Besorgung der äußerlichen Angelegenheiten der Gesellschaften bestellte Wesley besondere Verwalter (stewards). Sie hatten sich zweimal in der Woche zu versammeln, um die laufenden Geschäfte zu besorgen und die Armen zu pflegen. Der Vorsitz bei ihren Versammlungen wechselte der Reihe nach. In allem aber handelten sie unter der Oberaufsicht des Predigers und legten einmal des Monats Rechenschaft ab. Um den Besitz der Kapellen, die Wesley anfänglich auf seine Kosten baute, zu sichern, ernannte Wesley eine Anzahl von Curatoren (Trustees) für jede Kapelle. — Auf diese Art war die Wesleyanische Gemeinschaft so wohl gegliedert und festverbunden wie nur irgend eine Gesellschaft. Durch die strenge Controlle, die sich auf jedes Mitglied, jeden Pfennig, der verausgabt wurde, erstreckte, war es Wesley trotz der großen Ausbreitung der Gesellschaft möglich, das Ganze zu überschauen und sicher zu leiten und im Blicke darauf konnte er wohl sagen: „So zu einem Leibe vereinigt, dessen Haupt Christus ist, vermag uns weder Welt noch Teufel in Zeit und Ewigkeit zu trennen."

Doch diese Gliederung war nur das Knochengerüste, das dem Methodismus Gestalt und festen Halt gab. Das Mark und Blut war das lebendige Wort, das in vielen Adern durch den Körper strömte. Um es frisch zu erhalten, wechselte Wesley immer die Prediger. Wo irgend eine Lehrgabe sich zeigte, wurde sie genützt und gefördert, und es gibt wohl keine religöse Gesellschaft, die über so viele Predigtkräfte zu gebieten hatte, als die wesleyanische. Die gewaltigen Bekehrungspredigten Wesley's und vieler seiner Helfer, die einfachen, aber begeisterten Reden der Ortsprediger, die Vermahnungen der Klassenführer und das Zeugniß der Bekehrten von der Kraft des Evangeliums — alle diese Kräfte wirkten zusammen und waren auf das Eine gerichtet, Seelen zu retten. Täglich wurden Predigten oder Erbauungs- und Gebetsstunden gehalten. Und außerdem wurden noch von Zeit zu Zeit, um die Glieder enger zu vereinigen und neu zu beleben, besondere feierliche Zusammenkünfte veranstaltet, vor allem die Liebesmahle, welche die Methodisten von den Herrnhutern annahmen. Sie wurden gewöhnlich jedes Vierteljahr bei Wasser und Brod gefeiert, und dabei Lieder gesungen, gebetet, erbauliche Ansprachen gehalten, Heilserfahrungen mitgetheilt, über den Stand der Gesellschaften berichtet und

neue Mitglieder aufgenommen. Außerdem wurden monatlich einmal Wachnächte gehalten. Die Köhler in Kingswood hatten damit den Anfang gemacht und oft halbe Nächte mit Beten, Loben und Danken zugebracht. Wesley begünstigte diesen Brauch, da die Neuheit der Sache und die feierliche Stille der Nacht einen mächtigen Eindruck auf die Herzen selten verfehlte. Dazu kam 1755 die von Richard Alleine adoptirte „Bundeserneuerung“ (renewal of the Covenant), ein feierliches Versprechen, Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele zu dienen, das später am ersten Sonntag des neuen Jahres gegeben wurde. Der Prediger las die Bundesform vor und die Anwesenden gaben ihre Zustimmung durch Aufstehen zu erkennen. — Ferner kamen seit 1762 Gebetsversammlungen (prayermeetings) in Aufnahme, wobei Lieder gesungen und von mehreren Mitgliedern freie Gebete gesprochen wurden. Endlich wurde in allen Gesellschaften der letzte Freitag des August, November, Februar und Mai als Fasttag beobachtet. Ein vorzügliches Erbauungsmittel bei diesen Versammlungen waren die trefflichen Lieder des Charles Wesley, welche die Methodisten gleich den Herrnhutern zu „einem singenden Volke“ machten. Auch in die Häuser und Hütten wurde durch die Bibel und Traktate geistliche Nahrung gebracht und so auf jede erdenkliche Weise das religiöse Leben genährt und gefördert.

b) Ausbreitung des wesleyanischen Methodismus und seine Stellung nach außen. An der Spitze seiner treuergebenen, glaubensmuthigen Schaar konnte Wesley den Kampf mit der Sünde der Welt aufnehmen. Er verfuhr immer aggressiv und schob seine Vorposten immer weiter vor. Und durch die treffliche Organisation seiner Gesellschaft wurde es ihm möglich gemacht, was er erobert, in den Bereich seiner Verschanzung hereinzuziehen, mit dem Hauptquartier in enge Verbindung zu setzen und als Ausgangspunkt für weitere Operationen zu benützen. Wie ein tüchtiger Feldherr überschaut er das ganze Feld, ist überall gegenwärtig, besonders, wo die Lage kritisch ist, und theilt mit seinen Streitern alle Mühen und Beschwerden, alle Entbehrungen und Gefahren. Er verliert nie die Besonnenheit, nie den Muth. Er sucht die Gefahr nicht auf, aber wo sie ihm entgegentritt, bietet er ihr unverzagt die Stirne. Mit besonderm Geschick weiß er ungünstige Umstände in seinen Dienst zu zwingen und erhält da die schönsten Siege, wo anfänglich der größte Widerstand sich zeigte. Es ist hier unmöglich, Wesley und seine Genossen auf ihren Rundreisen zu begleiten, und die Ausdehnung des Methodismus im Einzelnen zu verfolgen. Einige Beispiele werden genügen, um zu zeigen, wie auf diese apostolischen Männer bei der Pflanzung eines lebendigen Christenthums die Schilderung des Paulus 2 Kor. 11, 23 ff. ihre Anwendung findet.

Kaum eine Grafschaft in England war in religiöser Hinsicht so tief gesunken als Cornwall. Die Methodisten begannen deshalb dort ihr Werk, zunächst in St. Ives. Aber kaum war eine kleine Gesellschaft hauptsächlich durch Charles Wesley's Predigten gegründet, als die Verfolgung ausbrach. Das Predigthaus wurde bestürmt, alles zertrümmert und die Versammelten mißhandelt und fortgejagt. Gleichwohl kam John Wesley mit einigen Predigern bald nachher nach Cornwall. Drei Wochen lang schliefen sie auf dem harten Boden. Wesley hatte sich auf einer Seite aufgelegen, aber mit stoischer Ruhe sagte er zu seinem Gefährten: „Wir wollen gutes Muthes seyn, meine Haut ist bloß auf einer Seite weg, die andere Seite ist noch gut.“ Ebenso geduldig litt er den bittersten Hunger; als er einmal vom Pferde stieg, um Brombeeren zu pflücken, sagte er, „Bruder Nelson, wir sollten dankbar seyn, daß es hier so viele Brombeeren gibt, denn dies ist die beste Gegend, die ich je sah, um Appetit zu bekommen, aber die allerschlechteste, um etwas zu essen zu kriegen. Glauben denn die Leute, wir können vom Predigen leben?“ Doch sie wurden für diese Entbehrungen reichlich entschädigt. Einmal wurden sie durch den Gesang der Bergleute geweckt, die sich vor Sonnenaufgang eingefunden hatten, aus Furcht, sie möchten zu spät kommen. Die kleine Gesellschaft wuchs, hatte aber fortwährend von Mißhandlungen und Plackereien aller Art zu leiden und in

St. Ives wußte der Pöbel seine Freude über den Sieg des Admiral Matthews über die Spanier nicht besser an den Tag zu legen, als durch Zertrümmerung der Methodistenkapelle. Und doch in keinem Theile Englands hat sich der Methodismus so fest gesetzt und einen so entscheidenden Einfluß ausgeübt, als in dem Westen von Cornwall. Und als Wesley in seinem hohen Alter wieder dahin kam, wurde er wie ein König empfangen. Viel grausamer waren die Verfolgungen in Staffordshire und Yorkshire. In Wales wurde Charles mit einem Steinregen empfangen, in Sheffield fiel der Pöbel über ihn und die Methodisten her, mehrere Steine trafen ihn; ein Offizier setzte ihm den Degen auf die Brust, er aber entblößte die Brust und sagte lächelnd: „ich fürchte Gott und ehre den König,“ worauf der Pöbel zurückwich. Des Nachts aber ward sein Haus umlagert und die Kapelle dem Boden gleich gemacht. Als er weiter zog, lauerten ihm einige auf, verwundeten seinen Begleiter, er selbst entkam mit Mühe der Todesgefahr. Eine andere Verfolgung brach in Wednesbury aus. John Wesley wurde von dem Pöbel Abends zum Richter geschleppt und, als dieser sich der Sache nicht annehmen wollte, mehrere Stunden lang herumgezogen. Man drohte, ihn todtzuschlagen oder in's Wasser zu werfen, bis endlich einige, über das schändliche Verfahren empört, sich seiner annahmen und ihn aus den Händen der wüthenden Rotte befreiten. „Er sah aus wie ein Streiter Christi, seine Kleider waren in Fetzen zerrissen“, sagte sein Bruder, der ihn den Tag darauf sah. Diese und ähnliche Verfolgungen hatten die ersten Methodisten zu bestehen. Oft kam es vor, daß die Ortsvorsteher und Pfarrer, statt sie zu schützen, den Pöbel gegen sie aufhetzten, ja sogar den Leuten einen guten Trunk versprachen, wenn sie die Methodisten über die Grenze jagten und ihre Kapellen einrißen. Es war nichts Seltenes, daß die Prediger durch Koth- und Steinwürfe im Reden unterbrochen wurden. Einmal traf Wesley, als er vor einer großen Menge predigte, ein Stein auf die Stirne, das Blut floß reichlich, er aber predigte fort und wischte währenddem das Blut von der Stirne. Solche Verfolgungen übrigens bahnten dem Methodismus den Weg, und besonders in Yorkshire verbreitete er sich rasch. Hier hatte Wesley außer tüchtigen Laienpredigern einen treuen Helfer an Grimshaw, Pfarrer in Hawthorn, der sich 1745 mit Wesley verband und nicht bloß in seinem Amte sehr eifrig war, sondern auch in der Nachbarschaft predigend umherzog. „Er ist,“ sagte Wesley von ihm, „ein ächter Israelite, in welchem kein Falsch ist. Einige Männer, wie er, würden die Nation erschüttern. Er zündet, wo er hingeht.“ Er wurde später wegen seiner methodistischen Thätigkeit bei dem Bischof verklagt. Aber seine Predigt rührte den Bischof sammt den Geistlichen, die ihn verklagt hatten, und die ganze Gemeinde zu Thränen und der Bischof, statt ihn zu suspendiren, nahm ihn wohlwollend bei der Hand und sagte: „Wollte Gott, daß die ganze Geistlichkeit meiner Diöcese wäre wie dieser gute Mann.“

Von dem Norden Englands drang der Methodismus auch nach Schottland vor. Schon Whitefield hatte 1741 in Edinburgh gepredigt, Wesley aber kam erst seit 1751 dahin. Es wurden nach und nach 4 Bezirke in Edinburg, Dundee, Aberdeen und Glasgow gebildet. Eine Zeitlang hatte auch hier das Werk einen guten Fortgang, wurde aber später durch das Umsichgreifen des Calvinismus gehemmt. Nach Irland wurde der Methodismus im Jahr 1747 verpflanzt. Einer der Reiseprediger bildete zunächst in Dublin eine Gesellschaft. Die beiden Wesley folgten bald nach, Charles blieb längere Zeit und fand viel Eingang, aber auch hier blieben die Verfolgungen nicht aus. In Cork erklärte die Jury Charles für einen übelberüchtigten Menschen, Vagabunden und Ruhestörer und trug auf seine Transportation an. Zwar schlugen die Assisen dieses Urtheil nieder, aber dem Pöbel wurde es doch nicht gewehrt, die Methodisten auf jede Weise zu beunruhigen. Dennoch entstand eine Gesellschaft um die andere, so daß Wesley anfing, auch in Irland Conferenzen zu halten. — So hatte der wesleyanische Methodismus in den 30 Jahren seit der Trennung von den Herrnhutern sich über ganz England, Schottland und Irland ausgebreitet, ja selbst unter der Besatzung von Gibraltar Aufnahme gefunden und

im Jahre 1770 erscheint Amerika (s. den Art.) als neuester Bezirk. Es waren am Ende dieser Periode 50 Bezirke mit mehr als 100 Reisepredigern, einer großen Anzahl von Ortspredigern und fast 30,000 Mitgliedern in den verschiedenen Gesellschaften.

Blicken wir auf den innern Zustand der Gemeinschaft in dieser Periode, so müßte es Wunder nehmen, wenn bei so außerordentlichen Wirkungen, wie sie der Methodismus hatte, nicht auch manche Schattenseiten sich zeigen würden. Die Bekehrungen waren, wie früher, häufig von außerordentlichen Erscheinungen begleitet. Kinder und Greise fielen häufig in Convulsionen, Männer und Weiber wurden plötzlich so gewaltig ergriffen, daß sie in überlautes Brüllen oder gellendes Geschrei ausbrachen; die einen fielen wie todt nieder, die andern versanken in stilles Schluchzen. Dann hörte der Lärm wieder auf und ein langes schweres Athmen wurde gehört. Mochten auch diese Erscheinungen den Besonneneren nur als natürliche Folge der Gemüthserregung erscheinen, so sahen doch Viele diese äußeren Dinge als wesentlich für das innere Werk an. Oft fanden Bekehrungen in großem Maßstab statt, aber nachher trat Lauigkeit ein. Von der Höhe der geistigen Erregung sanken Viele wieder in ihre alten Sünden zurück und Wesley mußte oft bei seinen Visitationen die Gesellschaften von unwürdigen Gliedern reinigen.

Und wie im Leben, so zeigten sich auch in der Lehre manche gefährliche Auswüchse, denen ähnlich, um deren willen sich Wesley von den Herrnhutern getrennt hatte. Diese hatten inzwischen die schwärmerischen Elemente ausgestoßen, nun aber traten in der Foundry um's Jahr 1758 Visionäre und Propheten auf, die ihre Träume und Einfälle für göttliche Offenbarungen ausgaben. George Bell weissagte das Ende der Welt auf den letzten Februar 1763 und fand viele Anhänger. Wesley's Lehre von der Vollkommenheit trieben diese Inspirirten auf die Spitze und sagten: die Bekehrten bedürfen weder der Selbstprüfung noch des Gebetes, denn sie seyen vollkommen, wie die Engel. Voll geistlichen Hochmuthes blickten sie auf Wesley und die andern herab, die sich keiner Visionen rühmen konnten und erklärten, nur sie, die Inspirirten, können Lehrer seyn. Und zu Wesley's unsäglichem Schmerz war es sein Liebling Maxfield, der diese Schwärmereien begünstigte. Obwohl dringend und wiederholt aufgefordert, konnte er sich nicht entschließen, ihn auszuweisen, und traf nur halbe Maßregeln, in Folge deren übrigens Maxfield und Bell mit 170 Mitgliedern austraten. Andere Laienprediger neigten sich auf die Seite der Herrnhuter, wie namentlich Wheatley, der durch seine süße sanfte Predigtweise Gesellschaften wie Prediger an sich zog, aber wegen unmoralischen Wandels ausgestoßen wurde. Auch dem Calvinismus wandten sich manche zu und trennten sich zum Theil von Wesley. So John Bennet, der den größern Theil der Gesellschaft in Bolton nach sich zog und eine independente Gemeinde bildete. Ueberhaupt trat independentisches Gelüste immer mehr hervor. Die einen wollten eine dauernde Anstellung, andere klagten über Wesley's Pabstthum und verlangten mehr Antheil an der Leitung der Gemeinschaft, noch andere drangen gar auf Trennung von der Kirche, einzelne traten auch aus und wurden Independenten. Wesley's Stellung zu der Kirche war in der That eine schwierige. Von Anfang an suchte er, und noch mehr sein Bruder, allem vorzubeugen, was zu einem Bruche führen konnte. Schon auf der ersten Conferenz beschloßen sie in Beziehung auf eine etwaige Trennung der Gesellschaften von der Kirche: „Wir wollen alles thun, um solchen Folgen, die, wie man fürchtet, nach unserem Tode wahrscheinlich eintreten werden, vorzubeugen, aber wir dürfen nicht aus Furcht vor diesen Folgen die gegenwärtige Gelegenheit versäumen, Seelen zu retten, so lange wir leben." Er machte es seinen Predigern zur Pflicht, ihre Hörer zu fleißigem Besuch des Gottesdienstes und Genuß der Sakramente anzuhalten, in den Stunden des öffentlichen Gottesdienstes nicht zu predigen, noch heilige Handlungen zu verrichten. Er verbot den Methodisten, Dissenterversammlungen zu besuchen. Er forderte die Geistlichen wiederholt auf, mit ihm Hand in Hand zu gehen, aber ohne Erfolg. Vielmehr wurde überall gegen ihn als einen Sektirer und Schwärmer gepredigt

und geschrieben. Gleichwohl trat er noch 1756 den Anmuthungen, von der Kirche sich zu trennen, weil sonst die Methodistengemeinschaft kein compakter Körper seyn könne, mit seinen „zwölf Gründen gegen eine Trennung“ entschieden entgegen. Eine Trennung, sagte er, würde gegen unsere wiederholten Versicherungen seyn, den Feinden Gottes einen willkommenen Anlaß zu Schmähungen geben, die Frommen gegen uns einnehmen, die Masse der Ungläubigen hindern, das Wort Gottes zu hören, Tausende von Erweckten uns entfremden, Spaltungen in der Gemeinschaft herbeiführen, Controversen die Thüre öffnen. Ferner würde die Bildung einer neuen Kirche mehr Weisheit und Gedankentiefe erfordern, als irgend einer von ihnen habe, Haß gegen die Geistlichkeit anfachen und wie alle Sektenbildung die besten Wirkungen hemmen und die Kräfte in Controversen verzehren. Ja die ganze Bedeutung des Methodismus würde verloren gehen, dessen Mission an die verlornen Schafe in der englischen Kirche sey.“ Und doch wies er das einzige Mittel, die Gesellschaft im engsten Verband mit der Kirche zu erhalten, zurück. Der Pfarrer Walker von Truro hatte vorgeschlagen, die Gesellschaften unter die Aufsicht des Ortspfarrers zu stellen, vorausgesetzt, daß dieser ein Gläubiger sey. Aber Wesley's Bedenken waren, daß nicht jeder, der die Wahrheit predige, auch Weisheit und Erfahrung genug habe, die Heerde zu regieren, und daß es jedem freistehen müsse, seinen Seelenhirten zu wählen. Lange hielten sich bei Wesley die Treue gegen die Kirche und die Liebe zu dem so gesegneten Werke des Methodismus die Wage, aber allmählig neigte sich die Zunge der Wage auf die letztere Seite: „Kirche oder nicht Kirche, wir müssen das Werk der Seelenrettung betreiben.“ In diesem Sinne that Wesley jetzt auch einen Schritt, der ihn seiner Kirche mehr entfremdete. Bisher hatte er und sein Bruder fast allein das Abendmahl den Gliedern der Gesellschaften gereicht. Er fühlte immer mehr das Bedürfniß, einige ordinirte Prediger zur Seite zu haben, um ihm dabei zu helfen. Aber die englischen Bischöfe verweigerten seinen Gehülfen die Ordination. Er ließ deshalb einen derselben durch einen eben anwesenden griechischen Bischof Erasmus ordiniren, in der Ueberzeugung, daß jeder bischöflich Ordinirte ein Glied der allgemeinen Kirche sey, zumal da auch die englische Kirche katholische Ordinationen anerkenne. Aber Wesley verfehlte seinen Zweck, da sein Bruder diese Ordination verwarf. Zudem rief er durch diesen Schritt die heftigsten Angriffe von Seiten der englischen Geistlichkeit hervor, die jetzt nur um so entschiedener seine wiederholten Aufforderungen, ihm zu helfen, zurückwies. Ja bald darauf (1767) wurden 6 Studenten von Oxford vertrieben, „weil sie methodistischen Ansichten huldigten, und sich unterstanden, in einem Privathause zu beten, die hl. Schrift zu lesen und zu erklären und Lieder zu singen.“ Wesley sah sich mehr als je auf sich selbst und seine Gehülfen angewiesen und dazu getrieben, die selbständige Fortdauer des Methodismus nach seinem Tode zu sichern. Er legte deshalb der Conferenz 1769 einen Plan vor, des Inhalts, daß seine Prediger nach seinem Tode einen Ausschuß von 3—7 Mitgliedern an seiner Statt wählen und sich alle verpflichten sollten, 1) sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen, 2) die alte methodistische Lehre zu predigen und 3) die ganze methodistische Disciplin aufrecht zu halten. Obwohl dieser Plan später etwas geändert wurde, so war doch schon jetzt dadurch der wesleyanische Zweig des Methodismus zu einem selbständigen Organismus geworden. Nicht so selbständig entwickelte sich der calvinistische Zweig, auf den wir am Schlusse dieser Periode noch einen Blick werfen müssen.

Whitefield's Thätigkeit war zwischen England und Amerika getheilt. Schon vor seiner Trennung von Wesley hatte er Amerika predigend durchzogen. Seine Reise von New-York nach Savannah (1739) war ein Triumphzug. Von nah und fern strömten Tausende herbei, um ihn zu hören. Seine Predigt war von ähnlichen außerordentlichen Erscheinungen begleitet wie in England. Tausende schrieen laut auf, rangen die Hände und fielen wie todt zur Erde nieder; andere badeten sich in Thränen. Auf dem Heimwege selbst hörten die Angstrufe nicht auf, und wurden nur durch lautes Beten einzelner Gruppen unterbrochen. Das Stöhnen und Schreien der Kinder

währte einmal eine ganze Nacht und einen Theil des folgenden Tages. Whitefield predigte wenigstens dreimal täglich und in der Zwischenzeit wurde er umlagert von solchen, die durch ihn von ihrer Sündenangst erlöst seyn wollten. Ebenso außerordentlich war die Wirkung seiner Predigt in England. Nachdem er am 25. März 1740 den Grundstein zu dem Waisenhaus „Bethesda“ bei Savannah gelegt (wofür er in England 1000 Pf.St. gesammelt und 500 Acker Lands erhalten) und sich von Wesley getrennt hatte, schlug er sein Hüttenzelt, „Tabernacle“, in Moorfields auf (1741); alles strömte zu ihm. Aber nichts gleicht der Wirkung seiner Pfingstpredigt 1742. Der Pfingstmontag war seit alter Zeit ein Volksfest für die Londoner. Was irgend zur Ergötzung des Volkes beitragen konnte, war in Moorfields zu finden. Es schien unmöglich, die Aufmerksamkeit des Volkes für etwas Ernstes zu gewinnen an einem Tage, wo „der Teufel los zu seyn schien.“ Aber Whitefield wagte es. Früh Morgens begann er im Freien zu predigen und bald sah er eine große Menge Zuhörer um sich. Als er Mittags wieder kam, zog er wie ein Magnet Alles an, und die Schaubuden und Trinkzelte blieben leer. Das entflammte die Wuth derer, die sonst an diesem Tage eine reiche Erndte gehabt hatten, und als er Abends wieder anfing zu predigen, wurde er mit einem Steinregen empfangen, ein Harlekin schlug ihn mit der Peitsche in's Gesicht, und ein Werboffizier mit Trommlern und Pfeifen drängte sich unter der Predigt mitten in den Haufen. Aber Whitefield predigte zu Ende, und die Frucht war, daß ihm an diesem Tage Tausende von Briefen zukamen von solchen, die durch ihn erweckt wurden, und daß 300 sich der Gesellschaft in dem Tabernacle anschloßen. — In den drei Jahren (1741—1744), die Whitefield in seinem Vaterlande verbrachte, durchreiste er England, Wales und Schottland. Man suchte ihn an vielen Orten zu halten, machte ihn auch zum Ehrenbürger mancher Städte, aber Reisepredigen war seine Lust und Amerika als eine neue Welt für ihn besonders anziehend und so kehrte er, nachdem er eine bedeutende Summe für sein Waisenhaus gesammelt, im August 1744 nach Amerika zurück, wo er die nächsten 4 Jahre blieb. Aber seine Gesundheit nöthigte ihn 1748 diesen reich gesegneten Schauplatz zu verlassen und nach Bermudas, wo er den Negern predigte, und darauf nach England zu gehen. Hier wurde er mit Lady Huntingdon bekannt. Diese Dame, „die Methodistenkönigin“ spottweise genannt, geboren den 24. August 1707 und 1728 an den Grafen von Huntingdon verheirathet, welcher 1746 starb, war durch eine gefährliche Krankheit völlig umgeändert worden. Statt bei Hof und in dem Salon ihrer Standesgenossen sah man sie jetzt in den Hütten der Armuth und am Krankenbette, Trost und Hülfe bringend. Ihr Haus wurde der Sammelplatz für fromme Geistliche und einfache Methodisten. Dabei gab sie ihre früheren Verbindungen mit den Vornehmen nicht auf, sondern versammelte sie in ihrem Salon zu Erbauungsstunden. Durch ihre Schwägerinnen zunächst an die beiden Wesley gewiesen, sah sie diese öfters bei sich, allein John Wesley war nicht der Mann für sie. Bei all ihrer Frömmigkeit und Liebe zu den Armen legte sie ihr aristokratisches Wesen nicht ab. Sie wollte Andern mit Leib und Leben, Hab und Gut dienen, aber in diesem Dienen doch Herrin seyn. Sie war darin Wesley zu ähnlich, als daß es, auch abgesehen von den theologischen Differenzen, zwischen Beiden zu einer innigeren Verbindung hätte kommen können. Ganz anders war es mit Whitefield. Dieser hatte weder Lust noch Geschick, um Gesellschaften zu gründen und zu vereinigen, und doch fand er bei seiner Rückkehr nach London, wie ohne das die Erweckten sich bald zerstreuten. Er wollte daher die Gräfin zum Haupte der calvinistischen Methodisten machen, und war damit zufrieden, ihr als Kaplan zu dienen. Er predigte wöchentlich zweimal in ihrem Salon vor dem Adel und einmal in der Gesindestube für die Armen. Wesley hätte sich nie dazu verstanden, einen solchen Unterschied zu machen, aber Whitefield freute sich, daß eine Thüre zu den Großen dieser Welt aufgethan war. Der hohe Adel fand sich zahlreich ein, es gehörte zum guten Ton, im Hause der Gräfin den berühmten Prediger zu hören. Selbst Bolingbroke und Chesterfield wurden häufig unter den Zuhörern gesehen. Wohl kamen Viele nur aus Neugierde, aber nicht

Wenige wurden durch Whitefield's begeisterte Reden gefesselt und gewonnen. Die Gräfin wurde für die Reichen, was Wesley für die Armen. Sie brachte die dem Christenthum entfremdete Aristokratie wieder unter den Einfluß des Evangeliums. Es gelang ihr auch, was Wesley vergeblich versucht hatte, die calvinistisch gesinnten Prediger der Staatskirche anzuziehen und zum Werke der Evangelisation zu verwenden. Wo sie sich eben auf einige Zeit befand, hielt sie ihr geistliches Hoflager und ließ diese Männer predigen. Bald wurde es nöthig, Kapellen zu bauen, in denen die äußere Form der bischöflichen Kirche, was ein großer Anziehungspunkt war, mit vielem Geschmack eingeführt wurde. Anfänglich genügten für die Besorgung des Gottesdienstes die zahlreichen Freunde, die die Gräfin unter den bischöflichen Geistlichen hatte. Als aber die Zahl der Kapellen zunahm — sie stieg bis zum Tode der Gräfin auf etwa 66 — war diese Aushülfe ungenügend. Die Gräfin gründete deßhalb 1768 ein Predigerseminar in Trevecca in Wales, das sie bis zum Ausbruch des calvinistischen Streites unter Fletschers Aufsicht stellte. Die Studirenden sollten in demselben drei Jahre bleiben und dann die Wahl haben, in die bischöfliche Kirche einzutreten oder zu den Dissentern überzugehen. Sie selbst hatte die oberste Leitung in der Hand, bestellte die Lehrer und versandte die Candidaten. Ebenso stellte sie die Prediger für die Kapellen an. Auch die äußerlichen Angelegenheiten verwaltete sie selbst, kam aber dadurch oft in pecuniäre Streitigkeiten. Sie erinnert sehr an Zinzendorf. Wie in Herrnhut der Graf, so war hier die Gräfin fast alles in allem. Es war immer nur von ihren Kapellen, ihrem College, ihren Predigern die Rede. Aber diese kleine Eitelkeit muß zurücktreten vor dem vielen Guten, das sie gestiftet hat. Sie opferte ihre Ruhe und ihr Vermögen der Sache des Evangeliums und jenes Wort bezeichnet sie ganz: „Hätte ich tausend Welten und tausend Leben, ich würde sie alle dem Dienste und der Ehre des theuern Lammes Gottes weihen, der mein ewiger und einziger Freund ist.“ Sie starb in hohem Alter in ihrem Hause zu Spaafield den 17. Juni 1791. Mit Hülfe der ihr befreundeten und dienenden Geistlichen, wie Berridge, Hervey, Milner, Newton, Romaine, Scott, Shirley, Talbot, Toplady, Venn, Walker, Whitefield u. a. hat sie mehr zur Wiederbelebung der bischöflichen Kirche und der Dissenters gethan als Wesley. Die unter ihnen, welche der Staatskirche treu blieben, leiteten den Strom der methodistischen Erweckung in dieselbe über und wurden die Begründer der evangelischen (niederkirchlichen) Partei, von welcher zu Ende des letzten und zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts alles religiöse Leben in der englischen Staatskirche ausging. Während die letztgenannten Prediger in engern Kreisen thätig waren, setzte Whitefield seine Predigtreisen in England, Wales, Schottland, Irland und in Amerika fort. Wo er hinkam, wurde er mit gleicher Begeisterung, wie das erste Mal, gehört. Er predigte sich nicht aus, obwohl er in seinem ganzen Leben über 18,000 Predigten hielt. Aber auch an Verfolgungen und Beschwerden fehlte es nicht. In Plymouth wurde er einmal Nachts in seinem Bette überfallen und auf's Roheste mißhandelt, in Irland von einem Volkshaufen fast zu Tode gehetzt. Drohbriefe kamen ihm häufig zu. Verfolgungen lähmten seinen Muth nicht, nur vor Einem fürchtete er sich, daß seine schon wankende Gesundheit — er litt seit Jahren an Asthma — den Anstrengungen unterliegen möchte. Er schonte sich aber nicht. „Lieber will ich mich aufreiben als verrosten“, pflegte er zu sagen. Und es wurde sein Wunsch erfüllt, mitten in voller Thätigkeit zu sterben. Noch auf seiner siebenten Reise nach Amerika predigte er täglich 2—3mal und am letzten Tage seines Lebens 2 Stunden lang vor einer ungemein großen Zuhörerschaft. Krank kam er Abends nach Newburg-Port, wo er am andern Morgen, Sonntag den 30. Sept. 1771, seine reichgesegnete Laufbahn schloß.

Whitefield war ein Mann von mittlerer Größe, wohlproportionirt, in späteren Jahren ziemlich beleibt. Er hatte ein volles Gesicht, blonde Haare, kleine dunkelblaue feurige Augen. Die Herzensgüte, die aus allen Mienen sprach, das feine, zuvorkommende, freundliche Benehmen gewann ihm schnell die Herzen. Er war sehr offenherzig, oft

rasch, unvorsichtig und leichtgläubig, aber ohne Falsch, wie die Tauben, ohne einen Funken von Ehrgeiz oder Selbstsucht. An Andere schloß er sich leicht an, brach aber auch manchmal ebenso schnell wieder ab. In seiner Ehe war er nicht glücklich. Er fühlte dies übrigens weniger, da er von den Schaaren seiner Zuhörer auf den Händen getragen wurde. Sein Ein und Alles, seine Panacee gegen jedes Leid, war das Predigen. Und zum Prediger war er in außerordentlichem Maße begabt. Seine Erfindungsgabe war unerschöpflich, seine Einbildungskraft glühend und plastisch. Eine gewaltige, dabei ungemein klangvolle Stimme stand ihm zu Gebot und er hatte sie ganz in seiner Gewalt. Ein lebendiges Mienenspiel und eine ungezwungene schöne Aktion begleitete seine Worte. Diese natürlichen Gaben waren aber nur untergeordnete Dienerinnen für den höhern Zweck. Er schien sich ihrer gar nicht bewußt zu seyn. Unbekümmert um Beifall gab er sich, wie er war, und redete, wovon ihm das Herz voll war. Wenn er in begeisterter Rede die Herrlichkeit des Reiches Gottes vor Augen malte, schien die wirkliche Welt zu verschwinden und die ewige hervorzutreten. Die Rohesten wie die Gebildetsten, die Spötter wie die Gläubigen wurden gefesselt. Whitefield war seit Latimer der größte Prediger in England und hat auf Umgestaltung der Predigtweise in England den bedeutendsten Einfluß gehabt. Mit seinem großen Rivalen war er einige Jahre nach ihrer Trennung wieder in Verbindung getreten. Wesley hatte es nicht ertragen können, von einem Manne, wie Whitefield, geschieden zu seyn. Eine dogmatische Verständigung war unmöglich, aber ein freundschaftliches Verhältniß wurde wieder angeknüpft. Beide wechselten hie und da ihre Kanzeln, Whitefield war bei einigen Conferenzen zugegen, und Wesley hielt Letzteren eine Leichenpredigt in dem Tabernacle. Im Uebrigen ging jeder seinen Weg. Wesley kannte keinen Methodismus ohne strenge Disciplin. Whitefield war viel weitherziger: „Der einzige Methodismus, von dem ich weiß, ist die hl. Methode, uns selbst zu sterben und Gott zu leben.“

4) Vom Ausbruch des calvinistischen Streites bis zu Wesley's Tod 1770—1791. Der Methodismus war eine Macht geworden. Der mittelbare Einfluß, den er auf die Staatskirche und die Dissenter ausübte, war fast so groß als die unmittelbare Wirkung auf seine Anhänger. Ueberall regte sich neues Leben. Die, welche Wesley's Panier nicht folgten, kehrten zum Glauben der Väter zurück und schaarten sich um die Fahne des Calvinismus, um gegen die Lauheit und den Unglauben der Zeit zu kämpfen. Aber während dem stand in ihrer Mitte ein Feind auf, der gefährlicher zu werden drohte, als die äußern Feinde — der Antinomismus. Er zeigte sich im calvinistischen Lager so gut als im wesleyanischen. Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit, wenn auf die Spitze getrieben, verführte zu dem Wahne, daß der Vollkommene über das Gesetz erhaben sey, und die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl konnte nur zu leicht die Folge haben, daß die Heilsgewissen in sittliche Gleichgültigkeit versanken. Wesley sah die Gefahr hauptsächlich auf der letzteren Seite und trat deßhalb auf der Conferenz 1770 dem Calvinismus in einer Weise entgegen, daß alles Gewicht auf die guten Werke zu fallen schien. Als das Conferenzprotokoll veröffentlicht wurde, geriethen die Calvinisten, besonders die Anhänger der Gräfin Huntingdon, in Feuer und Flammen. Shirley, ein Vetter der Gräfin, forderte Geistliche und Laien durch ein Rundschreiben auf, bei der nächsten Conferenz sich einzufinden und Wesley zum Widerruf des Protokolls dieser „abscheulichen Ketzerei“ zu bringen. Zugleich wurden die nicht streng-calvinistischen Lehrer des College in Trevecca entlassen. Wesley sah ein, daß er in seinen Ausdrücken nicht vorsichtig gewesen und unterzeichnete mit seinen anwesenden Predigern eine befriedigende Erklärung. Doch war der Streit nur für den Augenblick beigelegt. Die Fortführung desselben übernahm J. W. Fletcher, der eben mit einer Vertheidigung des Protokolls hervorgetreten war, die Wesley wegen der Reinheit der Sprache, Strenge und Klarheit der Beweisführung und großen Milde nicht genug bewundern konnte. Auf der andern Seite kämpften August Joplady, Richard

und Rowland Hill und John Berridge. Der Streit wurde von dieser Seite mehrere Jahre mit größter Heftigkeit, Erbitterung und Derbheit geführt. Die Welt freute sich dieser „geistlichen Klopffechterei," aber der Kirche nützte es, daß die Geister auf einander platzten. Die Schriftgemäßheit der Lehre von der allgemeinen Gnade wurde in's rechte Licht gestellt, die gefährliche Spitze der Lehre von der Vollkommenheit abgeschliffen, andrerseits die bedenklichen Consequenzen des absoluten Dekretes klar aufgezeigt, und die Folge war, daß der englische Calvinismus gemäßtigter und der Wesleyanismus nüchterner wurde. Natürlich beanspruchten beide Parteien jede für sich die Palme des Sieges. Wie dem auch seyn mag, Fletcher hat sich durch seine Streitschriften, Checks to Antinomianism, Christian Perfection u. a. um den Methodismus die größten Verdienste erworben. Er war der Spangenberg des Methodismus.

John William Fletcher (de la Flechère), geboren den 12. Sept. 1729 zu Nyon in der Schweiz, war von seinem Vater, einem Offizier, zur Theologie bestimmt und deshalb auf die Universität Genf geschickt. Er hatte aber eine Vorliebe für den Beruf seines Vaters und entwich nach Lissabon, wo er aus Landsleuten eine Compagnie für portugiesische Dienste in Brasilien bildete. Ein Unfall, den er den Tag vor seiner Einschiffung hatte, hielt ihn zu seinem Glück zurück, denn das Schiff ging verloren. Er suchte nun durch Vermittlung eines Oheims eine Anstellung in holländischen Diensten und ging, als dies fehlschlug, nach England, wo er 1752 eine Hauslehrerstelle annahm. Hier wurde er ernster gestimmt. Ein Gespräch mit einer armen Frau in St. Albans führte ihn den Methodisten zu; längere Zeit rang er im Gebet um Glauben, bis er endlich (Jan. 1755) Frieden fand im Blute Christi. Er fing nun ein ascetisches Leben an, durchwachte jede Woche zwei Nächte in Gebet und Meditation und arbeitete zugleich so angestrengt, daß er seine bisher kräftige Gesundheit untergrub. 1757 wurde er zum Priester in der englischen Kirche ordinirt und erhielt 1760 die Pfarrei Madeley, die er bis zu seinem Tode behielt. Er verwaltete sein Amt mit großer Treue, und predigte zugleich in der Nachbarschaft umher. Im Jahr 1768 übernahm er außerdem auf Lady Huntingdon's Aufforderung die Leitung ihres College in Trevecca, und wurde von Lehrern und Schülern außerordentlich geschätzt und geliebt. Er zog sich aber 1770 zurück, als bei'm Ausbruch des calvinistischen Streites der Hauptlehrer entlassen wurde. Drei Jahre nachher bot er sich Wesley als Gehülfen an und blieb mit ihm in der engsten Verbindung bis an's Ende seines Lebens. Seine geschwächte Gesundheit nöthigte ihn 1776, seine Pfarrei auf mehrere Jahre zu verlassen und eine Reise in seine Heimath zu unternehmen. Er kam jedoch 1781 gestärkt zurück. Bald nachher heirathete er Miß Bosauquet, die schon seit 10 Jahren durch ihre Redegabe und ihre Wohlthätigkeit unter den Methodisten sich einen Namen gemacht hatte, und lebte mit ihr in glücklichster Ehe bis zu seinem Tod (14. Aug. 1785). Fletcher war eine apostolische Erscheinung. Sein ganzes Wesen zeigte einen, der nicht dieser Welt angehört. Oft breitete er segnend seine Hände über seine Freunde, wo er sie auch traf, oder hielt das Abendmahl mit ihnen, unbekümmert um den Ort. Sein Gesicht spiegelte die Sanftmuth und Demuth seines Herzens. Er vergaß alle Kränkungen, er duldete kein hartes Urtheil über Andere. Seine natürliche Reizbarkeit und Heftigkeit überwand er und war geduldig bei Schmähungen und wohlbedacht in allem, was er redete. Er hatte herzliches Erbarmen mit der leiblichen und geistlichen Noth seiner Nebenmenschen. Der Gedanke daran ließ ihn manche Nacht nicht schlafen. Er gab fast alles den Armen und lebte selbst meist nur von Brod und Früchten. Und keine Dienstleistung war ihm zu gering. Auf der Straße sah man ihn oft armen Leuten ihre Lasten tragen. Lieber sattelte er selbst sein Pferd, als daß er seinen Diener geweckt hätte. Das Trachten nach Anerkennung und Ehren war ihm völlig fremd. Er verbarg seine Vorzüge und redete nie von sich. Als er einmal eine Flugschrift über den amerikanischen Krieg geschrieben, fand diese höhern Ortes solchen Beifall, daß der König ihn fragen ließ, ob ihm eine höhere Stelle in der Kirche oder im Staate angenehm wäre. Seine Antwort war: „Ich

bedarf nichts als mehr Gnade.« Nicht einmal im engeren Kreise der Methodisten wollte er eine irgend hervorragende Stellung einnehmen, so sehr auch Wesley in ihn drang. Er hätte sich auch nach seiner ganzen Individualität dazu nicht geeignet, und hätte überhaupt in keiner andern Stellung dem Methodismus so viel nützen können, als er durch seine theologischen Arbeiten gethan hat. Doch auch für die praktische Seite des methodistischen Werkes fand Wesley um diese Zeit einen äußerst tüchtigen und treuen Gehülfen in Dr. Thomas Coke. Dieser (geb. 1754), ein hochstrebender, ehrgeiziger junger Mann, dabei aber voll Menschenliebe, hatte in Oxford Theologie studirt und nach einer hervorragenden Stelle in der Kirche getrachtet, aber seine Pläne wurden vereitelt und er mußte sich mit einer Curatstelle in einem abgelegenen Dorfe in Sommersetshire begnügen. Eine andere Aussicht auf eine bedeutende Laufbahn schien sich ihm zu eröffnen, als er durch einen Freund in Taunton mit den Schriften und dem Werke der Methodisten und 1776 mit Wesley selbst bekannt wurde. Er hoffte, Wesley würde ihm sogleich einen großen Wirkungskreis anweisen. Aber er sah sich bitter getäuscht. Wesley forderte ihn nur auf, sein Amt treu zu verwalten und in diesem kleinen Kreise in methodistischer Weise zu wirken. Doch er that es, und zwar mit solchem Eifer, daß er bald von seiner Stelle vertrieben wurde. Es wurde mit allen Glocken geläutet und ein Trinkgelage auf der Straße gehalten, als der methodistische Pfarrgehülfe das Dorf verließ (1777.) Sein Loos war jetzt entschieden. Er schloß sich Wesley an und zog mit ihm umher. Durch Maxfield's Einfluß wurde er »bekehrt« und nun warf er sich mit ganzer Seele in das methodistische Werk und wurde bald Wesley's bedeutendster Gehülfe und der Vater der wesleyanischen Mission. Wesley konnte ihm völlig trauen, denn er war, was sich bei den andern Predigern nicht immer zusammenfand, »gesund im Glauben und eifrig in guten Werken.«

Unterstützt von diesen beiden Männern war es Wesley möglich, das immer weiter sich verbreitende Werk des Methodismus zu überwachen. Aber wie sollte es nach seinem Tode werden? Diese Sorge lag schwer auf ihm und sein weit vorgerücktes Alter mahnte ihn dringend, Maßregeln zu treffen, um den Fortbestand der methodistischen Gemeinschaft zu sichern. Den frühern Plan, einem kleinen Ausschuß die Leitung zu übertragen, gab er aus mancherlei Gründen auf. Von jeher ein entschiedener Freund des monarchischen Princips hoffte er für den Methodismus nur davon einen gedeihlichen Fortgang, daß die Gewalt in den Händen Eines Mannes bliebe. Und diesen glaubte er in Fletcher gefunden zu haben. Keiner hatte die methodistische Lehre so sich angeeignet, so klar verarbeitet als er, Keiner genoß die allgemeine Achtung und Liebe in so hohem Grade wie Fletcher. Ihn forderte er daher dringend auf, einmal ganz an seine Stelle zu treten. Aber Fletcher lehnte es ab. Coke war viel zu jung und zu neu unter den Methodisten, als daß an ihn hätte gedacht werden können. Charles Wesley hatte sich schon lange fast ganz zurückgezogen. Wer hätte aber auch Wesley's Stelle ausfüllen können? In Wesley war alle Gewalt concentrirt, er führte ein patriarchalisches Regiment. Das konnte er als der Gründer des Methodismus, als der geistliche Vater der Prediger und Glieder, aber kein anderer. Und hatte er schon dessenungeachtet manches bittere Wort über seine Autokratie, päbstliche Gewalt u. s. w. hören, manchen schweren Kampf gegen die independentischen Gelüste seiner Prediger führen müssen, wie stand zu erwarten, daß ein anderer seine Stellung behaupten würde? Fiel aber dieser Plan zu Boden, so war das nächstliegende, seine Gewalt der Conferenz zu übertragen. Sie bestand aus den Predigern, die er als die tüchtigsten und treusten jedes Jahr um sich versammelt, und in die er, wenn in irgend welche, das Vertrauen setzen konnte, daß sie nach seinem Tode das Werk in seinem Geiste fortsetzen würden. Die Conferenz hatte ferner, obwohl Wesley die oberste Gewalt nie aus der Hand gab, seit Jahrzehnten alle Angelegenheiten mit ihm berathen, und je mehr das Werk anwuchs, um so mehr selbständigen Antheil an der Leitung der Geschäfte genommen. Dazu kam, daß in vielen Kaufbriefen die Kapellen als »der Conferenz der sogenannten Metho-

disten" zugehörig in der Königlichen Kanzlei registrirt waren, so daß schon deßhalb eine rechtsgültige Erklärung über den Ausdruck: Conferenz nöthig wurde, um den Besitz der Kapellen zu sichern. Dies zeigte Wesley den Weg, den er zu gehen hatte, und den er nach Besprechung mit einem Rechtsverständigen einschlug. Er setzte eine Erklärungsurkunde *(Deed of Declaration)* auf, welche am 28. Februar 1784 im Oberkanzleigerichtshof (Highcourt of Chancery) niedergelegt wurde. Diese Urkunde ist die Magna Charta des Wesleyanischen Methodismus, deren Inhalt um so mehr angegeben werden muß, als sie in der folgenden Geschichte des Methodismus eine große Rolle spielt. Im Eingang wird eine Erklärung über die Conferenz gegeben. Es wird gesagt, daß Wesley die methodistischen Kapellen, Predigthäuser, Wohnungen u. s. w. Curatoren übergeben habe unter der Bedingung, daß sie nur die von ihm bestellten Prediger annehmen; und daß er dieses sein Recht auf die Kapellen u. s. w. auf die Conferenz, d. h. die namentlich folgenden 100 Prediger übertrage mit der Befugniß, sich selbst zu ergänzen. Sodann folgen 15 einzelne Bestimmungen, die im Wesentlichen folgende sind:

I. Die Conferenz hält alljährlich ihre Sitzungen in London, Bristol, Leeds (1) oder an einem anderen Orte (12) und darf nicht weniger als fünf Tage und nicht über drei Wochen tagen (5). Sie beschließt nach Stimmenmehrheit (2), muß aber, um beschlußfähig zu seyn, 40 Mitglieder zählen und zuvor die eingetretenen Vacanzen ausgefüllt haben (4). Sie wählt daher zunächst neue Mitglieder, um die legale Zahl von 100 voll zu machen (3) und zwar aus der Mitte der Reiseprediger, die mindestens ein Jahr in voller Verbindung gestanden seyn müssen (10) und ernennt sodann den Präsidenten und Sekretär für das laufende Jahr (6). Von beiden müssen die Beschlüsse in dem Protokoll unterzeichnet werden, um gültig zu seyn (14). Die Conferenzmitglieder verlieren Sitz und Stimme in der Conferenz, wenn sie ohne Erlaubniß zwei Jahre nacheinander von den Sitzungen wegbleiben, d. h. de facto ausscheiden (7), oder wenn sie von der Conferenz selbst aus irgendwelchen Gründen ausgeschlossen werden (8).

II. Die Conferenz nimmt die Probeprediger und Reiseprediger auf (9) und weist ihnen ihre Posten an, doch so, daß keiner über drei Jahre auf derselben Stelle bleibt (11). Sie übt eine unbeschränkte Gewalt über alle Prediger und kann sie nach Gutdünken entlassen (8. 9.). Sie kann ferner Bevollmächtigte nach Irland u. s. w. senden, die ganz in ihrem Namen handeln (13).

III. Sinkt die Zahl der Conferenzmitglieder unter die Zahl 40 und bleibt so drei Jahre, so hört sie von selbst auf, und die Kapellen sammt dem Recht, Prediger zu bestellen, fallen den betreffenden Curatoren heim (15).

Durch diese Urkunde ist die Verfassung des wesleyanischen Methodismus für alle Zukunft festgestellt und gesetzlich garantirt worden. Wesley wollte damit dem Gebäude des Methodismus den Schlußstein einsetzen, durch ein festes Band sowohl die Prediger als die Gesellschaften umschlingen. Aber statt eines einigenden Bandes wurde die Urkunde ein Erisapfel, der endlose Streitigkeiten und Spaltungen hervorrief. Kaum war sie bekannt geworden, als einer der Prediger, John Hampson in einem Rundschreiben alle Methodisten aufforderte, allem aufzubieten, um diese Urkunde umzustoßen. Auf der Conferenz im Juli brach der Sturm los und kaum gelang es dem ehrwürdigen Fletcher, der fast kniefällig um Einstellung des Kampfes bat, den Frieden zu vermitteln. Doch nur scheinbar bekannten die beiden Hampson und zwei andere, daß sie im Unrecht seyen. Sie trennten sich bald von Wesley, und obgleich auf der nächsten Conferenz 69 Prediger ihre Zustimmung zu der Urkunde unterzeichneten, so war doch eine Gährung hervorgerufen, die Wesley seine letzten Tage verbitterte. Der Gründer des Methodismus ist wegen dieser Maßregel als einer unweisen, eigensüchtigen oder hierarchischen hart angeklagt worden. Man hat ihm das besonders vorgeworfen, daß er die Laien oder das Volk der Methodisten von aller Betheiligung an der Verwaltung ausgeschlossen habe. Allein abgesehen davon, daß damals fast alle Prediger Laien waren, hatte Wesley seine guten Gründe, den Einfluß der Gesellschaftsglieder ferne zu halten. So manchesmal

hatten die Curatoren der Kapellen den Versuch gemacht, ihre Prediger selbst zu wählen oder doch ein Veto bei der Anstellung zu haben (wie in Birstall und Dewsbury) und nicht selten hatten sich einzelne Gesellschaften von Wesley getrennt, weil ihnen jenes Recht verweigert wurde. Hätte er nun die Ernennung der Prediger den Curatoren oder Gesellschaften überlassen, so wäre bald das Reisepredigen zum Stillstand gebracht und der Gemeindeverband aufgelöst worden, und aus den Gesellschaften innerhalb der Kirche wären ebenso viele independente Gemeinden geworden. Doch gesetzt auch, die Gesellschaften hätten sich nach dem Vorbild der presbyterianischen Kirche zusammengeschlossen, so war auch das keine hinreichende Garantie für das Fortbestehen der methodistischen Lehre und Disciplin; waren doch zu Wesley's Zeit die englischen Presbyterianer, die Söhne der strengen Puritaner dem Socinianismus verfallen. In dem einen wie in dem andern Falle aber trat eben das ein, was Wesley mit aller Macht zu verhindern suchte, die Bildung einer neuen Sekte. Ein anderer Vorwurf scheint besser begründet zu seyn, daß er nämlich die Zahl 100 fixirt hat. Es waren damals 190 Reiseprediger. Hätte er sie alle in die Conferenz aufgenommen, so wäre sicher ein Hauptgrund der Unzufriedenheit und zwar der allernächste abgeschnitten gewesen. Denn es ist nur zu wohl begreiflich, daß die übergangenen sich verletzt fühlen mußten. Ein doppelter Grund bestimmte ihn, nicht alle zuzulassen, die Rücksicht auf die Reisekosten und auf die Gesellschaften, die auf längere Zeit jedes Jahr ohne alle Reiseprediger gewesen wären.

Wesley wollte seine Gesellschaften im Schoos der Kirche erhalten, aber zugleich auch der von ihm hergestellten, in großartigem Maßstab entwickelten und mit außerordentlichem Erfolge gekrönten Diakonie eine selbständige und dauernde Stellung sichern. Er that dies durch die Erklärungsurkunde, wodurch er das methodistische Werk zu einer religiösen Stiftung machte, welcher die Kapellen als Besitz, die Prediger als die zur Ausführung des Zweckes der Stiftung bestellten Agenten zugehören sollten unter der Leitung der Conferenz als eines Verwaltungsausschusses. Zugleich wurde wie bei andern wohlthätigen Stiftungen das Verfahren der Verwalter und Angestellten genau bis in's Einzelste hinein geregelt und die Bedingungen festgestellt, unter denen der Eintritt in den Genuß der Stiftung gestattet war. Und so betrachtet hat Wesley seinen Zweck völlig erreicht. Die Stiftungsurkunde ist ein festes Bollwerk gegen alle Aenderungen in den Regulationen des Stifters. Aber anders mußte sich die Sache herausstellen, wenn die Stiftungsurkunde zur Verfassungsurkunde einer Sonderkirche wurde, wenn die Methodisten aus dem Kirchenverband ausschieden und eine eigene Kirchengemeinschaft gründeten. In dieser Richtung aber ging der Strom des Methodismus; Wesley dämmte ihn lange mit aller Macht, bis er endlich selbst von ihm fortgerissen wurde.

In Amerika waren die Methodisten (s. d. Art.) durch den Freiheitskrieg in eine schwierige Lage versetzt. Die englischen Geistlichen verließen das Land, so daß weit und breit kein Ordinirter zu finden war, um das Sakrament zu verwalten. In der Noth thaten es nun die Methodisten selbst. Wesley davon in Kenntniß gesetzt, ging den Bischof von London an, einige Laienprediger für Amerika zu ordiniren, aber umsonst. Er sah nun keinen andern Ausweg, um der Unordnung zu steuern, als daß er in diesem Nothstande selbst welche ordinirte. Er hatte sich schon vorher überzeugt, daß Presbyter und Bischof ursprünglich identisch sey und daher ein Presbyter die Macht habe, zu ordiniren. Auch glaubte er nicht gegen die englische Kirchenordnung zu verstoßen, wenn er es für die nun unabhängigen Staaten thue. Er ordinirte deßhalb, übrigens ganz in der Stille, 1784 mit Hülfe des Dr. Coke und eines andern anglikanischen Geistlichen zwei Laienprediger zu Priestern und dann Dr. Coke zum Superintendenten, damit dieser den an der Spitze der amerikanischen Methodisten stehenden Asbury ebenfalls zum Superintendenten weihe. Zugleich faßte er eine Liturgie mit genauem Anschluß an die englische für die dortigen Methodisten ab, die aber bald auch in den englischen Kapellen gebraucht wurde. Diese Ordination war in der That eine Separation von der englischen Kirche. Charles Wesley brach es fast das Herz, daß sein Bruder so

die Grundsätze seines ganzen Lebens verläugnet und „einen unauslöschlichen Schandfleck auf seinen Namen gebracht habe;" er sah richtig voraus, daß die englischen Laienprediger nicht ruhen würden, bis auch sie die Ordination erhielten. Und schon auf der nächsten Conferenz (1785) ordinirte Wesley drei Prediger für Schottland und zwei Jahre darauf drei (darunter H. Moore) für England, da die Methodisten sich immer mehr weigerten, das Sakrament von andern Predigern zu nehmen. Ueberhaupt wollten sie den öffentlichen Gottesdienst nicht mehr besuchen und Wesley mußte auch hier nachgeben und gestatten, daß falls die Geistlichen unwürdig oder ungläubig seyen, zur Zeit des Gottesdienstes in der Kirche auch in den Kapellen gepredigt, dabei aber die Liturgie gebraucht werde. Fast gleichzeitig that Wesley den letzten entscheidenden Schritt, indem er, um der Conventikelakte auszuweichen, seine Kapellen und Prediger unter den Schutz der Duldungsakte stellte. Die bischöfliche Geistlichkeit und die Behörden verlangten aber, ehe sie die Licenz gaben, daß sich die Methodisten für Dissenter erklären sollten, aber das wollten sie nicht, daher sie manche Verfolgung zu bestehen hatten. Sie waren zwischen Kirche und Dissent eingeklemmt. Die Kirche wollte sie nicht anerkennen und sie selbst wollten nicht auf die Seite der Dissenter treten. Dieser immer zunehmenden Spannung zwischen Kirche und Methodismus hatte Charles Wesley, wie schon erwähnt, mit Schmerz und Unwillen zugesehen. Seine hochkirchliche Gesinnung, der er bis an's Ende treu blieb, war längere Zeit gegen die dissentirende Richtung ein heilsames Gegengewicht gewesen. Als aber der Drang der Umstände seinen Einfluß immer mehr schwächte, zog er sich zurück und war in einem engeren Kreise thätig bis zu seinem Tod, den 29. März 1788. Er hatte mehr Lust am stillen Wirken, mehr Sinn für das Familienleben als sein Bruder und war darin auch glücklicher als John, der sich 1751 mit einer Wittwe Vizelle verheirathet hatte, die ihn aber später ohne weitern Grund verließ. Charles war in seiner Art so ausgezeichnet als sein Bruder, ein Mann von glühender Frömmigkeit, reifem Urtheil, sicher und bescheiden in seinem Auftreten. Als Redner ragte er durch Meisterschaft in der Sprache und lebendige warme Darstellung hervor. Sein Hauptverdienst aber liegt auf dem Felde der religiösen Dichtung. An Originalität und Kraft der Gedanken, Tiefe des Gefühls, an Feuer der Rede und Schwung der Begeisterung that es ihm keiner der Liederdichter seiner Zeit zuvor. Dr. Watts, der unter den Independenten dieselbe Stelle einnahm wie Charles Wesley unter den Methodisten, sagte über des Letztern Gedicht, „Wrestling Jacob," dieses eine Gedicht sey so viel werth, als alles, was er selbst gedichtet, zusammengenommen. Er war der Barde des Methodismus und hat die ganze wesley'sche Lehre in Form der Poesie den Methodisten vielleicht so lebendig eingepflanzt, als es durch Predigen geschah. Ja über den Kreis dieser Gemeinschaft hinaus erstreckte sich sein Einfluß. Er hat der bis dahin höchst unbedeutenden Liederdichtung in der bischöflichen Kirche einen mächtigen Aufschwung gegeben und kaum gibt es heutzutage ein Gesangbuch, in dem sich nicht wesley'sche Lieder fänden.

Was den Zustand der Gesellschaften in dieser Periode betrifft, so wiederholte sich nur das Frühere, doch wurden Spaltungen wie anderseits Verfolgungen immer seltener. Eine Kapelle um die andere erhob sich. Auch in London wurde am 1. Nov. 1778 eine neue große Kapelle in der City Road eröffnet. Der Unterhalt der Prediger und dergl. wurde besser geregelt. Einzelne neue Einrichtungen wurden getroffen wie das „Buchwesen" (1778) (Bookconcern) für den Druck und die Verbreitung wesleyanischer Schriften, die Baucommittee (1790), um die Errichtung neuer Kapellen zu überwachen, eine Committee für Irland. Hiezu kam 1790 auch eine Committee für die westindische Mission, welche hauptsächlich durch Dr. Coke gegründet wurde, der, nachdem eine Heidenmission in Afrika und Ostindien zwar schon vorgeschlagen, aber abgewiesen worden war, seit 1786 Stationen in Westindien gründete und durch Collektenreisen in England den Sinn für Mission weckte. Die Ausbreitung des Methodismus

am Ende dieser Periode zeigt die folgende Zusammenstellung, welche der Conferenz vom Juli 1790, der letzten, welcher Wesley anwohnte, vorgelegt wurde:

England	65	Bezirke,	195	Prediger,	52,832	Mitglieder.
Wales	3	"	7	"	566	"
Schottland	8	"	18	"	1,086	"
Irland	29	"	67	"	14,106	"
Insel Man	1	"	3	"	2,580	"
Normannische Inseln	2	"	4	"	498	"
Westindien	7	"	13	"	4,500	"
Britisch Amerika	4	"	6	"	800	"
	119	"	313	"	76,968	"
Vereinigte Staaten	97	"	198	"	43,265	"

Wesley's Wort: „die Welt ist meine Pfarrei," war eine Wahrheit geworden. Mit Staunen und Dank gegen Gott blickte er zurück auf das außerordentliche Werk, das Gott durch ihn vollbracht hatte. Bis in sein höchstes Alter war er im Stande, seine rastlose Thätigkeit fortzusetzen und erst im 87. Lebensjahr begann er die Schwächen des Alters zu fühlen, machte aber doch wie früher seine Reisen und predigte oft zweimal an einem Tage. Gestützt auf seine Freunde betrat er die Kanzel — das Bild eines Knechtes, der seine letzte Kraft im Dienste seines Herrn verbrauchen will. Nachdem er noch am 23. Febr. 1791 vor einer kleinen Versammlung gepredigt, nahmen seine Kräfte zusehends ab; er sprach wenig, versank oft in Schlummer. Dann raffte er sich wieder auf und versuchte Psalmen und Lieder zu singen. Unter den Gebeten seiner Freunde verschied er mit dem Wort „Fahr wohl", sanft und stille am 2. März 1791 in einem Alter von fast 88 Jahren. Er wurde in der City-Road-Kapelle begraben.

John Wesley war von kleiner, hagerer Gestalt, aber kräftig gebaut und noch im höchsten Alter das Bild der Gesundheit. Die Silberlocken, die gegen die blühende Gesichtsfarbe schön abstachen, die klare Stirne, die Adlernase, das leuchtende, durchdringende Auge und der freundliche Zug um den Mund gaben seinem Gesichte einen eigenthümlich hehren und anziehenden Ausdruck. Der Friede Gottes und Freude im hl. Geist war über sein Antlitz ausgegossen und schien auch auf die überzufließen, die ihm nahe kamen. Wohlwollen und herzliches Erbarmen sprach aus allen seinen Zügen. Sein Auftreten war edel, sicher und ungezwungen. Er hatte eine große Gabe, sich in Gesellschaft beliebt zu machen. Ein scharfer Beobachter und unerschöpflich an Anekdoten und nicht selten humoristisch verbreitete er gemüthliche Heiterkeit um sich. Er war fast auf allen Gebieten zu Haus und liebte die Unterhaltung mit Gelehrten. Der bekannte Dr. Johnson, ihm sonst so unähnlich, sagte von ihm: „Er weiß über alles gut zu sprechen; ich könnte eine ganze Nacht mit ihm verplaudern." Sein Kanzelvortrag war einfach, ruhig und ungezwungen, seine Stimme nicht stark, aber klar, seine Predigten kurz und deutlich, logisch geordnet und durch ihre Einfachheit ansprechend. Hier wie im gewöhnlichen Leben war seine Rede oft durch lakonische Kürze und attisches Salz gewürzt. Seinen Anhängern gegenüber war sein Wort häufig kategorisch und peremtorisch. Widerspruch von ihnen konnte ihn zu raschem, scharfem Auftreten hinreißen, während er dem Spott und den Verfolgungen seiner Feinde eine unerschütterliche edle Ruhe, oft einen überraschenden Humor entgegensetzte. Aber Niemand war so bereit, wie er, gethanes Unrecht einzugestehen und abzubitten. Er war ein durchaus rechtlicher, gerader Karakter, ohne Eifersucht und Verdacht, arglos wie ein Kind und wurde daher vielfach getäuscht. Man hat ihm Ehrgeiz und Herrschsucht vorgeworfen. Aber wer will es ihm verargen, daß er sich wie ein Vater der Huldigungen, des Gehorsams und der Liebe derer freute, die seine Söhne und Kinder im Evangelio waren? Wer kann den Meister tadeln, der sein mühsames Werk nicht durch andere verpfuschen lassen will? „Die Gewalt', die ich habe", das erklärte er wiederholt, „habe ich nie gesucht; sie war das nicht gewünschte und nicht erwartete Resultat des Werkes, das Gott durch mich auszurichten gefiel.

Tausendmal habe ich gesucht, dieselbe andern zu übertragen, aber ich kann es jetzt noch nicht thun. Ich trage deßhalb die Last, bis ich einen finden kann, der mir sie abnimmt.« Es ist wahr, er übte strenge Zucht, wie ein Ordensgeneral, aber er ging auch in der strengen Befolgung der Regeln allen voran. Er trachtete nicht nach hohen Dingen, sondern hielt sich herunter zu den Niedrigen. Sein Ehrgeiz war, die an den Hecken und Zäunen aufzusuchen und zu nöthigen, hereinzukommen; die Vornehmen einzuladen, überließ er andern. Nichts zeigt seine tiefe Demuth so klar als seine Entrüstung über die beiden amerikanischen Superintendenten Coke und Asbury, die den Bischofstitel angenommen hatten: »Wie könnt ihr es dulden, wie euch unterstehen, euch Bischof nennen zu lassen? Ich schaudere, ich erschrecke bei dem bloßen Gedanken. Die Leute mögen mich einen Thoren oder Narren, einen Schuft oder Schurken nennen, aber Bischof sollen sie mich mit meiner Zustimmung nimmermehr heißen. Um meinetwillen, um Gottes und Christi willen, haltet ein! Laßt die Presbyterianer thun, was sie wollen, aber die Methodisten sollten ihren Beruf besser kennen." Es war in der That nur diese ungeheuchelte Demuth, die seiner unbegrenzten Autorität eine feste Grundlage gab, und der es gelingen konnte, die Herrschgelüste unter den Laienpredigern niederzuhalten. Wesley war in allen Stücken, in Demuth und Selbstverleugnung, in Arbeit und Mühen den Methodisten ein Vorbild. Von dem Einkommen, das er als Mitglied seines College hatte, verwandte er nur den geringern Theil für sich, das Meiste gab er den Armen. Seine Lebensweise war äußerst einfach und streng geregelt. Jeden Morgen stand er um 4 Uhr auf und war bis zum Abend thätig. Die Abwechslung der Arbeit war seine einzige Erholung. Selbst die Zeit, die er unterwegs zubrachte, war nicht verloren. Auf dem Pferde sitzend pflegte er zu lesen. Ein paar Minuten Schlaf unter einem Baume nach einem langen Ritt genügte ihm, um sich für Predigen und Besprechung mit den Gesellschaften zu stärken. Er hatte sich systematisch abgehärtet wie wenige und erfreute sich in Folge davon einer fast ununterbrochenen guten Gesundheit. In 60 Jahren hatte er nicht eine schlaflose Nacht. Sein Körper war das allezeit willige und diensttüchtige Werkzeug des Geistes. Nur bei solcher Gesundheit und strenger Ordnung war es ihm möglich, eine Thätigkeit zu entwickeln, die fast in's Unglaubliche geht. Es ist berechnet worden, daß er über 200,000 englische Meilen gereist ist und 40,000 Predigten gehalten, nicht zu reden von seinen bändereichen Schriften, den zeitraubenden Besprechungen mit den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaften und den andern mannigfaltigen Arbeiten, die seine Stellung mit sich brachte. Zu praktischer Thätigkeit war er aber auch in ausgezeichneter Weise befähigt. Er hatte eine unerschöpfliche Thatkraft, einen eisernen Willen, ein hervorragendes Organisationstalent. Sein klarer Verstand durchschaute die Verhältnisse rasch und fand leicht die Mittel zum Zweck. Ohne schöpferischen Geistes zu seyn, wußte er alles Gegebene trefflich zu verwenden und fortzuentwickeln. Er hörte nicht auf, treu zu seyn im Kleinen, als er über Großes gesetzt war, er diente mit denen, über die er herrschte. Von Anfang bis an's Ende blieb er seinem Wahlspruch treu, sich selbst und andere selig zu machen.

In engster Beziehung zu dieser vorwiegend praktischen Richtung stand Wesley's Lehre. Sie war nur die nothwendige Voraussetzung für sein sittliches Streben, das die Basis seines ganzen Wesens und Wirkens bildet. Wesley, kein schöpferischer Theologe, war weit entfernt, ein neues System aufzustellen. Er stand vielmehr fast ganz auf dem Boden der 39 Artikel, und wo er davon abwich, schloß er sich andern Theologen, wie Taylor, Law und Arminius an. Wird seine Lehre arminianisch genannt, so ist nicht zu vergessen, daß er mit den Nachfolgern des Arminius weder die Erbsünde, noch die Trinitätslehre verwarf. Er lehrte auf das Entschiedenste den gänzlichen Fall des Menschen, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade. Aber sein sittliches Bewußtseyn sträubte sich gegen die Lehre von der absoluten Gnadenwahl, der unwiderstehlichen Wirkung der Gnade und der Unmöglichkeit aus der Gnade zu fallen. Dem gegenüber behauptete er, daß die Prädestination

eine bedingte sey, daß die Gnade wohl in einzelnen Fällen, aber nicht in der Regel unwiderstehlich wirke, und daß auch die Wiedergeborenen aus der Gnade fallen können, wenn sie nicht in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben. Dies war der Hauptpunkt, in welchem Wesley eine Abweichung von der englischen Kirchenlehre Schuld gegeben wurde. Aber bei der ziemlich unbestimmten Fassung der Prädestatinionslehre in den 39 Artikeln hatte er fast ein so gutes Recht, seine bedingte Prädestination zwischen den Zeilen zu lesen, als die strengen Calvinisten, ihre Gnaden- und Zornwahl hineinzutragen. Wesley schloß sich in diesem Stück einfach an die der lutherischen Kirche verwandte arminianische Lehre an. Eigenthümlicher aber entwickelte sich seine Ansicht, obwohl auch hiebei auf Vorgänge gestützt, in den Lehren, die sich auf den ethischen Proceß in der Seele des Menschen beziehen, in den Lehren von der Wiedergeburt und Vollkommenheit. Es sind diese Lehren hauptsächlich, welche als specifisch methodistische gelten und Wesley dem beißendsten Spott und den heftigsten Angriffen ausgesetzt haben. Was die Wiedergeburt oder plötzliche Bekehrung betrifft, so gibt Wesley's eigenes Leben, wie wir oben sahen, den besten Commentar dazu. Sie ist der Wendepunkt in der sittlich-religiösen Entwicklung. Das Vorbereitende ist die zuvorkommende göttliche Gnade, welche das Gefühl und die Erkenntniß der Sündhaftigkeit, Schuld und Verdammniß wirkt, zugleich die Unmöglichkeit zeigt, durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit und Frieden zu erlangen. Dann wird dem vergeblich aus eigener Kraft nach Gerechtigkeit ringenden, dem zerknirschten Sünder die in Christo vollbrachte Erlösung gezeigt und angeboten. Es kommt nur darauf an, daß er das zunächst außer ihm liegende Heil in Christo mit der Hand des Glaubens ergreift und dadurch der Sündenvergebung und Kraft zum neuen Leben mit einemmal theilhaftig wird. Dieser Akt der Heilsmittheilung Seitens Gottes oder der Heilsergreifung Seitens des Menschen muß nothwendig ein bewußter Akt seyn. Ist es doch der intensivste Moment in der ganzen sittlichen Entwicklung, das fröhliche Finden des lang Gesuchten, das Setzen des neuen Lebens aus Gott, das wie die leibliche Geburt unter großen Schmerzen eintritt und bei der innigen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele oft von gewaltigen Erschütterungen des leiblichen Lebens begleitet wird. Zum Beweis für diese Lehre von der plötzlichen Bekehrung konnte Wesley allerdings nicht bloß auf die hl. Schrift, sondern auch auf die hervorragendsten Glaubensmänner von Paulus bis auf seine Zeit sich berufen, aber eine andere Frage ist es, ob er dadurch berechtigt war, diese Art der Wiedergeburt zur allgemeinen Norm zu machen, und ob nicht durch vorwiegendes Hinarbeiten auf plötzliche Bekehrung — zumal wo die Voraussetzung des sittlichen Strebens fehlte — statt des wahren Glaubens eine bloße Gefühlserregung, statt des Eifers zur Heiligung antinomistische Selbstgenügsamkeit erzeugt wurde. Wesley übersah das und das ist sein großer Mangel. Er beurtheilte die andern zu sehr nach sich selbst, und konnte daher nicht einsehen, warum seine Methode nicht für alle die beste seyn sollte. Ihm selbst lag nichts ferner, als bloßen Gefühlserregungen, wo er sie anders als solche erkannte, irgend einen Werth beizulegen, oder es bei dem Ergreifen des Heils in der Bekehrung bewenden zu lassen. Vielmehr war ihm die Bekehrung nur der feste Ausgangspunkt für die Heiligung. Ist der Mensch in dem Moment der Bekehrung ohne Verdienst aus Gnaden für gerecht erklärt, so muß er es auch werden. Er ist jetzt durch die Kraft des hl. Geistes, die ihm geschenkt ist, in den Stand gesetzt, seine sittliche Aufgabe zu erfüllen, sich in allen Stücken nach dem Bilde Christi zu gestalten. Dieses Ziel hat Wesley in der Lehre von der christlichen Vollkommenheit aufgestellt, die er mit Berufung auf zahlreiche Schriftstellen (wie Ezech. 36, 25; Matth. 5, 48; 27, 37. Joh. 17, 20. u. 23. 1. Joh. 4, 19. Ephes. 5, 25—27. 1 Thess. 5, 23 rc.) für ebenso entschieden gefordert, als erreichbar erklärt, wobei er von der Voraussetzung ausgeht, daß Gott nichts fordern könne, das nicht zu vollbringen möglich wäre. Wesley lehrt nicht, wie es oft falsch dargestellt worden ist, eine absolute, sündlose Vollkommenheit, erklärt vielmehr wiederholt, die christliche Vollkommenheit begreife nicht in sich

völlige Freiheit von Unwissenheit oder Irrthümern in Dingen, die nicht zur Seligkeit gehören, noch von mancherlei Versuchungen und zahllosen Schwachheiten, womit dieser sterbliche Leib die Seele beschwere, sie bestehe vielmehr darin, daß man Gott liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und von allen Kräften und den Nächsten als sich selbst, und das schließe in sich, daß nichts, was der Liebe entgegen sey, im Herzen bleibe, sondern daß alle Gedanken, Worte und Werke durch die Liebe regiert werden, daß alle Unreinigkeit des Fleisches und Geistes weggenommen werde und somit die innere Sünde aufhöre. Dabei gab er aber, namentlich in spätern Jahren, zu, daß Irrthum in der Erkenntniß auch Irrthum im Handeln zur Folge haben, also auch bei den Vollkommensten Uebertretungen vorkommen können, die zwar allezeit die versöhnende Kraft des Blutes Christi bedürfen, um getilgt zu werden, aber als unwillkührliche Uebertretungen nicht eigentliche Sünden seyen. Dahin gehören aber nicht die sogenannten Schwachheitssünden, denn diese sind wirkliche Sünden; aber der Vollkommene ist auch von solchen frei. Es ist also eine relative, rein ethische Vollkommenheit, was Wesley lehrt, der Zustand der Seele, wo die völlige Liebe Gottes und des Nächsten alle Lust zur Sünde verschlungen hat. Wird nun diese Vollkommenheit, wie das Wesley häufig thut, als das Ziel der Heiligung hingestellt, die mit der Bekehrung beginnt und stufenweise bis an's Ende fortschreitet, so würde die Frage nur die seyn, ob und wie weit der Mensch dieses Ziel erreichen kann. Allein Wesley faßt sie auch wieder als eine Gabe, die den Menschen in den meisten Fällen kurz vor dem Tode geschenkt wird, aber gleich der Gnade der Wiedergeburt in jedem Momente geschenkt werden kann. Und was noch mehr auffallen muß, der Mensch kann diese Vollkommenheit so gut wie jene Gnade wieder verlieren. So inconsequent, ja undenkbar dies erscheinen muß, so liegt doch in der Lehre vom möglichen Fallen aus der Gnade und Vollkommenheit ein heilsames Gegengewicht gegen die Gefahren der Sicherheit und Werkheiligkeit, und ein mächtiger Antrieb zum steten Wachen, Beten und Gebrauch der Gnadenmittel, zum Fleiß in der Heiligung und zum Bleiben in der Gemeinschaft des versöhnenden Blutes Christi, da ohne das auch der Vollkommenste nicht selig wird. So bricht Wesley selbst seiner Lehre von der Vollkommenheit die gefährliche Spitze ab.

Für Wesley's Lehre, wie überhaupt für sein ganzes Leben und Wirken sind seine 14 Bände umfassenden Werke eine reiche Fundgrube. Sein Tagebuch (v. 1735—90) ist der Spiegel seines Lebens und reich an den mannigfaltigsten Bemerkungen. Es wurde von ihm nach 1 Petri 3, 15. als „Verantwortung gegen Jedermann" veröffentlicht. Nicht minder wichtig ist eine Sammlung von etwa 1000 Briefen. Das Conferenz-Protokoll (Minutes) über die ersten fünf Conferenzen und namentlich der Auszug aus den Verhandlungen von 1744—89 (The Large Minutes) sind das Gesetzbuch für die wesleyanische Verfassung und Lehre. Die letztere ist ausführlicher behandelt in den folgenden als Glaubensregel geltenden Schriften: der 1. Sammlung von 53 Predigten und den Noten zum Neuen Testament, einer gemeinverständlichen Ueberarbeitung von Bengel's Gnomon. Beide Schriften enthalten ein reiches Material für eine wesleyanische Dogmatik, das aber leider bis jetzt noch gar nicht verarbeitet ist. Hieran schließen sich viele Broschüren dogmatischen und polemischen Inhalts, unter denen sich manche treffliche finden, wie „Original Sin" und „Predestination calmly considered." Weit zahlreicher sind die Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, unter denen vor allem außer der obigen Predigtsammlung die zweite Sammlung nebst drei kleineren zu nennen sind. Die Sprache in der ersten ist kräftig, einfach, meist an das Schriftwort sich anschließend, in den andern, deren Inhalt praktischer Natur ist, fließender und ansprechender. Die andern Schriften bilden eine umfassende Traktatliteratur. Die Fragen der Gegenwart, religiöse und politische, die herrschenden Sünden, soziale Uebel (wie Sklaverei), leibliche und geistliche Noth, häusliches Leben und Erziehungswesen, kurz Gegenstände aus den verschiedensten Gebieten werden darin abgehandelt. Um eine gesunde Lektüre unter das Volk zu bringen, verarbeitete Wesley fremde Schrif-

ten (etwa 118) und gab die „Christliche Bibliothek" (50 Bände) und das arminianische Magazin heraus, ferner mit seinem Bruder verschiedene Sammlungen von Gedichten, und besonders von religiösen Liedern, unter denen sich manche Uebersetzungen von deutschen Kirchenliedern von ihm befinden; außerdem Choralbücher. Selbst Schulbücher und populäre Schriften über Naturphilosophie und Geschichte schrieb der unermüdliche Mann. Der Werth der meisten dieser Schriften lag freilich nur in ihrem nächsten Zweck, dem Einen, auf den sich alles bezog, was Wesley that, alles mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen, den Strom des Christenthums in alle Lebensverhältnisse hineinzuleiten.

Blicken wir zum Schlusse noch auf das Gesammtergebniß von Wesley's Wirken, und die Bedeutung des durch ihn gestifteten Methodismus. Wesley's großes Verdienst ist, die in der evangelischen Kirche vernachläßigte Diakonie in's Leben gerufen und in großartigem Maßstab entwickelt zu haben. Er hat die Laien zur Mitthätigkeit herangezogen, die in der Gemeinde schlummernden Kräfte geweckt und verwendet, wie keiner vor ihm. Man kann den Methodismus einen evangelischen Orden nennen, dessen Väter die ordinirten Geistlichen, dessen Brüder die Laiengehülfen waren. Sie unterschieden sich allerdings von katholischen Orden dadurch, daß kein Gelübde, sondern nur der freie Wille sie band, daß sie nicht in Klöstern lebend der Welt entfremdet wurden, sondern in der Welt lebten, um diese mit dem Sauerteig des Evangeliums zu durchdringen; aber wie jene waren sie strengen Regeln unterworfen und ihren Obern unbedingt gehorsam. Die Tüchtigsten unter ihnen wurden als Evangelisten ausgesondert, die das ganze Land predigend durchzogen. Durch keine Rücksichten gebunden, durch keine Vortheile gelockt, ohne Besitz, ohne Heimath dienten sie mit Leib und Seele, mit Opferfreudigkeit und Todesmuth ihrem himmlischen Herrn. Es war eine heilige Schaar, ein allezeit schlagfertiges Heer, dem nichts widerstehen konnte. Wo sie ein Feld gewonnen, bildeten sie Genossenschaften und ließen Brüder zurück, die das Feld bebauten. Auch die neugewonnenen Anhänger hatten sich der Ordensregel zu unterwerfen. Durch die Klassen, — den Nerv des Methodismus — wurden die Einzelnen enge verbunden, durch die ausgewählten Banden der Wetteifer im geistlichen Kampf angefeuert. Mittelst dieser Klassen wurde die strengste Controlle über die einzelnen geübt. Die wöchentlichen Klaßbesprechungen waren gewissermaßen der Beichtstuhl; es wurde über Lebenswandel und Herzenszustand der Glieder dem Aufsicht führenden Prediger wöchentlich Rapport abgestattet, und von diesem wieder den Oberen. So lästig eine solche geistliche Polizeiaufsicht erscheinen mag, denen, die sich ihr freiwillig unterwarfen, war sie es nicht; und nur so war es dem geistlichen Oberhirten möglich, das Ganze mit sicherem Blicke zu überschauen, zu leiten und in schwierigen Fällen rasch einzuschreiten. Was Organisation betrifft, so steht Wesley hinter keinem der großen Ordensstifter zurück. Auch Luther hatte wohl gesehen, wie förderlich eine engere Verbindung der einzelnen Gemeindeglieder seyn würde. Aber die große Gefahr war bei diesem methodistischen System, daß das innere Christenthum veräußerlicht wurde, da nichts im innern Heiligthum des Herzens verschlossen bleiben durfte, sondern jede Empfindung, jeder Gedanke offen gebeichtet werden mußte.

Wesley ist der Vater der innern Mission. Alle die Werke der rettenden Liebe, durch die England heutzutage sich einen Namen gemacht hat, finden wir im Keime schon bei Wesley und seinen Genossen. Sie haben der Gefangenen und Verurtheilten sich erbarmt, lange ehe Elis. Fry die Kerker öffnete. Sie haben die verwahrlosten Kinder um sich gesammelt, lange ehe die „Lumpenschulen" gegründet wurden; sie haben die von Raikes begonnenen Sonntagsschulen durch Einführung freiwilliger Lehrer verbessert. Ihre geordnete Armenpflege war ein Vorbild für die jetzigen Armenvereine. Das jetzt so ausgedehnte Werk der Stadtmissionen war ein wesentlicher Theil ihrer Arbeit, und noch heute wird dieses Werk fast ganz nach methodistischen Grundsätzen betrieben. Ihr Straßenpredigen wird in der neuesten Zeit von den bedeutendsten Männern unter den

episkopalen Geistlichen und Dissenterpredigern nachgeahmt. Und während ihnen das Reisepredigen in den Kirchen als ordnungswidrig untersagt wurde, halten jetzt die Episkopalen in den Kathedralen, die Dissenter in großen Hallen außerordentliche Gottesdienste, bei denen die beliebtesten Kanzelredner auftreten, um die dem Evangelium entfremdeten Massen zu gewinnen. Die ganze Predigtweise, auch der Kirchengesang hat durch die Methodisten einen Umschwung erhalten. Wesley ist der Begründer der Traktatliteratur. Für wohlfeile Verbreitung von Bibeln und religiösen Schriften hat er besondere Sorge getragen. Auch mit Reform des Schulwesens beschäftigte sich Wesley. Er richtete eine christliche Musterschule in Kingswood ein, für die er die Schulbücher sorgfältig auswählte oder selbst verfaßte, und, was ihm die Hauptsache war, genaue methodistische Regeln vorschrieb. Allerdings war dies sein unglücklichster Versuch. Er verstand das Kindesalter nicht und der Vorwurf ist gar nicht unbegründet, daß er die Kinder wie Erwachsene, die Erwachsenen wie Kinder behandelte. Der strengste Ernst sollte unter den Kleinen herrschen, alles nach der Uhr und nach der Schnur gehen. Das Spielen war ihnen als etwas Nutzloses streng verboten. Vor allem sollte auf die Bekehrung der Kinder hingearbeitet werden. Wesley's Freude kannte keine Grenzen, als er von einer außerordentlichen Erweckung in Kingswood hörte, aber um so bitterer war sein Schmerz, als er nach ein paar Jahrzehnten fand, daß seine Schule hinter den gewöhnlichen fast in jedem Stück zurückblieb. Daß der Methodismus für Kinder nichts sey, war klar erwiesen; aber viele von Wesley's Vorschlägen, namentlich in Beziehung auf die Auswahl der Schulbücher und den christlichen Geist in Schulen wurden später an andern Orten aufgenommen. — Wie in der Nähe so wirkte der Methodismus auch in die Ferne. Wesley sorgte für die amerikanischen Staaten, als die englische Kirche sie verließ; durch ihn und seinen Gehülfen Coke wurde die Heidenmission mit Energie aufgenommen und das Interesse dafür in England geweckt. Er war endlich der erste, der seine laute Stimme gegen die Sklaverei erhob und vom Methodismus wurde Wilberforce angeregt, der die Ketten der Sklaven sprengte. Wo wir hinblicken, sehen wir eine reiche Aussaat von neuen praktischen Prinzipien, die von dem Methodismus ausgestreut wurde und in der Folge reiche Früchte trug. Als dienende Macht hat die durch Wesley eingeführte vielseitige Diakonie der Kirche unschätzbare Dienste gethan. Anerkannt von der Kirche und in enger Verbindung mit ihr hätte sie dieses noch werden können und wäre selbst vor manchen Extravaganzen bewahrt worden. Aber verachtet und verstoßen von der stolzen Herrin, der sie mit Treue und Aufopferung dienen wollte, mußte sie auf ihre Selbsterhaltung denken und wurde statt einer lebendigen Macht in der Kirche zur Sekte außerhab derselben.

II. Periode. Von Wesley's Tod bis auf die neueste Zeit 1791 bis 1858.

Die nun folgende, fast 70 jährige Geschichte ist die praktische Probe und faktische Kritik des wesleyanischen Methodismus. Es zeigte sich nur zu bald, daß ein Bruch mit der bischöflichen Kirche unvermeidlich war, und nun erhob sich die wichtige Frage, an deren Lösung der Wesleyanismus bis auf diesen Tag gearbeitet hat: ob die für eine Gesellschaft bestimmte Organisation als Verfassung einer unabhängigen Kirche möglich und zweckmäßig sey. Die Verfassungskämpfe treten in dieser Periode in den Vordergrund. Obgleich aber dieselben mit kurzen Unterbrechungen die wesleyanische Gemeinschaft bewegten und erschütterten, so entwickelte letztere doch eine Kraft und Thätigkeit, wie keine andere Kirchengemeinschaft, während der calvinistische Methodismus völlig in den Hintergrund zurücktritt.

1) Die Verfassungskämpfe innerhalb des wesleyanischen Methodismus. Die Aufregung, welche die Erklärungsurkunde hervorrief, hatte Wesley ahnen lassen, was nach seinem Tode geschehen würde. Aber der verhängnißvolle Schritt war geschehen, es blieb ihm nichts übrig, als in einem Schreiben an die Conferenz, das nach seinem Tode eröffnet werden sollte, die Mitglieder derselben bei der Barmherzigkeit Gottes zu

beschwören, sich keine Oberherrschaft über ihre Brüder anzumaßen und ohne Parteilichkeit bei der Anstellung der Prediger und Vertheilung der Gelder zu verfahren. Auch hatte er wiederholt seinen Helfern das Versprechen abgenommen, sich nicht von der Kirche zu trennen. Allein Wesley's letzter Wille war nur ein schwaches Gegengewicht gegen sein hierarchisches System, und das Festhalten an der Kirche konnte nicht wohl erwartet werden, da nicht wenige unter den Predigern von Hause aus Dissenter waren und sich zur Zeit religiöser Lauheit den Methodisten nur darum angeschlossen hatten, weil bei ihnen allein religiöses Leben war. Sie fügten sich wohl Wesley's Forderungen zu seinen Lebzeiten, traten aber gleich auf der ersten Conferenz nach seinem Tode mit ihren independentischen Forderungen hervor. Es machten sich überhaupt vier Ansichten geltend. Die meisten wollten „den alten Plan," d. h. Wesley's System unverändert beibehalten, und die Verbindung mit der Kirche wahren, einige aber auch Laiendelegaten zur Conferenz zulassen. Die andern drangen auf Lostrennung von der Kirche entweder mit Beibehaltung des alten Plans oder mit Einführung der Laienvertretung. An der Spitze der letzteren Partei stand Alexander Kilham, der obwohl von methodistischen Eltern zu Epwort, Wesley's Geburtsort, stammend, sich doch schon frühe auf Seiten der Dissenter neigte, und überzeugt, daß sich die Methodisten faktisch von der Kirche getrennt haben, nun eine Aenderung des Systems beantragte. Zahlreich unterzeichnete Denkschriften unterstützten ihn, aber die Conferenz verbrannte dieselben, behielt den alten Plan mit großer Stimmenmehrheit bei und traf zugleich eine Einrichtung, wodurch die Macht der Conferenz in der That noch vermehrt wurde. Um nämlich die Oberaufsicht über das ausgedehnte Feld des Methodismus zu erleichtern, wurde dasselbe in Distrikte eingetheilt, die je 3—8 Bezirke umfaßten, und Distrikts-Committees gebildet, bestehend aus allen Predigern des Distrikts, die den Vorsitzenden aus ihrer Mitte wählen sollten. Der Geschäftskreis dieses Ausschusses wurde auf der nächsten Conferenz näher so bestimmt: Er hat 1) Prediger wegen Unsittlichkeit, Irrlehre, Unfähigkeit oder Verletzung der wesleyanischen Ordnung zu suspendiren; 2) über Kapellenbau zu entscheiden; 3) den Predigergehalt festzusetzen, und 4) die Mitglieder des Ausschusses für Anstellung der Prediger (Stationing Committee), der kurz vor der Conferenzsitzung tagt, zu wählen. Die Distriktausschüsse sollten demnach ein Mittelglied zwischen den Bezirken und der Conferenz bilden, die erste Instanz, von der aus an die höchste Behörde appellirt werden könnte. Auch die Frage über Ordination und Verwaltung des Sakraments kam auf dieser Conferenz zur Sprache. Einige nichtordinirte Prediger, wie Kilham, hatten sogleich nach Wesley's Tod angefangen, dasselbe zu administriren und sich dadurch die Rüge der Conferenz zugezogen. Aber Prediger und Gesellschaften verlangten, daß ihnen dies gestattet werde. Die Conferenz nahm zum Loose die Zuflucht, das für dieses Jahr dagegen entschied. Aber schon im nächsten Jahr (1793) mußte sie nachgeben und die Verwaltung des Sakraments den Gesellschaften, die es entschieden verlangten, gestatten. Auch wurde der Unterschied zwischen ordinirten und nichtordinirten Predigern (gegen Wesley's Bestimmung) aufgehoben. Die nächste Conferenz ging noch einen Schritt weiter und beschloß, um die Ansprüche der Laien in etwas wenigstens zu befriedigen: 1) daß kein Curator abgesetzt werden dürfe, ohne seiner Schuld in Gegenwart der andern Curatoren und Klassenführer überwiesen zu seyn; 2) daß, wenn ein Prediger der Unsittlichkeit angeklagt werde, alle Laienbeamten des Bezirks die Sache untersuchen und dann erst der Vorsitzende der Distrikt-Committee nach Stimmenmehrheit die Sache entscheiden solle, jedoch mit Vorbehalt der Appellation an die Conferenz.

Aber diese Concessionen, statt alle zu befriedigen, führten nur zu neuen Gährungen. Die Conferenz vom Jahr 1795 ließ deßhalb von einer Commission von Predigern einen Friedensplan (Plan of Pacification) entwerfen, der den Curatoren vorgelegt und mit wenigen Aenderungen angenommen wurde (6. Aug. 1795). Es wurde bestimmt, daß, wo die Mehrzahl der Curatoren, Verwalter und Klassenführer dafür sey, mit Zu-

stimmung der Conferenz, die Sakramente verwaltet werden dürfen, und zwar nach der englischen Liturgie, aber nicht an demselben Sonntag, wie in der Staatskirche, und nur von dem durch die Conferenz bevollmächtigten Prediger. Auch die Abhaltung des Begräbnißgottesdienstes und des sonntäglichen Gottesdienstes gleichzeitig mit dem kirchlichen wurde unter der Bedingung gestattet, daß das allgemeine Gebetbuch ganz oder theilweise gebraucht werde. In Beziehung auf Disciplin wurden folgende Regeln festgestellt: 1) die Prediger werden nur von der Conferenz angestellt und müssen von den Curatoren zugelassen werden. 2) Wenn Klagen gegen einen Prediger wegen Unsittlichkeit, Irrlehre, Unfähigkeit oder Verstoß gegen die wesleyanische Ordnung erhoben werden, so sollen alle Distriktprediger und Laienbeamte die Sache untersuchen und je nach Befund den Prediger entfernen und bis zur nächsten Conferenz einen andern anstellen. 3) Weigert sich ein Prediger vor der Untersuchungskommission zu erscheinen, so ist er eo ipso suspendirt. 4) Wenn die Curatoren einen Prediger auf eigene Faust entfernen, so hat der Distriktausschuß die Sache zu untersuchen, und zu entscheiden, ob eine neue Kapelle zu gründen sey. 5) Kein Prediger darf ohne vorausgehende Untersuchung abgesetzt werden (s. Nro. 2). 6) Die „Hundert“ sind die einzigen legalen Mitglieder der Conferenz; die jüngern Prediger rücken dem Dienstalter nach in die vacanten Plätze in der Conferenz ein. 7) Jeder Prediger, der den Frieden stört, verfällt der Strafe der Suspension (s. o.). 8) Wenn ein Laienbeamte den Frieden stört, so kann der Superintendent oder die Mehrzahl der Laienbeamten eine Versammlung der Reiseprediger und Laienbeamten des Bezirks berufen, welche die Sache untersucht und entscheidet. In einem Anhang wird u. a. noch bestimmt, daß die Laienbeamten bezeugen müssen, daß die Verwaltung des Sakraments in einer Gesellschaft nicht zu Spaltungen führe; daß keine anonymen Briefe und Schriften circuliren dürfen und daß kein Prediger gezwungen werden könne, das Sakrament zu verwalten.

Kaum war dieser „Friedensplan“ veröffentlicht, als Kilham, unzufrieden darüber, daß eine Laienvertretung bei der Conferenz übergangen worden war, anfing dagegen zu agitiren. Er wurde deßhalb von dem Distriktausschuß (December 1793) und nachher von der Conferenz suspendirt. Durch Wort und Schrift suchte er die Gesellschaften gegen die Conferenz aufzustacheln, Versammlungen wurden an verschiedenen Orten gehalten, eine Delegatenversammlung tagte gleichzeitig mit der Conferenz zu Leeds im Sommer 1797. Die Conferenz ließ, um die wesleyanische Verfassung sicher zu stellen, gleich Anfangs ein kurzgefaßtes Gesetzbuch (Code of lawes or rules) zur Unterschrift vorlegen, welches am 1. August von 145 Predigern und am 10. August noch von 96 jüngeren Predigern unterzeichnet wurde; nur drei Prediger verweigerten die Zustimmung und schloßen sich Kilham an, aber die Aufregung unter den Laien war groß und die Conferenz sah sich genöthigt, ihnen in den Regulationen von Leeds (7. August) einige Zugeständnisse zu machen. In Beziehung auf die äußern Angelegenheiten wurde bestimmt, daß die vierteljährlichen Versammlungen (bestehend aus den Predigern und Laienbeamten eines Bezirks) die erste Instanz für Rechnungsabhör u. a. seyn sollen. Denselben wurde auch ein suspensives Veto bei neuen Conferenzbeschlüssen, jedoch nur bis zur nächsten Conferenz, eingeräumt, aber jede Agitation dagegen durch Versammlungen oder Schriften verboten. Größere Rechte wurden den Klaßführerversammlungen eingeräumt. Kein Mitglied sollte ohne ihre Zustimmung in die Gesellschaft aufgenommen, keines wegen Unsittlichkeit ausgestoßen werden, ehe diese von jenen Versammlungen bewiesen sey. Ebenso solle kein Klassenführer oder Verwalter ohne Zustimmung der Klaßführerversammlung, noch ein Ortsprediger gegen den Willen der Ortspredigerversammlung angenommen werden. — Damit war allerdings die Aufsicht über die Verwaltung der Gelder, die Aufnahme und Entlassung der Mitglieder und Laienbeamten fast ganz in die Hände der verschiedenen Laiengehülfen selbst gelegt, aber den Mitgliedern der Gesellschaften kein Recht eingeräumt, am allerwenigsten eine Laienvertretung bei der Conferenz zugestanden. Kilham und jene drei Prediger trennten sich deßhalb von

der Muttergesellschaft und gründeten am 9. August 1797 in der Ebenezerkapelle zu Leeds die „Neue Methodisten-Gemeinschaft“ (The Methodist New Connexion), welcher sich sogleich 5000 Methodisten anschloßen. Es liegt dieser Gemeinschaft sowohl die wesleyanische Lehre als Organisation zu Grunde; nur ist den Laien durchaus gleiches Recht mit den Predigern eingeräumt. Neue Mitglieder werden von den Gesellschaftsmitgliedern und dem Prediger aufgenommen und nur mit Zustimmung der Klassenführerversammlung können Unwürdige ausgestoßen werden. Ebenso werden die Klassenführer, Verwalter und Prediger von Laien und Predigern zusammen gewählt, und bei den Distriktversammlungen, wie bei der jährlichen Conferenz erscheinen ebenso viele Laiendelegaten, die von den Gesellschaften frei gewählt werden, als Prediger. Diese Methodistenverbindung jedoch, die hauptsächlich in den nördlichen Grafschaften ihre Anhänger hat, ist unbedeutend geblieben und hat sich in 60 Jahren nur um das Vierfache vermehrt.

Weit rascher verbreitete sich die Primitive Methodisten-Gemeinschaft (Primitive Methodist Connexion) seit 1810. Drei Jahre zuvor hatten zwei wesleyanische Ortsprediger Hugh Bourne und William Clowes angefangen, die in Amerika üblichen Lagerversammlungen nachzuahmen. Von der Conferenz deshalb zuerst vermahnt und dann ausgeschlossen bildeten sie eine neue Verbindung unter obigem Namen. Auch sie haben eine Laienvertretung (2 Laien auf einen Prediger) eingeführt, im Uebrigen aber den wesleyanischen Organismus ganz beibehalten. — Da es bei ihren Versammlungen oft sehr lebhaft zugeht, so wurde ihnen der Spottname „Ranters“ (Schreier) gegeben. Ihre Lagerversammlungen sind übrigens mit der Zeit viel seltener, ihr Auftreten weniger schroff geworden. Mit der Muttergesellschaft stehen sie in gutem Einvernehmen, sind, wie diese, äußerst thätig in Werken der innern Mission, haben auch (seit 1844) Missionen in Canada, Neu-Seeland und Australien angefangen und unterscheiden sich von den andern Wesleyanern hauptsächlich nur durch strenge Aufrechthaltung der ursprünglichen methodistischen Einfalt in Predigt und Leben. Noch weiter ging die Gemeinschaft der „Bibelchristen“ oder Bryanites, die 1815 von dem Ortsprediger William O'Bryan gegründet wurde, welcher unzufrieden mit der bei den Wesleyanern üblichen Besoldung der Reiseprediger u. a. alles auf die einfachen Bräuche der Urkirche zurückführen wollte. 1819 hatte die Gesellschaft schon 30 Reiseprediger in 12 Bezirken, aber von da an hat sie nur langsam zugenommen. Auch sie hat die Laienvertretung auf ihrer Conferenz eingeführt. Sie ist übrigens nicht sowohl eine Secession von der Mutterkirche, als ein Ausläufer derselben.

Auch in Irland bildete sich um diese Zeit eine neue Gemeinschaft, die der „Primitiven Wesleyanischen Methodisten,“ die mit der obigen primitiven Methodistengemeinschaft nicht zu verwechseln ist. Adam Averill, ein Geistlicher der englischen Episkopalkirche und zugleich Methodist, entzweite sich mit der irischen Conferenz, weil diese die Abhaltung ihres Gottesdienstes gleichzeitig mit dem in der Staatskirche verlangte und die Erlaubniß dazu von der englischen Conferenz erhielt. Er sah darin eine Abweichung von Wesley's ursprünglichem Plan und schied deßhalb 1816 mit etwa 9000 Mitgliedern aus. Und doch machte er, indem er die Laienvertretung einführte, eine Aenderung, die dem „alten Plan“ schnurstracks zuwider war. Auch diese Gesellschaft verbreitete sich nicht viel weiter; sie nahm in 40 Jahren nur um 2—3000 Mitglieder zu.

Man hätte denken sollen, daß mit diesen vier Nebengesellschaften die möglichen Formen des wesleyanischen Methodismus erschöpft gewesen wären, und daß sich Unzufriedene der einen oder andern derselben anschließen würden, allein es schien, als ob jede Streitfrage zu neuen Secessionen führen sollte. Die Conferenz hatte beschlossen, daß mit Zustimmung der Distriktversammlungen und eines Conferenzausschusses Orgeln in den Kapellen eingeführt werden dürfen. In Leeds wurde dieser Weg umgangen und gegen den Wunsch der Klassenführer eine Orgel durch einige vermögliche Mitglieder in

der Brunswick Chapel aufgestellt. Die Conferenz trat gegen dieses ordnungswidrige Verfahren nicht auf, wie sie sollte, und die Folge davon war eine Secession der „Independenten Wesleyaner“ und der „Wesleyanischen Protestantischen Methodisten.“ Beide Gesellschaften blieben aber höchst unbedeutend. Von größerer Bedeutung war der Warren'sche Streit 1834, wozu der Conferenzbeschluß, daß ein theologisches Seminar für die Wesleyaner gegründet werde, den Anlaß gab. Schon Wesley dachte an ein solches Seminar. Und jetzt, da sich kein Geistlicher der Episkopalkirche mehr an die Methodisten anschloß, war es um so nöthiger geworden, für eine tüchtige Bildung der Prediger zu sorgen. Dr. Samuel Warren, anfänglich mit dem Plan der Conferenz ganz einverstanden, trat dagegen auf, weil einige ihm mißliebige Männer für das Seminar vorgeschlagen wurden und vermuthlich weil er selbst übergangen war. Er schrieb und sprach in beleidigender Weise gegen mehrere angesehene wesleyanische Prediger. Andere Unzufriedene schloßen sich ihm an, eine „Centralassociation“ bildete sich, welche die Mitglieder zur Einstellung der Beiträge aufforderte und von der Conferenz verlangte, daß den vierteljährlichen Versammlungen das Recht gegeben werde, über Appellationen der Lokalversammlungen in letzter Instanz zu entscheiden. Warren wurde von der Distriktversammlung suspendirt und appellirte an die Conferenz, machte aber zugleich eine Klage gegen die Distriktversammlung in dem Kanzleigerichtshof anhängig, dem die Untersuchung aller Vermächtniß- und Fideicommißangelegenheit zusteht. Aber der Vicekanzler wies die Klage ab, indem er aus den Urkunden und dem üblichen Verfahren der Wesleyaner das Recht der Distriktversammlung, ihn zu suspendiren, nachwies und außerdem zeigte, daß Warren durch seine Verunglimpfungen und Agitation gegen die Grundsätze des Methodismus verstoßen habe. Der Lordkanzler bestätigte diese Entscheidung, die um so wichtiger ist, als sie zeigt, wie in den Augen des Gesetzes die Conferenz die oberste Behörde der Wesleyaner ist, welche alle Angelegenheiten nach Recht und Brauch zu entscheiden hat. Warren wurde von der Conferenz ausgestoßen und gründete mit 20,000 Gleichgesinnten die „Wesleyanische Methodisten-Association“ (Wesleyan Methodist Association). An die Stelle der Conferenz wurde die „Jahresversammlung“ (The Annual Assembly) gesetzt, welche aus einer bestimmten Anzahl von Reise- und Ortspredigern und je einem Laiendelegaten für 500 Mitglieder besteht, und die allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft (Aufnahme, Anstellung und Entlassung der Prediger, Verwendung der Vereinsgelder) verwaltet, aber in Lokalangelegenheiten sich nicht mischen darf. Namentlich soll kein Mitglied ausgestoßen werden, außer auf Beschluß der Mehrheit eines Klassenführervereins oder einer vierteljährlichen Versammlung. Doch zog auch diese Gemeinschaft, in welcher das Recht der Laien und die Unabhängigkeit der Bezirke so besonders berücksichtigt wurde, keine andern Methodisten an. Die Zahl der Mitglieder war nach 20 Jahren nicht größer als am Anfang. Und, was das Merkwürdigste ist, der Urheber dieser Sekte zerfiel selbst mit seinem Plan und trat in die bischöfliche Kirche über. Die Conferenz ihrerseits suchte sich nun durch die Erklärungsakte (The declaratory Act) 1835 gegen innere Zerwürfnisse ein für allemal sicher zu stellen. Es wird darin erklärt 1) daß die Conferenz und Distrikt-Committees das entschiedene Recht haben, wenn irgend sie es für nöthig finden, eine Untersuchung über den sittlichen, christlichen oder amtlichen Karakter der Prediger auch ohne vorausgegangene formelle Anklage zu verhängen und nach den Vorschriften des Neuen Testaments und den Regeln und Bräuchen der Gemeinschaft eine Entscheidung zu treffen; 2) daß alle Prediger, die in Gemeinschaft bleiben wollen, sich verpflichten, dem Disciplinarverfahren der Conferenz und der Distriktcommittees in friedlichem christlichen Geiste sich zu unterwerfen, widrigenfalls sie bis zur nächsten Conferenz suspendirt seyn sollen. Andererseits räumte aber die Conferenz den Laien in kleineren Dingen einiges ein. Die Regulationen 1835 bestimmten nämlich: 1) in Beziehung auf Finanzielles, daß wie bisher die Missions-, Kapellen- und Schulkassen, so künftig auch der Hülfsfond, der Kinder- und Pre-

digerhülfsfond von Committees, aus Predigern und Laien bestehend, verwaltet werden sollen; 2) in Betreff der Ausschließung von Mitgliedern: daß der Superintendent, dem das Recht der Entscheidung nicht genommen werden dürfe, sich in schwierigen Fällen mit andern berathe, auch acht Tage nach dem Verhör verstreichen lasse, ehe er ein Mitglied ausschließe, und daß dem Ausgeschlossenen die Appellation an die Distriktversammlung und Conferenz, oder, der Kürze halber an eine specielle Distriktcommission freistehen solle, außer in Fällen offenbarer Renitenz und Aufwieglung; 3) daß außerordentliche Bezirksversammlungen in besonders wichtigen Fällen auf Antrag der Laienbeamten unter dem Vorsitz des Superintendenten gehalten, dabei aber nur Verwaltungsangelegenheiten, keine Disciplinar- oder Verfassungsfragen zur Sprache gebracht werden dürfen.

Doch die Ruhe war nur auf kurze Zeit hergestellt. Es vergingen keine 10 Jahre, ehe eine neue Gährung ausbrach — die Reformbewegung, die den wesleyanischen Methodismus in seinen Grundfesten erschütterte, seine Existenz in Frage stellte, ihm mehr Mitglieder entfremdete, als alle bisherigen Secessionen zusammen, und erst in diesem Jahre (1858) anfängt, sich zu legen. Fliegende Blätter (Fly Sheets), welche seit 1844 anonym erschienen und allen wesleyanischen Predigern zugeschickt wurden, unterwarfen das Verfahren der leitenden Männer der Gemeinschaft einer scharfen und bittern Kritik. Der Angriff richtete sich hauptsächlich auf Dr. Bunting, der seit 30 Jahren als der hervorragendste und einflußreichste Mann unter den Methodisten gegolten hatte. Von ihm waren die wichtigsten Maßregeln ausgegangen; die Gründung des theologischen Seminars, Zulassung der Prediger nach 14jähriger Amtsführung zur Conferenz mit Stimmrecht, Einführung des Laienelementes in die Committees, Aufnahme der Ortsprediger als Mitglieder der vierteljährlichen Versammlungen u. a. Von ihm wurden die Missionsinstruktionen abgefaßt und die Conferenzbeschlüsse vorbereitet. Er hatte die wichtigsten Aemter in der Gemeinschaft bekleidet, war einige Male zum Präsidenten und Sekretär der Conferenz gewählt worden und war seit längerer Zeit der ständige Sekretär der Mission, Präsident des theologischen Seminars und Mitglied der verschiedenen Committees, die als die ständigen Ausschüsse die Leitung der Gemeinschaftsangelegenheiten so ziemlich in ihrer Hand hatten und auf die Conferenzverhandlungen insofern einen Einfluß ausübten, als sie für die verschiedenen Geschäftszweige Vorlagen machten. Auch wurde es immer mehr üblich, für schwierigere Posten, namentlich das Missionssekretariat, dieselben Männer wiederzuwählen, da bei dem verwickelten Geschäftsgang ein öfterer Wechsel nur ein Hemmniß gewesen wäre. Aber so bildete sich eine Oligarchie, Bunting an der Spitze, welche wie eine politische Regierung nur Männer ihrer Richtung heranzog und andersgesinnte ferne hielt. Dies war der nächste Grund der Unzufriedenheit, die sich in den „Fliegenden Blättern“ Luft machte. Es wurde Bunting und seinen Anhängern Herrschsucht, Parteilichkeit, Selbstsucht und Stolz vorgeworfen und gesagt, Bunting sey zum Verräther an dem Methodismus geworden. Wesley habe alles Gewicht auf das Reisepredigen gelegt, aber diese Herren suchen feste Anstellungen, leben behaglich, genießen bessere Besoldungen als die andern, und werden ihrem eigentlichen Beruf entfremdet und verweltlicht. Aus Herrschsucht wollen sie alles in London concentriren, eine Conferenz in der Conferenz bilden, und maßen sich eine Herrschaft über ihre Brüder an, die den ausdrücklichen Forderungen Wesley's zuwider sey. Sie hätten aus ihrer Mitte eine Ernennungscommission niedergesetzt, welche die Mitglieder der verschiedenen Committees wähle, und so wählen sie eigentlich immer mehr sich selbst. Auch die neuen Mitglieder der Conferenz nominiren sie und haben auch den Versuch gemacht, den Präsidenten der Conferenz in ähnlicher Weise zu wählen. Diesem Unwesen könne nur dadurch gesteuert werden, daß die Nominations-Commission abgeschafft, dafür die freie Wahl durch Ballotiren eingeführt, die Committeemitglieder gewechselt und dem Streben nach dauernder Anstellung und Centralisation Einhalt gethan werde (Fly Sheets I. II.).

Diese Angriffe, so heftig sie waren, hätten als anonyme Anklagen übergangen werden können. Allein es zeigte sich gleich anfangs, daß sie von einer kampfgerüsteten Partei ausgingen, denn die fliegenden Blätter wurden verbreitet durch einen „correspondirenden Ausschuß für Auffindung, Enthüllung und Abstellung von Mißbräuchen," der in London, Manchester, Bristol, Liverpool, Birmingham, Leeds, Hull und Glasgow seine Agenten hatte. Die Conferenz von 1847 konnte deßhalb nicht schweigen; sie sprach sich in würdiger Weise gegen die anonymen Angriffe aus und versicherte die Geschmähten, namentlich Bunting, ihrer unveränderten Hochachtung, zugleich aber gab sie ihre Zustimmung zu einer verhängnißvollen Maßregel, die ein jüngerer Prediger Osborn vorschlug, daß nämlich alle Prediger eine Erklärung unterzeichnen, daß sie sich in keiner Weise bei der Abfassung und Verbreitung gewisser Flugschriften betheiligt haben." Die Erklärungsformel wurde den bei der Conferenz nicht anwesenden Predigern zugeschickt und die Veröffentlichung der Unterschriften in Aussicht gestellt. Es war ein höchst unweises Verfahren, denn nicht nur waren die Schriften, die verdammt werden sollten, gar nicht namentlich genannt, so daß vernünftiger Weise Niemand unterzeichnen konnte, sondern die Einladung zu „der freiwilligen Erklärung" war in der That der größte Zwang, da die, welche nicht unterzeichneten, als Freunde der Fliegenden Blätter gebrandmarkt waren. Dennoch verweigerten 256 Prediger, etwa der vierte Theil, ihre Unterschrift, hauptsächlich aus Abscheu gegen ein so inquisitorisches Verfahren. Die Gegner triumphirten, als sie die Absicht der Conferenz vereitelt sahen. Es schien überhaupt, als sey die öffentliche Stimmung für sie, da schon auf den drei letzten Conferenzen die Candidaten der Bunting'schen Partei bei der Präsidentenwahl durchgefallen waren. Sie boten nun allem auf, um auch die Gesellschaften in ihre Reformbewegung hineinzuziehen. Sie gründeten zwei Zeitungen „the Wesleyan Times" und the Wesley Banner als Organe ihrer Partei gegenüber dem Blatte der Conferenz „the Watchman." Noch immer kämpften sie mit geschlossenem Visier, aber nun war die Conferenzpartei entschlossen, sie mit Gewalt zum Geständniß zu bringen. Die größte Gereiztheit und Erbitterung herrschte, als die nächste Conferenz 1849 in Manchester zu tagen begann. Scharfe Worte und Derbheiten wurden gewechselt, wie sie einer solchen Versammlung am allerwenigsten anstanden. Das ganze Verfahren war tumultuarisch. Auf bloßes Hörensagen wurden Einzelnen Anschuldigungen in's Gesicht geschleudert und auf bloßen Verdacht hin mehrere namentlich vorgeladen. Sonst wurden bei der „Karakterprüfung" die Einzelnen, wie gerade die Reihe sie traf, vorgenommen, aber diesmal glaubte man sich an keine Ordnung binden zu müssen. Allerdings legte die Erklärungsakte vom Jahr 1835 (s. o.) für das Disciplinarverfahren eine unumschränkte Macht in die Hände der Conferenz, aber es zeigte sich hier nur zu deutlich, daß solche Disciplin wohl bei Knaben, aber nicht bei gereiften Männern und Greisen sich anwenden läßt, ohne den bittersten Haß zu entflammen. Andererseits waren die Angeklagten im entschiedensten Unrecht, da sie ja selbst wie alle Prediger sich verpflichtet hatten, sich dem Disciplinarverfahren ohne Widerrede zu unterwerfen, nun aber dagegen protestirten, ferner schon durch ihre anonymen Schriften gegen die ausdrücklichen methodistischen Regeln verstoßen hatten, und jetzt durch ausweichende Worte oder Verweigerung jeder Antwort ganz gegen die methodistische Ordnung sich vergingen. Doch wurden einige Geständnisse ausgepreßt und drei Prediger Everett, der Verfasser der Fliegenden Blätter, Dunn, der Herausgeber des Wesley Banner, und Griffith, ein Hauptmitarbeiter an der Wesleyan Times, aus der Gesellschaft ausgestoßen und andere öffentlich gerügt oder zurückgesetzt. So sehr aber auch die Conferenz formell im Rechte war, und die öffentliche Meinung, wie sie sich in den leitenden Zeitungen aussprach, hierin auf ihrer Seite hatte, so entfremdete sie sich doch durch ihr gereiztes und bitteres Benehmen viele unter den Methodisten, denen jetzt erst klar wurde, daß die Conferenz eine absolute Gewalt habe, wie nur irgend eine Hierarchie. Die ausgestoßenen Prediger wurden überall als Märtyrer der Gewissensfreiheit aufgenommen. Sie hielten Versammlungen und verbreiteten Flug-

schriften, in welcher sie über das Pfaffenthum, die Inquisition und den Gewissenszwang der Conferenz loszogen, ja die Conferenz geradezu das Thier aus dem Abgrund nannten und zur Reform des Methodismus aufforderten. Nach solchen Vorbereitungen wurde am 12. März 1850 in London eine Versammlung Wesleyanischer Delegaten gehalten, die meist aus Laienbeamten der Gesellschaft bestand. Man verständigte sich über einen Entwurf, der die Grundsätze und Forderungen der Reformer aussprach. Sie erklärten darin ihre Zustimmung zu der Wesleyanischen Lehre, verlangten aber eine zeitgemäße Aenderung der Verfassung. Vor allem sollten die Beschlüsse vom Jahr 1835 und überhaupt alle Verordnungen, die die Versammlungen der Laien und Eingaben an die Conferenz erschwerten, aufgehoben werden. Die Conferenz der Hundert zwar solle wie bisher fortbestehen, aber sich auf die in der Erklärungsurkunde bezeichneten Geschäfte beschränken. Dagegen sollten alle Laienbeamten von den Gesellschaftsmitgliedern erwählt, alle Disciplinarsachen von den Klassenführer — und vierteljährlichen Versammlungen erledigt werden; die letzteren aus allen Predigern und Laienbeamten bestehen und die Distriktversammlungen und Committees aus einer gleichen Zahl von Laien und Predigern zusammengesetzt seyn; endlich eine Laien-Committee von der Delegatenversammlung gewählt werden, um die Rechte der Laien zu wahren und die methodistische Verfassung zu revidiren. Schließlich wird noch die entschiedenste Mißbilligung des Verfahrens der Conferenz ausgesprochen und dieselbe aufgefordert, ihr Urtheil zu ändern. — Damit war die Reformbewegung in ein neues Stadium eingetreten. Statt bloß Abstellung der Mißbräuche, wollte sie Aenderung der Verfassung und lenkte so in die Bahn der früheren Secessionen ein. Doch wollte sie keine Lostrennung von der Muttergesellschaft, sondern durch massenhafte Secessio in montem die Conferenz zur Annahme ihrer Forderungen zwingen. Es wurde deßhalb gleichzeitig mit der Conferenzsitzung im August 1850 eine zweite Delegatenversammlung gehalten, welche der Conferenz eine, die obigen Grundsätze und Forderungen enthaltende und von 50,000 Methodisten (darunter 7000 Laienbeamten) unterzeichnete Denkschrift überreichen ließ. Die Conferenz wies sie aber als ordnungswidrig ab. Und nun forderten die Delegaten zur Einstellung aller Beiträge auf, dabei aber zum Festhalten an dem Grundsatz: „Keine Secession;" und gestattete nur für den Fall, daß viele Mitglieder ausgestoßen würden, einen separaten Gottesdienst. Zugleich rechtfertigten sie ihren Schritt in einer Adresse an alle protestantischen Kirchen Großbritanniens. — Die Aufregung in den Gesellschaften war eine ungeheure. Die Conferenzkapellen standen zum Theil leer, die Prediger hatten, da die regelmäßigen Beiträge aufhörten, kaum den nöthigsten Bedarf, Alles drohte in Verwirrung und Stockung zu kommen. In dem einen Jahr 1850—51 verlor die Gemeinschaft in England 56,000 Communikanten und eine wenigstens ebensogroße Zahl von Kirchgängern; und die nächsten Jahre zeigten eine stetige Abnahme der Mitglieder. Im Jahr 1850 zählte die britische Conferenz in England allein 358,277 Communikanten, 1855 aber nur 260,858, so daß sie (nach Abzug neuer Mitglieder) in fünf Jahren 100,000 Communikanten und etwa dieselbe Zahl von Zuhörern verloren hat. Gleichwohl gab sie nicht nach und wies jedes Jahr die Forderungen der Delegatenversammlung mit Entschiedenheit zurück. Diese Standhaftigkeit der Conferenz zeigte endlich den Reformern, wie vergeblich ihre Agitation sey. Was durch Wort und Schrift geschehen konnte, hatten sie versucht, um die Conferenzfreunde auf ihre Seite zu bringen, aber ihre Agenten fanden immer weniger Anklang, ihre Tagblätter konnten sich nur mit Mühe halten, der Bau neuer Kapellen stürzte sie in Schulden. Das Schlimmste aber war, daß sie fast nur Ortsprediger hatten und als getrennte Gesellschaft — was sie in der That waren — einer festen Organisation ermangelten. Die Theilnahme an der Agitation nahm immer mehr ab. Von der Hälfte jener 100,000 ist nicht näher bekannt, welchen Denominationen sie sich angeschlossen haben. Die andere Hälfte aber dachte immer ernstlicher daran, im Gegensatz gegen ihre ursprünglichen Grundsätze sich einer der schon bestehenden Secessionen anzuschließen. Die Primitiven Methodisten

lehnten eine Vereinigung kurz ab; die Neue Gemeinschaft war nicht ganz nach ihrem Sinn, da diese von einer Unabhängigkeit der Bezirke nichts wissen will. Es blieb daher nur ein Anschluß an die Methodistenassociation übrig, obwohl sie auch hier einen Stein des Anstoßes in der Karakterprüfung auf der Conferenz sahen. Auf der Delegatenversammlung 1856 erklärten sich denn auch zwei Drittel der Reformer zur Vereinigung mit der Association bereit in der Hoffnung, sich über strittige Punkte zu verständigen. Im Juli 1857 traten von den 45,000 Reformern 19,000 mit den 21,000 Associationsmethodisten zusammen und bildeten die Vereinigte Methodistische Freikirche (United Methodist Free Church). Die andern Reformer warten noch zu und haben ihr Standquartier zunächst von London nach Leeds verlegt. So ist das wesleyanische System auch aus diesem schwersten und gefährlichsten Kampfe siegreich hervorgegangen, und obwohl die Wunden noch lange nicht verschmerzt sind, so kehrt doch die alte Kraft und Lebendigkeit wieder. Es ist in der That merkwürdig, welche Thätigkeit der Methodismus trotz der vielen innern Kämpfe und Secessionen entfaltet hat; und hievon haben wir noch kurz zu reden.

2) Die Arbeit und Ausbreitung des wesleyanischen Methodismus. Sehen wir zunächst auf die Thätigkeit nach Innen, so war sie im Wesentlichen dieselbe, wie früher. Die Reiseprediger, diese rüstige Schaar von Evangelisten, trieben das Werk der Bekehrung mit unermüdetem Eifer. Sie sammelten, besonders in den großen Städten, die Verwahrlosten und Verlorenen, und nirgends hat die methodistische Zucht so entschieden gewirkt, als unter den in Trunksucht, Sinnlichkeit, Rohheit und Unwissenheit versunkenen niedern Volksklassen. Aber auch Wohlhabendere, namentlich aus dem Gewerbstand schloßen sich an und gaben die Mittel her zu ausgedehnterer Thätigkeit. Die außerordentlichen Erscheinungen und Erweckungen, die in der vorigen Periode so häufig waren, hörten auf, dagegen wurde durch wohlgeordnete Thätigkeit nachhaltiger gewirkt. Die treffliche Maschinerie dazu wurde, obwohl im Wesentlichen dieselbe, wie früher, im Einzelnen mehr vervollkommnet. Die Conferenz setzt alles in Bewegung und beherrscht das Ganze. Ihre Beschlüsse führt sie durch die Distriktcommittees, Bezirksvorstände, Gesellschaften und Klassen rasch und sicher durch, und wird durch regelmäßige Berichte stets mit allem auf dem Laufenden erhalten. Durch jährliche Deputationen an die ihr untergeordneten Conferenzen in Irland, Frankreich, Canada und Australien bleibt sie in lebendigem Verkehr mit denselben. Die besondern Committees für Wahrung der Gesellschaftsrechte, für unmittelbaren Verkehr mit der Regierung, Controll der Verwaltung, das Buchwesen, das Erziehungswesen, die zwei Schulen für Predigerkinder in Kingswood und Woodhouse-Greve, für die Predigerseminare, Kapellenbau, Unterstützungskasse, Emeriten- und Wittwenkasse und den Kinderfond — machen eine genaue Aufsicht über die einzelnen Zweige möglich und beschleunigen den Geschäftsgang. Es gibt keine Retardaten; alles wird auf's Prompteste erledigt. Für die einzelnen Zwecke wird besonders gesammelt und dadurch hauptsächlich das Interesse für das Einzelne geweckt und erhalten. Ueber die Verwendung der Gelder wird genaue Rechenschaft abgelegt, überhaupt jedem Mitglied der Gesellschaft eine Einsicht eröffnet in den ganzen Geschäftsgang. Jeder kann wissen, welche Mittel erforderlich sind, und was geleistet wird. Und daraus erklärt sich wohl die große Opferfreudigkeit der Methodisten, die in andern Denominationen kaum ihresgleichen findet. Diese Oeffentlichkeit der Verwaltung, bei der überdies die Laien in den Committees betheiligt sind, ist ein Ersatz für den Mangel einer Laienvertretung und ein Gegengewicht gegen ein willkürliches Verfahren der Conferenz. Jedes Mitglied wird zur Mitthätigkeit herangezogen, und mit der Größe der Opfer wächst auch die Liebe zur Sache. Alle Räder in diesem merkwürdigen Triebwerke greifen wohl ineinander und keines darf stille stehen, und es kann nicht überraschen, wenn auch der Erfolg ein bedeutender ist. Die Methodisten haben die älteren Denominationen alle überflügelt und zählen fast ebensoviele Communikanten und Zuhörer, als die andern Denominationen zusammen. In Cornwall sind

sie die herrschende Kirche, in den Fabrikdistrikten der Staatskirche gleich oder überlegen. Und wie für die Bekehrung der Erwachsenen, so haben sie auch für die Erziehung der so sehr vernachlässigten Kinder der Armen viel gethan. Die Zahl ihrer Sonntagsschulen belief sich 1856 auf 4166 mit 437,814 Kindern und 76,517 freiwilligen Lehrern. Daneben hatten sie 434 Tagschulen mit 52,630 Kindern. Alle Anerkennung verdient die Normalschule in Westminster, in welcher Lehrer und Lehrerinnen für Volksschulen gebildet werden. Das Institut wird zum Theil vom Staate unterstützt und die Präparanden, ehe sie angestellt werden, von einem Regierungskommissär geprüft.

Um den Predigern eine der Zeit entsprechende Bildung zu geben, wurden 1833 Predigerseminare in Didsbury und Richmond gegründet, welche, ungefähr wie Missionsseminare, Unterricht in den für den praktischen Beruf unmittebar erforderlichen Zweigen der Theologie geben und hierin Tüchtiges leisten. Die Studienzeit ist unbestimmt; höchstens drei Jahre. Aufgenommen werden nur solche, die ihren innern Beruf zum Predigtamt zeigen und durch Predigen schon bewährt haben.

Was die Thätigkeit nach Aussen betrifft, so war die methodistische Gemeinschaft, wie die Herrnhutische, schon zu Wesley's Zeit eine Missionskirche. Zur Zeit von Wesley's Tod waren auf den verschiedenen Stationen schon 5848 Communikanten, und darunter über 4000 Neger. Dr. Coke, der Wesley's rechte Hand gewesen, setzte auch in dieser Periode das Missionswesen mit großem Erfolge fort. Er stand als Generalsuperintendent an der Spitze desselben, machte Collektenreisen durch England, besuchte oft die Stationen, correspondirte mit den Missionaren, und entwarf die Regulationen für die Mission. Als die Geschäfte wuchsen, wurde ihm eine Missions-Committee, bestehend aus den in London stationirten Reisepredigern, beigegeben; Coke dehnte nun die Missionsthätigkeit auch auf Afrika und Ostindien aus. Er selbst wollte das Unternehmen leiten und schiffte sich in seinem 67. Jahre mit sechs Missionaren nach Ceylon ein, starb aber unterwegs plötzlich am 3. Mai 1813. Achtzehnmale war er über den atlantischen Ocean gefahren; er hatte seine ganze Kraft und sein Vermögen der Mission gewidmet, und diese zählte bei seinem Tode nicht weniger als 50 Prediger und 17,000 Communikanten. Sein Verlust war für die Mission, was Wesley's Tod für die Gesellschaften. Es war unmöglich, ihn durch einen andern Mann zu ersetzen; aber eben dieser Verlust trieb zu neuem Eifer. Missionsvereine wurden jetzt in jedem Distrikte gebildet und das Missionswesen wurde hinfort Sache aller Methodisten.

Westindien blieb der gesegnetste Schauplatz. Das Werk hatte einen guten Fortgang bis zum Sklavenaufstand (1831), der den Methodisten Schuld gegeben wurde, und ihnen deshalb viele Leiden verursachte. Aber nach Aufhebung der Sklaverei konnten sie die Arbeit, anerkannt und unterstützt von der Lokalregierung, wieder mit Erfolg aufnehmen. Ihre Kirche blieb die herrschende und zählte 1857 46,866 Communikanten und über zweimal so viel Zuhörer, überhaupt mehr als die Hälfte der westindischen Christen. Weit schwieriger war die Mission in Afrika. Die Wesleyaner waren die ersten, welche seit 1795 ihre Leute nach Sierra Leone, dem Grab der Missionare, sendeten. Es war dort 1791 eine englische Kolonie aus Negern von Neuschottland und Londoner Prostituirten gebildet worden, zu denen in späterer Zeit befreite Neger kamen. Die sittliche Versunkenheit dieser Kolonie war sprichwörtlich, aber die Methodisten wagten sich unter den Auswurf der Menschheit und scheuten nicht das Fieberklima, das einen um den andern wegraffte, und gründeten auch hier ihre Kirche, der gegenwärtig weit über die Hälfte der dortigen Christen angehört. 1857 zählten sie 9443 Communikanten. Auch in Gambia gründeten sie 1821 eine Mission, und 1834 auf der Goldküste, wo außer ihnen nur noch Basler Missionare sind. In Südafrika, wo ihnen die Londoner Missionsgesellschaft und die Herrnhuter vorangingen, fingen sie ihr Werk 1819 an und zählen hier 5182 Communikanten, d. h. fast ein Viertel der Christen zu den ihrigen. Unbedeutender sind die Missionen in Ostindien, dagegen sehr erfolgreich

in Australien, wo sie 1855 eine eigene Conferenz bildeten mit etwa 20,000 Communikanten in verschiedenen Distrikten.

Die methodistischen Missionare predigen in dreißig fremden Sprachen, und haben manche derselben erst zu Schriftsprachen gemacht. Auch Sabbath-, Tag- und Gewerbschulen, sowie einige theologische Seminare sind auf den verschiedenen Stationen gegründet worden. Den Stand der Mission zeigt der folgende neueste Bericht vom Mai 1858, über A. die unmittelbar unter der englischen Conferenz stehende Mission, B. die Missionen der von ihr abhängigen Conferenzen in Canada, Australien u. s. w.

	A.	B.	Summe
Bezirke	144	349	493
Kapellen und Stationen	917	2986	3903
Missionare	210	483	693
Besoldete Gehülfen	563	422	985
Freiwillige Lehrer	3216	8487	11,703
Mitglieder	64,848	56,631	121,479
Probemitglieder	3325	4909	8234
Schüler	40,600	73,001	113,601

Die jährliche Sammlung betrug 1814: Pf. St. 14,000 und 1858: Pf. St. 123,000, wovon auf den Stationen selbst fast Pf. St. 30,000 gesammelt wurden. Diese Summe, die alle früheren Sammlungen übersteigt, ist ein handgreiflicher Beweis, daß das Missionsinteresse und überhaupt die Opferwilligkeit der Methodisten nicht abgenommen hat, obwohl sie fast ein Drittel ihrer Mitglieder verloren haben.

Ueber den Gesammtzustand der Gemeinschaft gab die letzte Conferenz 1857 folgenden Ueberblick:

	Mitglieder	auf Probe	Prediger	Probeprediger	Emeriten
I. Britische Conf.					
Groß-Britanien	270,095	17,893	1107	83	188
Irland	19,287	?	113	18	26
Missionen	69,775	3469	297	65	10
II. Französ. Conf.	1130	159	16	—	—
III. Austral. Conf.	21,247	2585	83	52	7
IV. Canadische Conf.	37,596	4196	203	112	36
V. Ostamerik. Conf.	12,730	825	70	26	6
Total	426,860	29,127	1889	369	273

Die wesleyanischen Secessionen zählen zusammen etwa 215,000 Mitglieder (vergl. England kirchlich-statistisch). In Irland hat der Wesleyanismus wenig Glück gehabt; die Mitgliederzahl ist dieselbe wie am Anfang dieses Jahrhunderts. Noch unbedeutender sind seine Erfolge auf dem Continent gewesen.

3) Rückblick und Schluß. Die wesleyanische Organisation war für eine Gesellschaft berechnet und ist zu einer Kirchenverfassung geworden. Daraus erklären sich die endlosen Spaltungen und Gährungen, die nach kurzdauernder Ruhe plötzlich verderbenbringend ausbrachen; daraus die mannigfaltigen Versuche, das hierarchische System umzugestalten und den Laien dasselbe Recht zu verschaffen, das andere freie Kirchen namentlich in Bezug auf Anstellung der Prediger und Aufnahme der Mitglieder haben. Und doch sind alle diese Versuche fehlgeschlagen. Die Secessionen sind nicht wie der ursprüngliche Methodismus ein Salz geworden, sie haben auch nicht annähernd eine Bedeutung erlangt, wie dieser. Die Einführung des Laienelementes in die Kirchenregierung hat die Freiheit und Rechte der Einzelnen nicht gewahrt, wie man es anfänglich hoffte. Das zeigen die häufigen Klagen über Hintansetzung, wie sie in all diesen Secessionen in der letzten Zeit laut wurden. Es ist im Grunde nur an die Stelle der Conferenzregierung die Herrschaft des Talentes oder Geldes oder der Laienbeamten getreten. Und wo das demokratische Element mehr zur Geltung kam, wie bei den Refor-

mern, da ist ein Quell der Zerwürfnisse, wie selbst in der gehaßten Hierarchie nicht. So viel hat die Geschichte bewiesen, daß die sogenannten Verbesserungen an der künstlichen Maschine des Methodismus nur Verschlechterungen sind. Es gilt auch hier: aut sint ut sunt aut non sint. Man muß die Maschinerie entweder behalten, wie sie ist, oder wegwerfen. Und es ist merkwürdig, wie eben in dem Lande, wo die Kirchen auf's Freieste sich bilden können, in Amerika, die Methodistengemeinschaft nach dem „alten Plan" die zahlreichste aller Kirchen ist. Es scheint, daß der angelsächsische Karakter, obwohl er, oder vielleicht eben weil er im Politischen keinen Zwang duldet, im Religiösen sich gerne Autoritäten unterwirft. Vorwiegend auf das Praktische gerichtet und mit Vorliebe in bestimmten Formen sich bewegend, schließt er sich einer religiösen Organisation an, die sein Leben regelt und mit Energie auftritt.

Der Methodismus ist eine Hierarchie; darin liegt seine Stärke und seine Schwäche. An den Reisepredigern hat er eine glaubensstarke, dienstwillige und todesmuthige Schaar von Evangelisten, die durch den steten Wechsel frisch erhalten, durch keine persönlichen Rücksichten gebunden, oder weltliche Vortheile gelockt, durch keine Familiensorgen gedrückt, ohne bleibende Statt, ganz dem großen Berufe, Seelen zu retten, dienen, und darum mehr wirken als andere. Aber die Schattenseite ist, daß das Pastorat fehlt; kein inniges Verhältniß zwischen Hirten und Heerde kann sich bilden. Die Prediger sind nur beliebte Gäste, die eigentlichen Seelsorger sind die Klassenführer. Die Gemeindeeinrichtung ist besser geregelt als in irgend einer andern Kirche, und doch ist hier eine große Lücke in der Kindererziehung. Wohl thut der Methodismus ungemein viel für die Erziehung, aber die Kinder der Methodisten gelten nicht als Glieder ihrer Kirche, ehe sie bekehrt sind, sondern stehen allen andern in ihren Schulen gesammelten Kindern gleich, und es wird bei ihnen viel mehr auf plötzliche Bekehrung gehofft, als auf den Einfluß der Eltern gerechnet. Daher die Erziehung häufig ganz vernachlässigt wird, und die Kinder nicht selten andern Denominationen oder der Episkopalkirche sich anschließen. Letzteres thun nicht selten sogar die Söhne der hervorragenden Prediger. Dieser Mangel hängt zusammen mit der Haupttendenz des Methodismus, zu bekehren. Dahin drängt alles; die Bußpredigt soll den Sünder erschüttern, in den Staub werfen, auf daß er um so begieriger die freie Gnade ergreife. Der Bekehrungseifer wird oft zur Bekehrungshast. Das stetige und mühsamere Aufbauen wird nicht selten darüber versäumt. Es wird zu viel auf Gefühlserregung hingearbeitet, das innere Leben zu sehr veräußerlicht, und die evangelische Freiheit schlägt häufig in gesetzlichen Zwang um. Ueber dem Drang nach Thätigkeit kommt das stillere Gemüthsleben, das sich bei dem verwandten deutschen Pietismus zeigt, nicht zu seinem Recht. Die kirchlichen Gnadenmittel werden gering geschätzt; Bußpredigt und Bekehrung ist alles. Aber die einseitige Richtung ist nicht allgemein. Es gibt viele treffliche Methodistenprediger, die in den ganzen Reichthum der Schrift hineinführen und das Evangelium auf das ganze Leben der Christen anwenden.

In seinem äußeren Auftreten ist der Methodismus der Gegenwart von dem des letzten Jahrhunderts verschieden. Er hat sich — mit Ausnahme der primitiven Methodisten — den Verfeinerungen des Tages und dem Comfort nicht abgeneigt gezeigt. Bei einer Abendgesellschaft in dem stattlichen Missionshause würde man nicht vermuthen, daß dies Söhne und Töchter der Methodisten sind, die einst durch ihren ärmlichen Anzug und ihre seltsame Haltung den Spott der Welt auf sich zogen. Doch sind auch viele Abgeschmacktheiten und Einseitigkeiten abgestreift worden, und der Methodismus hat sich auch in dieser Hinsicht auf eine Stufe gestellt mit andern Denominationen, mit denen er wetteifert in guten Werken.

Hat aber der Methodismus nicht seine eigenthümliche Bedeutung verloren, nachdem er in Kirche und Dissent ein neues Leben geweckt hat und diese das lebendige Evangelium verkünden und mit größtem Eifer innere und äußere Mission treiben? Man hat das vielfach behauptet, auch wiederholt den Versuch gemacht, ihn in den Schoos der

Kirche, mit der er längst in freundlichem Verhältniß steht, zurückzuführen. Allein seine Mission ist in England noch nicht zu Ende. Es ist viel werth, daß die größte der freien Kirchen eine friedliche und unpolitische Stellung gegen Kirche und Staat einnimmt, und was die Hauptsache ist, der Methodismus ist noch immer die Gemeinschaft, die am erfolgreichsten auf die niedern Klassen einwirkt, überall, in volkreichen Städten wie im Feldlager, das Evangelium unter die Ungläubigen bringt und Gemeinschaften gründet; kurz in der Heimath und in der Ferne mit ungeschwächtem Eifer das Werk der Mission treibt, eingedenk des großen Wortes seines Stifters: „Die Welt ist meine Pfarrei, und Seelen zu retten mein Beruf."

Von den sehr zahlreichen Quellen für die erste Periode des Methodismus sind folgende die wichtigsten: *J. Wesley's* Works, XIV B. 3. u. 4. Aufl. J. Wesley's Leben von Whitehead, Moore, Southey; Ch. Wesley's Leben und Tagebuch von Jackson; Whitefields Leben und Schriften von Gillies; *Isaac Taylor*, Wesley and Methodism (1851); *Ch. Smith*, History of Wesleyan Methodism. Vol. I. (1857). — Die Geschichte seit Wesley's Tod ist noch nicht verarbeitet. Die Quellen dafür sind die Minutes, Flugschriften u. Zeitungen, wie Watchmann, Wesleyan Times etc. **C. Schöll.**

Methodismus in Amerika. Der Methodismus, die dritte große religiöse Bewegung, welche England seit dem 16. Jahrh. erfahren hat, entstand beinahe gleichzeitig in Amerika und sicherte sich dadurch von vorne herein einen bedeutenden Einfluß auf die neue Welt. Zu derselben Zeit, zu welcher Voltaire, Rousseau und die Encyklopädisten die Schierlingssaat des Unglaubens in Frankreich ausstreuten, die bald darauf in der Revolution und den europäischen Kriegen blutige Früchte trug, predigten die Gründer des Methodismus in England und in seinen nordamerikanischen Kolonieen, vor allem unter den niederen und vernachlässigten Klassen der Gesellschaft, Buße und Bekehrung, und wurden dadurch bis auf den heutigen Tag die Wohlthäter von Tausenden und Millionen, so weit die englische Zunge reicht. John Wesley (geb. 1703), der Hauptstifter und treuste Repräsentant des Methodismus in seinen Licht- und Schattenseiten, ein praktisch religiöses und legislatorisches Genie, den man den englischen Spener und Zinzendorf, und zugleich den protestantischen Ignatius Loyola nennen kann, begann seine öffentliche Wirksamkeit als Prediger in der im Jahr 1733 von General Oglethorpe gegründeten Kolonie von Georgien, welche jetzt einen der südlichen (Sklaven-)Staaten der nordamerikanischen Republik bildet. Begleitet von seinem Bruder Charles und von Benjamin Ingham, einem der Oxforder „Methodisten," wie sie schon damals wegen ihrer methodischen Frömmigkeit, und zwar spottweise (wie die Anhänger Speners und Frankes „Pietisten") genannt wurden, trat er die Reise am 14. Oktober 1735, mit welchem sein gedrucktes Journal beginnt, an mit der alleinigen Absicht, „seine Seele zu retten und ganz der Ehre Gottes zu leben." Außer den englischen Kolonisten hoffte er besonders auch die heidnischen Indianer zu bekehren, was er sich damals als eine viel zu leichte Aufgabe dachte. Auf der Ueberfahrt wurde er mit dem herrnhutischen Bischof David Nitschmann bekannt, der auf demselben Schiffe mit sechsundzwanzig seiner deutschen Glaubensgenossen sich nach Georgien begab, um mit der Sanction der Regierung und Kirche von England eine Brüdergemeinde daselbst zu gründen. Die Demuth, Einfalt, Liebe und christliche Freudigkeit derselben machte auf Wesley, der damals noch mit seinen Oxforder Freunden auf gesetzlich katholischem Standpunkte stand und eine streng ascetische Lebensweise führte, trotz des Hindernisses der Sprache einen tiefen Eindruck. Nach seiner Landung wurde er auch mit Spangenberg bekannt und wohnte eine Zeitlang bei den Herrnhutern in Savannah, bis neue Häuser errichtet waren. Von dieser Bekanntschaft datirt sich der erste Anfang einer freieren evangelischen Richtung in Wesleys Frömmigkeit. Uebrigens dachte er damals noch nicht von ferne an die Gründung einer neuen Sekte und bewegte sich mit skrupulöser Gewissenhaftigkeit innerhalb der Formen der englischen Staatskirche, bloß darauf bedacht, Leben in ihr zu wecken, ähnlich wie Spener, Franke und Bengel in der lutherischen Kirche

Deutschlands. Ohnedieß dauerte sein Aufenthalt in Georgien bloß zwei Jahre und hatte unter den Colonisten einen geringen, unter den Indianern gar keinen Erfolg, da er sich nicht einmal die Mühe nahm, ihre Sprache zu lernen. Später kehrte Wesley nie wieder nach Amerika zurück und wirkte dort bloß mittelbar durch Schüler und Correspondenz.

Anders war es mit dem zweiten Hauptgründer des Methodismus, einem Manne von ebenso lebendiger Frömmigkeit und noch hinreißenderer Beredtsamkeit, aber ohne alles Organisations- und Administrationstalent, wodurch sich der erste so sehr auszeichnete. George Whitefield, der unterdeß durch seine erschütternden Bußpredigten eine mächtige religiöse Erweckung in London und Bristol hervorgerufen hatte, wurde Wesley's Nachfolger in Georgien, wo er am 7. Mai 1738 eintraf und bald den Plan zur Gründung eines Waisenhauses nach dem Muster der Frankeschen Stiftung in Halle faßte. Später segelte er noch sechs Mal nach Amerika und starb in Neu-England im Jahr 1770 an einer Erkältung, die er sich in einer Predigt zugezogen hatte. Seine Wirksamkeit war mithin ziemlich gleichmäßig zwischen der alten und neuen Welt getheilt. Er durchreiste nach und nach als ein ächter Evangelist fast alle nordamerikanischen Kolonieen, predigte täglich, oft mehrmals des Tages, zündete überall neues Leben und erweckte unzählige Sünder zur Buße und zum Glauben an Christum (über seine Predigtweise s. den Art. Methodismus).

Whitefield ging übrigens nie darauf aus, eine Sekte zu gründen und hatte dazu auch gar kein Talent. Er predigte in allen Kirchen, die ihm geöffnet wurden und war bloß darauf bedacht, Sünder zu bekehren und sie dann der Pflege ihrer gewöhnlichen Geistlichen zu überlassen. So wirkte er in Amerika mit Episkopalisten und noch mehr mit Presbyterianern und Congregationalisten, besonders dem berühmten metaphysischen Theologen und Erweckungsprediger, Jonathan Edwards von Northampton in Massachusetts (s. d. Art.) in brüderlicher Gemeinschaft. Daher haben denn auch seine Predigten den presbyterianischen und puritanischen Kirchen von Amerika wahrscheinlich mehr direkten Nutzen gebracht, als den eigentlichen Methodisten. Ohnedies hatte er sich bekanntlich wegen der calvinischen Prädestinationslehre, welcher er zugethan war, von dem arminianisch gesinnten Wesley a. 1741 getrennt. In England bildete sich zwar durch die Thätigkeit der Lady Selina Huntingdon, einer eifrigen Schülerin Whitefields, ein besonderer Zweig calvinistischer Methodisten unter dem Namen „Countess of Huntingdon's Connection." Aber in Amerika hat diese Sekte keine Vertreter. Erst neuerdings sind durch Auswanderung aus Wales einige calvinistisch-methodistische Gemeinden entstanden.

Die persönliche Wirksamkeit Wesley's und Whitefields in Amerika war also in Bezug auf den Methodismus bloß vorbereitender Art, aber doch sehr karakteristisch und bedeutungsvoll. Denn von dem Auftritte Whitefields an schreiben sich die Erweckungen (revivals of religion), welche eine Eigenthümlichkeit des amerikanischen Kirchenwesens, vor allem dem methodistischen, geworden sind, von Zeit zu Zeit in größerer oder geringerer Stärke wiederkehren und sich oft mit ansteckender Gewalt über ganze Denominationen und Distrikte verbreiten.

Die erste eigentliche Methodistengemeinde Amerika's wurde im Jahr 1766 in der Stadt New-York von Philipp Emburg, einem aus Irland ausgewanderten Laienprediger (local preacher) organisirt, und im Jahr 1768 die erste methodistische Kirche daselbst gebaut. Bald darauf sandte Wesley mehrere seiner Schüler, besonders Franz Asbury, nach Amerika, welche in den Kolonieen herumreisten und neue Gemeinden in Pennsylvanien, Maryland, Virginien und Nord-Carolina stifteten, jedoch noch immer in einer gewissen Verbindung mit der bischöflichen Kirche standen. Als aber nach der Beendigung des amerikanischen Freiheitskrieges und der Anerkennung der Unabhängigkeit der Kolonieen das letzte politische Band mit dem Mutterlande und der Mutterkirche zerrissen war, entschloß sich der damals schon 81jährige Wesley auf wiederholte Bitten hin im Jahr 1784 zu dem entscheidenden, von den Freunden der bischöflichen Kirchen-

ordnung scharf getadelten, von den Methodisten viel gerühmten Schritte, den anglikanischen Presbyter Thomas Coke zum Superintendenten, und Whatcoat und Vasey zu Presbytern oder Aeltesten zu ordiniren, und sandte sie mit der Instruktion nach Amerika, die zerstreuten Methodisten-Vereine zu einer selbständigen Kirche zu organisiren. Zugleich gab er ihnen eine Abkürzung der Liturgie und der 39 Artikel der anglikanischen Kirche, die er auf 25 reducirte, als Leitfaden ihrer Wirksamkeit mit.

Noch in demselben Jahre versammelten sich 60 von den damaligen 80 Laienpredigern zu Baltimore in Maryland, bestätigten den Ordinations-Akt Wesleys, adoptirten seine 25 Artikel als ihr Glaubenssymbol, und seine Regeln der Disciplin, die jedoch später bedeutend modificirt wurden. Zugleich ordinirte nun Coke mit den beiden Presbytern den zuvorgenannten Laienprediger Asbury zum Diakonus, zum Presbyter und endlich zum zweiten Superindenten oder Bischof, wie man diese höchsten Beamten später nannte. Die beiden Bischöfe ordinirten dann sofort 12 der anwesenden Lokalprediger zum Presbyterat. Die Zahl der Gemeindeglieder belief sich damals auf 14,986. Im Jahre 1792, in welchem die erste General-Conferenz gehalten wurde, war dieselbe bereits auf 65,000 und die Zahl der Reiseprediger auf 266 angewachsen. Zum dritten Bischof wurde Whatcoat a. 1800 ordinirt.

Seit jener Zeit hat die bischöfliche Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten theils durch ihre aggressive Missionsthätigkeit, zu welcher ihre compakte Organisation und das System der Reiseprediger und der Lokalprediger vortrefflich geeignet ist, theils auch durch Einwanderung von Großbritannien stetig zugenommen und ist eine der stärksten und einflußreichsten Denominationen der neuen Welt geworden. Sie hält Schritt mit der außerordentlich raschen Entwicklung des Landes und spannt die Netze ihrer Thätigkeit von Maine bis Florida und von der atlantischen Küste bis zum stillen Ocean. Die Methodisten und Puritaner sind die Pioniere des amerikanischen Christenthums, die methodistischen Prediger haben meistens sehr wenig theologische und allgemeine Bildung, ja sind zum Theil mit Vorurtheilen gegen theologische Anstalten und Erziehung eingenommen, als ob dieselben der Einfalt des Glaubens, der lebendigen Frömmigkeit und der selbstverläugnenden Gesinnung Eintrag thun. Aber es sind gewöhnlich Männer von unermüdlichem Eifer für die Rettung unsterblicher Seelen, von energischem Missionsgeiste, gesundem praktischem Verstand, populärer und eindringlicher Beredtsamkeit und großem Geschick, die Gefühle der niederen und mittleren Klassen der Gesellschaft zu bearbeiten. Neuerdings hat übrigens die bischöfliche Methodistenkirche auch mehrere Collegien und theologische Seminare reichlich fundirt, gibt gelehrte und populäre Zeitschriften heraus und nimmt überhaupt mehr Theil an dem Fortschritte der wissenschaftlichen Bildung. Das Methodist Quarterly Review, besonders so lange es unter der Redaktion des Dr. John M'Clintock stand, ist ohne Zweifel eine der besten und verbreitetsten gelehrten Zeitschriften Amerika's. Ihre religiösen Wochenblätter haben eine außerordentliche Circulation, der „Christian Advocate“ von New-York zählt über 30,000 Abonnenten. Im inländischen und ausländischen Missionswesen, in der Bibel- und Tractaten-Verbreitung gehören sie zu den thätigsten und freigebigsten Kirchengemeinschaften. Ihr System ist so maschinenartig geregelt und ausgebildet, daß sie beinahe jede Geldsumme für ihre kirchlichen und wohlthätigen Zwecke in kurzer Zeit aufzubringen im Stande sind.

Seit etwa 20 Jahren hat diese Kirche auch auf die zahlreichen deutschen Einwanderer ihr Augenmerk gerichtet und bereits über 100 Gemeinden unter ihnen organisirt, besonders in den westlichen Staaten. Der Leiter dieser Mission ist der Prediger Nast aus Württemberg, ein Compromotionale des berüchtigten Dr. Strauß, der im Schooße einer amerikanischen Methodistenfamilie vom deutschen Rationalismus zum amerikanischen Christenthum bekehrt wurde. Der rasche Erfolg in diesem Lande hat das Unternehmen veranlaßt, eine ähnliche Mission in Deutschland selbst zu beginnen. So wurden dann seit 1850 ein Dr. Jakoby und mehrere andere methodistische Evangelisten nach Bremen

und anderen Städten gesandt und ihre Operationen mit reichlichen Beiträgen unterstützt, die sich im Jahr 1855 auf mehr als 20,000 Dollars beliefen. Es läßt sich aber wohl bezweifeln, ob der Methodismus denselben Beruf für Deutschland habe, als er unläugbar für England und Amerika gehabt hat und noch hat.

Ueber das Verhältniß des Methodismus zu dem nahe verwandten und doch wieder sehr verschiedenen deutschen Pietismus, sowie über seinen Einfluß und das von ihm ausgegangene und gepflegte System der sogenannten „Neuen Maßregeln" zur Bekehrung der Sünder habe ich in meinem Buche über Amerika (Berlin 1854 S. 123 ff.) gehandelt. Eine allgemeine Karakteristik des Geistes, der Lehre, Verfassung und des Cultus des Methodismus setze ich aus dem vorangehenden Aufsatz über den englischen Zweig desselben voraus. Somit will ich hier nur noch die eigenthümlichen Unterschiede des amerikanischen Methodismus, verglichen mit dem englischen, hervorheben.

1) Der amerikanische Methodismus entfernt sich weiter von der englischen Staatskirche, als die englischen Wesleyaner, welche zwischen dieser und den eigentlichen Dissenters in der Mitte stehen und noch geraume Zeit nach dem Tode Wesleys die Sakramente aus den Händen der bischöflich ordinirten Geistlichen empfingen. 2) Er bedient sich in seinen Gottesdiensten fast ausschließlich des freien Herzensgebetes, statt des bei den Wesleyanern noch gebräuchlichen abgekürzten Common Prayer Book; er ist in seiner Predigtweise freier, kühner, energischer, aggressiver und aufregender, dagegen aber weniger methodisch, würdig, ehrfurchtsvoll und ruhig, und er macht einen ausgedehnten Gebrauch von der Maschinerie „der neuen Maßregeln," den Lagerversammlungen (camp meetings), der Bußbank (anxious bench) und was noch sonst zur Beförderung jener revivals nöthig erachtet wird, die in dieser amerikanischen Form in England und in Europa überhaupt gar nicht vorkommen. 3) Seine oberste Kirchenbehörde ist die Allgemeine Conferenz (General Conference), welche sich alle vier Jahre versammelt, und aus Delegaten sämmtlicher jährlichen Distrikt-Conferenzen (annual conferences) bestehen, während die Wesleyanische Gemeinschaft von hundert sich selbst immer wieder ergänzenden Geistlichen (Legal Conference of One Hundred, die in dem ursprünglichen Dokument von 1784 heißen „preachers and expounders of God's holy Word under care and in connection with the said John Wesley") regiert wird. 4) Ist in dieser Hinsicht der amerikanische Methodismus weniger aristokratisch, als der englische, so ist er aber auf der andern Seite weit mehr hierarchisch, indem er die Laien von aller Theilnahme an der Kirchenregierung und Administration ausschließt, während sie in England einen Antheil an der Verwaltung der allgemeinen Fonds haben.

Im Jahre 1843 zählte die bischöfliche Methodistenkirche der Vereinigten Staaten 6 Bischöfe, 32 jährliche Conferenzen, 3,988 Reiseprediger, 7,730 Lokalprediger oder Laienprediger und 1,068,525 Communikanten.

Im darauf folgenden Jahre trat aber die große Spaltung zwischen der nördlichen und südlichen Sektion ein, welche zu einem mehrjährigen Processe wegen des gemeinschaftlichen Eigenthums führte und, wie es scheint, unheilbar ist. Der einzige Grund der Trennung ist die Sklaverei, indem die Methodisten der freien Staaten es nicht zugeben wollten, daß die südlichen Geistlichen und Bischöfe Sklaven halten. Seitdem besteht also diese Denomination aus zwei Körpern, wovon sich der nördliche die Methodist Episcopal Church schlechthin, der südliche die Methodist Episcopal Church South nennt. Obwohl sie im Dogma, Verfassung und Cultus ganz mit einander übereinstimmen, so haben sie dennoch wegen der Sklavenfrage gar keine Gemeinschaft mit einander und verwalten ihre Angelegenheiten getrennt. Das gemeinschaftliche Eigenthum, das Capital und die Zinsen des Bücherverlags in New-York, wurde durch die Entscheidung des obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten gleichmäßig vertheilt. Uebrigens ist die Scheidungslinie doch nicht streng geographisch durchgeführt; denn die Prediger von Maryland, Delaware, einem Theil von Virginien und Missouri, welches lauter Sklavenstaaten sind, gingen mit der nördlichen Sektion.

Das numerische Verhältniß der beiden Sektionen stand a. 1855 wie folgt:

Die bischöfliche Methodisten-Kirche (des Nordens) zählte 7 Bischöfe, 237 präsidirende Aelteste, 4,579 Prediger, 738,358 communicirende Glieder, 823 einheimische und 47 auswärtige Missionäre.

Die bischöfliche Methodisten-Kirche des Südens zählte 7 Bischöfe, 131 präsidirende Aelteste, 1942 Geistliche, 596,852 Glieder, 271 inländische und 34 ausländische Missionäre.

In England gibt es bekanntlich neben dem methodistischen Hauptkörper, gewöhnlich Wesleyaner (auch Original Connection) genannt, eine Menge kleinerer methodistischer Gemeinschaften, welche von jenem meist aus Opposition gegen die hierachische Kirchenregierungsform, bei welcher die Laien fast gar nichts zu sagen haben, austraten oder ausgestoßen wurden („New Connection," „Primitive Methodists," „Bible Christians," „Wesleyan Association" und „Wesleyan Methodist Reformers"). Dazu kommen dann noch die Whitefieldischen Methodisten oder die Lady Huntingdon's Connection, welche in der Lehre calvinistisch, in der Verfassung congregationalistisch ist. Dieselbe Ursache hat auch in Amerika von Zeit zu Zeit Secessionen hervorgerufen. Unter diesen hat jedoch bloß Eine eine größere Bedeutung erlangt, nämlich die sogenannte Protestant Methodist Church in the United States, welche sich a. 1828 auf einer mehr demokratischen Basis, mit Laienrepräsentation im Kirchenregimente, organisirte und das bischöfliche Amt gänzlich abschaffte. Dieselbe zählte a. 1855 916 Prediger und etwas über 70,000 Gemeindeglieder. Außerdem gibt es zwei methodistische Neger-Kirchengemeinschaften (African Meth. Episcopal Church und African Meth. Episc. Zion Church), und zwei deutsche methodistische Körper (die Evangelische Gemeinschaft oder Albrechtsbrüder und die Gemeinschaftlichen Brüder oder Otterbeinerianer), welche zwar in allen Lehren und Gebräuchen mit den bischöflichen Methodisten übereinstimmen, aber eine abgesonderte selbständige Organisation haben. Sehr viele Deutsche gehören übrigens, wie schon oben bemerkt, sowie eine große Anzahl freier und gebundener Neger, dem nördlichen und südlichen Zweige des Hauptstamms an.

Literatur: Ueber die Wirksamkeit Wesleys und Whitefields in Amerika und über die ganze frühere Geschichte des Methodismus vergl. außer den Schriften dieser beiden Männer Rob. Southey's Life of Wesley, and Rise and Progress of Methodism. 2te amerik. nach der dritten engl. Ausgabe mit Anmerk. von S. T. Coleridge, Alex. Knox und D. Curry, New-York 1847. (Die Vorrede gibt ein langes Verzeichniß anderer Schriften über die Gesch. des Meth. u. seiner Gründer.) Von der bischöflichen Methodisten-Kirche Amerika's handelt am ausführlichsten Dr. Nathan Bangs, A History of the Methodist Episcopal Church. New-York 1838 ff. in 4 Bdn. (Mehr eine fleißige Materialiensammlung als eine Geschichte.) Damit sind zu vergleichen mehrere historische Artikel in den verschiedenen Jahrgängen des zu New-York erscheinenden Methodist Quarterly Review (38 Bde. bis zum Jahrgang 1856). Das vollständigste Verzeichniß von 277 anti-methodistischen Büchern und Predigten, die aber meist längst verschollen sind, gibt in alphabetischer Ordnung H. D. Decanver, Catalogue of works in refutation of Methodism from its origin in 1729 to the present time. Philadelphia 1846. Phil. Schaff, Prof. in Mercersburg in Pennsylvanien.

Methodius, Bischof von Olympus und Patara in Lycien, dann von Tyrus, welcher 311 in der maximinischen Verfolgung den Märtyrertod erlitten hat, wird von den alten Schriftstellern, die seiner gedenken, immer um seines gegnerischen Verhältnisses zur Theologie des Origenes willen erwähnt. Eusebius (s. *Hieron.* apol. I. adv. Ruf. op. ed. Mart. IV. 359) machte ihm aus seiner Bekämpfung des Origenes einen Vorwurf, da er doch so manches von ihm sich angeeignet; umgekehrt sagt Sokrates (VI, 13.), daß Methodius, nachdem er Origenes oft bestritten, zuletzt in dem Dialog Xenon eingelenkt habe; indessen wäre nach Photius (c. 235) auch in diesem Gespräche Widerspruch gegen Origenes zu finden gewesen. Das Wahre an beiden Aussagen ist, daß der heftige

Widerspruch des Methodius gegen Origenes gewisse verwandte Anschauungen nicht ausschließt. Die Theologie des Origenes ist auch auf Methodius nicht ohne Einfluß geblieben, wie auch die Vorliebe für allegorische Auslegung beide einander nähert. Jene Grundanschauung, welche die ganze alte griechische Theologie durchzieht und in Origenes systematisch begründet auftritt, wonach die sinnliche Seite des Menschen seiner wahren geistigen Natur schroff gegenübersteht und von der Ethik ganz überwiegend negativ zu behandeln ist, und der unvermittelt gegenübergestellte uneingeschränkte Freiheitsbegriff, der auf einer äußerlichen Fassung des Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit beruht, erinnern an den großen Alexandriner, — und führen Methodius bis zu Aeußerungen, welche der Präexistenzlehre wenigstens nahe kommen. Allein dies dient bei Methodius nur als Gesichtspunkt für das praktisch-asketische von der Sinnlichkeit sich abwendende Verhalten. Theoretisch sucht er gerade im Gegensatz gegen Origenes über den schroffen Dualismus von Geist und Leib hinauszukommen. Er wirft es dem Origenes vor, daß er das Wesen des Menschen bloß in der Seele sehe (Phot. c. 234. p. 239. ed. Bekk.), und bekämpft die Präexistenzlehre und die Auffassung der sichtbaren Welt als eines Straforts, weil gerade die Vereinigung von Seele und Leib das eigentliche gottgewollte Wesen des Menschen ausmache. Damit hängt zusammen, daß ihm auch die sichtbare Welt nicht bloß vorübergehenden Werth hat, sondern einen ewigen göttlichen Zweck in sich trägt. Sie wird daher nicht vernichtet, sondern nur durch Feuer gereinigt werden. Natürlich wendet er sich auch gegen die spiritualistische Verflüchtigung der Auferstehungslehre bei Origenes. Wie alle verschiedenen Kreaturstufen eine ewige Bedeutung haben und auch der zukünftige Zustand keine Gleichmacherei herbeiführen soll (*δεῖ τῷ θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι*), so ist auch der Mensch als Mensch d. i. als geistleibliches Wesen von Gotteshand zur Unsterblichkeit gebildet; nur ein engelähnliches Leben, nicht eine Verwandlung in Engel wartet seiner. Auch das Fleisch ist der Unsterblichkeit fähig. Die eingedrungene Sünde macht nur vorher den Tod nöthig; Gott treibt den Menschen aus dem Paradiese, damit er nicht vom Baum des Lebens esse, und dadurch auch das durch seine freie That in ihm entstandene Böse verewigt werde. Die Röcke von Fellen, die erst in Folge des Falls dem Menschen angethan worden (Gen. 3, 21.), sind daher nicht mit Origenes vom Leibe, sondern nur von der Sterblichkeit (*νεκρότης*, weil die Felle von todten Thieren genommen) zu verstehen. Auch die Zweiheit der Geschlechter und die Ehe ist, wie Methodius trotz seiner großen Vorliebe für die Virginität anerkennt, ursprüngliche göttliche Einsetzung, der Mensch von Anfang als Mann und Weib geschaffen. — So wenig genau Methodius mit den Sätzen des Origenes umgeht, so sehr Mißverständnisse und Consequenzmachereien unterlaufen, so ist doch seiner Polemik eine gewisse tiefere Bedeutung nicht abzusprechen; es liegt ihr ein bewußter Zug zum christlichen Realismus zu Grunde, der selbst über die damalige Neigung der Kirche in chiliastischen Ideen hinausgeht. — Seine Bemerkungen gegen die ewige Schöpfung wollen die Unabhängigkeit Gottes von der Welt wahren. — Von seinen Werken ist nur das Conviv. dec. virgin. erhalten, ein Preis des jungfräulichen Lebens in Gesprächsform und mit reichen Allegorien. Für seine Stellung zu Origenes ist aber nicht dies, sondern die Fragmente de resurrectione und de creatis das Wichtigste. Nach Hieronymus schrieb er gegen Origenes auch de libero arbitrio; aber das unter seinem Namen mit diesem Titel erhaltene Fragment, von dem sich ein großer Theil auch in dem pseudoorig. dialog. de recta fide findet, gehört, wie Neander (gnost. Syst. 205) richtig gesehen, vielmehr mit dem Fragment bei *Euseb.*, praep. ev. VII, 22. zusammen der Schrift des Philosophen Maximus *περὶ ὕλης* (oder genauer: unde malum et quod materia a deo facta sit nach *Hieron.*) an. — Die Schrift des Methodius gegen Porphyrius ist wie die exegetischen Schriften von ihm verloren. — Die größern Fragmente verdanken wir Epiphanius (haeres. 64) und Photius Cod. 234—37. Ausgabe von Combefis. Paris 1614 Fol., wo aber aus dem Symposion nur die Excerpte des Photius. Diese Schrift selbst zuerst edirt von Leo Allatius, daraus in Combef. auct. nov.

bibl. Patr. P. 1672. Alles zusammen mit kleinern Fragmenten bei Gallandi III., womit noch *A. Maji*, script. vet. nov. coll. VII, 1. p. 49. 92. 93. 102. 104. zu vergleichen ist. W. Möller.

Methodius, Ap. der Mähren, s. Cyrillus.

Metretes, s. Maße bei den Hebräern.

Metrophanes Kritopulus, der Verfasser einer neueren griechischen Bekenntnißschrift, hat bereits früher in der Geschichte des Cyrillus Lukaris Erwähnung gefunden. Als Patriarch von Alexandrien stand nämlich Lukaris in lebhaftem brieflichen Verkehr mit dem Abendlande. In einem Schreiben von 1616 an Georg Abbot, Erzbischof von Canterbury, klagte er über das gefährliche Andringen jesuitischer Emissäre, deren Kunstgriffen die Seinigen um so mehr ausgesetzt seyen, da sie denselben keine gründliche Kenntniß der Theologie und der kirchlichen Angelegenheiten entgegenzusetzen hätten. Um dieser verderblichen Unwissenheit abzuhelfen, gedenke er einen begabten und lernfähigen Zögling seiner Kirche zum Zweck eines eingehenden wissenschaftlichen und kirchlichen Studiums nach England und Deutschland zu schicken (m. s. d. Brief in P. Colomesii Clarorum vir. epist. Lond. 1687. ep. 46, et in ejusd. Opp. ed. Fabric. Hamb. 1709. p. 557). Das Vorhaben wurde ausgeführt, die Wahl fiel glücklich auf Metrophanes, einen geborenen Macedonier aus Beroea und Schüler des Maximus Margunius. Er war gebildet auf dem Berge Athos und wurde dann Hieromonachos und Protosyngelos, d. i. erster Siegelbewahrer des Patriarchats von Constantinopel. Das Geburtsjahr des gewiß damals noch jungen Mannes finde ich nirgends angegeben (conf. Hilarius in notis ad Ph. Cyprii Chronicon eccl. Gr. I, p. 459). Der Erzbischof Abbot nahm, wie er selbst erzählt (Colom. Opp. p. 361), den Ankömmling günstig auf und bewirkte mit Bewilligung des Königs Jakob dessen Aufnahme unter die Schüler der Universität Oxford. Hier studirte er mehrere Jahre, muthmaßlich nicht ohne Erfolg, obgleich über seine dortige Thätigkeit keine Notizen vorliegen. Wichtiger wurde sein Aufenthalt in Deutschland, wohin er um 1620 oder 21 über Hamburg übersiedelte. Er verweilte auf den protestantischen Universitäten, in Wittenberg, Tübingen, Altorf, Straßburg und Helmstädt und scheint überall von sich, seinen Kenntnissen und Talenten eine günstige Meinung erregt, wenn auch keine Anziehungskraft für seine Kirche geweckt zu haben. Das bezeugen verschiedene öffentliche Urtheile. Erasmus Schmid in Straßburg, woselbst Metrophanes in Berneggers Hause wohnte, rühmt seine Gelehrsamkeit (Notae in N. T. p. 900); Dinner in Altorf bezeichnet ihn als den Gelehrtesten und Lernbegierigsten, der jemals von der griechischen Kirche aus die unsrige besucht habe, und zugleich als rechtschaffenen Mann und guten Christen. Ein ganzes Jahr (1625) hielt er sich in Helmstädt auf; hier gewann er die Zuneigung Vieler und stand namentlich mit Conring, Calixt und Conrad Hornejus in lebhaftem Verkehr. Auf Anregung dieser Männer geschah es, daß er 1625 ein Bekenntniß der griechisch-orthodoxen Kirche nebst Darlegung ihrer wichtigsten Gebräuche in seiner Sprache niederschrieb, welches nachher von Johann Hornejus, dem Sohn des Vorigen, nebst lateinischer Uebersetzung und mit einem einleitenden Briefe Conrings versehen (vid. Conringii Opp. VI, p. 391) Helmstadii 1661 herausgegeben wurde. Es war das wichtigste Denkmal, das Metrophanes in Deutschland zurückließ. Er verfaßte außerdem einige Briefe und Abhandlungen gemischten zum Theil philologischen Inhalts: De vocibus quibusdam liturgicis epist. ed. J. J. Crudelius, Jüterb. 1737, Oratio graeca panegyrica et dogmatica in nativitatem domini latine versa per M. G. Queccium, Alt. 1626, Responsio ad quaestionem de dicto apostolico spiritu ambulate, gr. et lat. ed. a M. Rindero, Emendationes et animadversiones in Joh. Meursii Gloss. graeco-barbarum ed. Franzius, Stendal 1787, De pronunciatione literae Θ ed. Schwenterus, Norimb. 1625, dazu Briefe in *G. Richteri* epistolis p. 729 u. in *J. Chr. Wolfii* Conspectu supell. epist. p. 26. 66. 129. — Nach diesem mehrjährigen Aufenthalt in Deutschland verweilte Metrophanes noch einige Zeit als Lehrer der griechischen Sprache in Venedig und begab sich dann, ungewiß in welchem Jahre, nach Constan-

tinopel zu dem Cyrillus Lukaris zurück, später wurde er Patriarch von Alexandrien. Die gute Absicht aber, welche Cyrillus mit dieser Sendung verbunden hatte, ging nicht in Erfüllung, und wie hätte ein Einzelner die allseitig gefährdeten Bestrebungen dieses Mannes unterstützen und sein Unternehmen kräftig fördern sollen! Selbst ein Gesinnungsgenosse des Cyrillus, ein Anhänger seiner protestantischen Lehransichten ist Metrophanes nicht geworden, was wir schon daraus schließen müssen, daß er nach dessen Tode der von Cyrillus von Beroea gegen Lukaris und dessen Lehrsätze 1638 gehaltenen Synode zu Constantinopel öffentlich beitrat (vid. Christoph. Angeli Enchirid. de stat. hodiern. Gr. ed. G. Fehlavius, Annotata ad praefat. *Kimmel*, Libri symbol. p. 398). Ueber sein Todesjahr, das nach 1640 zu fallen scheint, fehlt jede genauere Angabe.

Unsere Aufmerksamkeit verdient nun noch die oben erwähnte in Helmstädt von Metrophanes abgefaßte Confession (*Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς κτλ.*), deren gedruckten Text schon Kimmel mit dem auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorhandenen Autographon verglichen und berichtigt hat, das aber erst nach Kimmels Tode von Weissenborn in dem Appendix libr. symbol. eccl. orientalis, Jen. 1850 neu mitgetheilt werden konnte. Es ist eine ziemlich ausführliche, klar und gewandt geschriebene Darlegung der griechischen Lehre und des Cultus, zwar nicht streng symbolisch formulirt, sondern in der freieren Form einer theologischen Auseinandersetzung, welche auch eigenthümliche Auffassungen einflechten darf, während sie im Ganzen das Gemeingültige treu wiedergeben will. Der Verfasser will sich und seine Sache im günstigen Lichte darstellen, das beweist schon die vorangeschickte sehr anerkennende Dedikation an die Helmstädter Universität. Er bestreitet vielfach die römische Lehre, deren Verhältniß zu der eigenen Kirche er den Lesern klar machen will, enthält sich aber nach der protestantischen Seite aller Polemik. Das griechische Lehrsystem zerfällt nach seiner Darstellung in zwei Theile, eine „einfache“ und eine „ökonomische“ Theologie (Conf. p. 13 ed. Weissenb.). Die erstere begreift die Gotteslehre und Trinität und führt zu den bekannten Beweisen für den Ausgang des heiligen Geistes nach der griechischen Auffassung (Confess. p. 15 sq.). Vergleichen wir die vom Verfasser gegebenen Erklärungen mit den traditionellen der griechischen Kirchenväter: so ergibt sich eine größere Abrundung des Dogma's, ähnlich der lateinischen Lehrform. Jede göttliche Person soll zu den beiden anderen in ein bestimmtes Verhältniß treten und zugleich ein gemeinsames Moment der Gottheit darbieten. Die erste Person verhält sich zur zweiten als Vater, zur dritten als Entsender (*προβολεύς*), faßt aber beide in sich zusammen als *νοῦς*. Die zweite Person oder der Sohn enthält als *λόγος*, die dritte aber, das *πρόβλημα* der ersten, als *πνεῦμα* in sich ein Gemeinsames der beiden anderen. Wenn die Trinität ihrem ersten Stück ein zweites und drittes folgen läßt: so wird mit dieser Reihenfolge doch nicht ein Unterschied der Würde, sondern nur der Ordnung bezeichnet, die Ordnung aber weist auf das Zeitverhältniß, nach welchem der Vater zuerst, der Sohn später, der Geist am Letzten der Menschheit offenbar geworden ist (Ibid. p. 19). Hier scheint Metrophanes eigenthümlich und abweichend zu verfahren, da er die innere unzeitliche Priorität des Vaters als des Urgrundes der Gottheit anerkennen muß, und dennoch die beiden folgenden Stufen darum in dieser Folge verstanden wissen will, weil sie im zeitlichen Verlauf der Offenbarung ebenso nach einander erkannt werden. Doch dient auch dieses Moment seiner Hauptabsicht, nämlich der Annahme vorzubeugen, als ob der Geist auch vom Sohne seinen Ursprung genommen habe. Und eben dafür, daß in Gott nur Ein Ursächliches zu statuiren sey, woran zugleich das Einheitliche und Monarchische des ganzen Gottwesens erkannt werde, finden sich alle möglichen Beweismittel benutzt (Confess. p. 43). Uebrigens liebt Metrophanes trinitarische Beziehungen; in dem Dreifachen sieht er das Ebenbildliche der Menschenseele ausgedrückt und nennt die Theile *νοῦς*, *λόγος* und als das Dritte den unsterblichen Lebensodem (*ἀειπνοΐα, ἀθανασία*), welcher dem lebendig machenden Geiste Gottes entspricht (ibid. p. 57). Die ökonomische Theologie beginnt mit der

Schöpfung der Geisterwelt; neun Engelklassen folgten einander, in der untersten der Lucifer, und dessen Abtrünnigkeit brachte eine Lücke in der „logischen Welt“ hervor, welche Gott durch Erschaffung der gemischten menschlichen Kreaturen auszufüllen beschloß. Nachdem der Mensch durch die erste Uebertretung zwar nicht alle Freiheit und Willenskraft, wohl aber das pneumatische Licht des Geistes verloren, nachdem das Gesetz ihn lange verurtheilt und nicht gerechtfertigt hatte: wie konnte die verderbte und veraltete Masse der Menschheit erneuert werden, wenn nicht durch das Herabkommen und die Vereinigung Gottes mit ihr? „Gott hätte auch andere Mittel zur Wiederherstellung ergreifen können, aber dieses war das beste (Conf. p. 64. 69).“ Man sieht, der Verfasser wollte das Dogma nicht bis zum vollen Beweis der Nothwendigkeit der Menschwerdung auf die Spitze treiben; er stützt sich auf die doppelte Vorstellung, daß die Menschheit durch das Opfer Christi mit Gott versöhnt und durch die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Göttlichen in sich selbst erneuert und entsündigt sey, und darin denkt er ganz griechisch (Conf. p. 69. 77). Ebenso karakteristisch ist die Bemerkung, daß die an dem gekreuzigten Erlöser verübten Schmähungen von den Juden und Römern oder Lateinern, aber nicht von den Hellenen ausgegangen seyen (p. 72). Wie die göttliche Vorherbestimmung gefaßt und die Gnade Gottes mit der menschlichen Geneigtheit synergistisch verknüpft wird, brauchen wir nicht zu sagen (*περὶ τῆς προγνώσεως*, p. 79 sq.). Die Kirche definirt der Schriftsteller mit Vorsicht, indem er die Schwierigkeit einräumt, welche durch die neueren Spaltungen in die Frage nach der wahren Kirche eingetreten seyen. Er hält sich an die Merkmale katholischer und apostolischer Heiligkeit und Lehrübereinstimmung, berührt das hierarchische Moment fast gar nicht, muß aber doch neben der Bewahrung des biblischen Wortes auch die der Tradition geltend machen (Conf. p. 100 sq.). Höchst auffallend erscheint die Beschränkung der Sakramente auf drei, denn außer Taufe, Abendmahl und Buße wird alles Andere wie Myron, Priesterweihe, Ehe und Oelung in die zweite Kategorie der heiligen Gebräuche verwiesen. Erinnern wir uns jedoch an die bedeutenden Schwankungen, welche die Zählung der Sakramente bei den Griechen im Mittelalter und selbst noch im 16. Jahrhundert bemerken läßt; so dürfen wir annehmen, daß damals vor der bestimmteren Feststellung des Lehrbegriffs dem einzelnen Lehrer in diesem Punkt auch ein freies Urtheil vergönnt seyn mochte. Das Interesse an der Dreizahl mag den Metrophanes geleitet haben, da er abermals trinitarisch erklärt. Demgemäß soll in der Taufe das Symbol der Versöhnung mit dem Vater und der Aufnahme in dessen Kindschaft durch die Wiedergeburt, in dem Abendmahl das Zeichen der Einverleibung mit Christus dem Sohne, welcher dem Leben eine neue gesunde Wurzel gegeben hat, und in der Buße endlich der Typus der Ausdauer des heiligen Geistes, der uns weckt, so oft wir vom rechten Wege abirren, gegeben seyn. Diese Deutung stimmt mit der sonstigen Auffassungsweise des Bekenntnisses wohl überein und verräth noch keinen Einfluß der protestantischen Lehre. Höchstens kann es befremden, daß Metrophanes nicht statt der Buße das Myron (*βασιλικὴ σφραγίς*) vorgezogen, das gewöhnlich als Sakrament aufgeführt wird, und welches die Beziehung auf den heiligen Geist ebenfalls gestattet haben würde. Die folgenden Abschnitte geben zu kritischen Bemerkungen wenig Anlaß; sie sollen die Leser mit Ritus und Sitte der griechischen Kirche bekannt machen. Daher wird gehandelt von den Geboten und Werken unter der Bemerkung, daß der Mensch doppelt gerechtfertigt und befreit werden müsse, theils von der Erbsünde, theils von den täglichen Fehltritten, welches Letztere nur durch eigne Uebung und Werkthätigkeit geschehen könne — sodann von dem Taufritus und der dreimaligen Untertauchung, dem gesäuerten Brod bei der Eucharistie mit scharfer Vertheidigung gegen den lateinischen Gebrauch des Ungesäuerten und von den sieben Klassen der Priesterschaft. Den Schluß machen Bilder- und Heiligenverehrung, Fasten, Mönchsthum, Seelenmessen, Stellung nach Osten bei dem Gebet, sowie die alte Sitte, am Sonntage und während der ganzen Pentekoste ohne Kniebeugung zu beten.

Nach Geist und Ausdruck haben wir also eine in einigen Stücken modificirte, doch

aber wesentlich griechische Confessionsschrift vor uns. Kritopulus ist keineswegs, wozu ihn damals Nikolaus Comnenus machte, ein Graeco-Lutheranus. Er ist auch kein Calvinist; nur ein Nihusius, der schmähsüchtige Widersacher des Cyrillus Lukaris, durfte sagen: Sane sicuti Cyrillus fuit mentitus, confessionem quam ipse vulgavit esse Graecorum omnium, ita nec meliore fide Graecis iisdem adscripsit suae confessionis privatae nescio quam epitomen Critopulus (*Conring*, l. c. p. 392). Von dem Standpunkt des Cyrillus Lukaris war Metrophanes noch weit entfernt. Und wenn neuerlich R. Hofmann, Symbolik oder systematische Darstellung ꝛc. S. 139 von ihm sagt, daß er hier und da von seiner „Kirche“ und deren „orthodoxem Lehrbegriff“ abgewichen sey: so ist zu bedenken, daß es damals in gewissen Punkten noch keinen „orthodoxen Lehrbegriff“ der griechischen Kirche gab. Auch über den Werth der apokryphischen Bücher hatte sich in ihr kein einstimmiges Urtheil festgestellt; sie konnten von Metrophanes K. 7. vom Kanon unterschieden werden, obgleich sie nachher die Synode zu Jerusalem demselben gleichstellte. Nur soviel räumen wir ein, daß Metrophanes sich mit dem evangelischen Glauben, der ihn umgab, nicht auseinander gesetzt hat und um so eher geneigt seyn konnte, manchem für protestantische Ohren Anstößigen ein erträglicheres Ansehen zu geben. Jedenfalls verdient sein Werk eine bedeutende Stelle unter den neueren griechischen Lehrschriften zweiter Ordnung, und wir unterschreiben das Urtheil Conring's in dessen Begleitschreiben S. 393: Neque enim habet haec confessio quidquam, quod videas ab hujus aevi Graecis scriptoribus ecclesiasticis aut omnibus aut plerisque rejici, quamvis reperire sit Graecos nonnullos de cultu imaginum, adoratione sanctorum, rituum auctoritate aliisque longe crassius philosophatos.

Vgl. *Dietelmaier*, De Metrophane Critopulo, hujus academ. quondam cive tandem patriarcha Alexandrino, Alt. 1769. *Chr. A. Heumanni*, Poicile, II, p. 236. Heineccius, Abbildungen I, S. 197. 207. *Fabric.* Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 597. *Ejusd.* Histor. Bibl. Fabric. V, p. 198; dazu die Praefatio der genannten Ausgabe von Weißenborn. Gaß.

Metropolit, s. Erzbischof.

Mette, entweder von matutina oder auch nach Anderen von Cantus Metensis (nach der berühmten Singschule in Metz) abgeleitet, bezeichnete ursprünglich den vor Tagesanbruch besonders an hohen Festtagen abgehaltenen nächtlichen Gottesdienst, z. B. Christmette. Im Zusammenhang damit trägt der erste und weitläufigste Theil der im katholischen Brevier enthaltenen täglichen Andacht diesen Namen. In den meisten Domkirchen und Klöstern wird das *Matutinum* schon am Vorabende chorweise abgesungen, von den einzelnen Priestern aber nach Thunlichkeit still gebetet. Die Mette während des Triduums vor Ostern, häufig Pumpermette genannt, wird in einer späten Nachmittagsstunde der Vorabende gehalten. — Luther empfahl im Horendienst hauptsächlich die Metten und Vesper beizubehalten; beide sind auch nicht ganz aus der evangelischen Kirche verschwunden. In seinem Statut von der Ordnung Gottesdienst in der Gemeine (1523) sagt er: „daß man täglich des Morgens eine Stunde früh um vier oder fünf zusammen komme und daselbst lesen lasse, es seyen Schüler oder Priester, oder wer es sey, gleichwie man jetzt noch die Lection in den Metten lieset, das sollen thun Einer oder Zwei, oder Einer um den Anderen, oder ein Chor um den anderen, wie das am besten gefällt.“ Und in seiner deutschen Messe (1526): „Sonntags früh um fünf oder sechse singt man etliche Psalmen, als zur Metten.“ Uebrigens erklärt bereits die Ellbogen'sche K.Ordnung (1523): „Vesper, Metten, Complet und andere Tagzeit, so man zu etlicher Zeit her gehalten hat, soll in eines Pfarrers Willen stehen, er mags halten oder mags lassen.“ In der Landesordnung des Herzogthums Preußen (1525) wird angeordnet, daß der Kaplan oder Pfarrer bei der Mette ein ganz oder halb Kapitel vor dem Volk deutsch lese und nicht singe, und beigefügt: „Es wär förmlich, daß solche Metten allhier zu Königsberg in der Altenstadt etwas länger auf den Tag am Werktage gehalten würden, als im Sommer bis auf sechs Uhren, im Winter bis auf sieben.“

In der Northeim'schen K.Ordnung (1539) wird angeordnet: „Sonntags soll früh zwischen 5 und 6 Uhr die Mette mit drei Psalmen, einer Lection, einem Responsorium und dem Te Deum gehalten werden. Von dem letzteren singt, damit auch in der Kirchen die Gemeine nicht vergeblich sey, den einen Vers der Chor, den anderen die Kirche." In der sächsischen K.Ordnung vom J. 1539 heißt es: „Des Sonntags mag man frühe als zur Metten auch einen Psalm, zween oder drei, die Schüler singen lassen mit der Antiphon, von der Dominica oder Festo, darauf eine Lection aus dem alten Testament, folgends das Benedictus mit einer Antiphon von der Dominica oder Festo und einer Collecte beschlossen." Nach der Hamburger K.O. (1539) ist die Mette folgendergestalt zu halten: Antiphon, Psalm, Lection aus dem Evangelium, lateinisch und deutsch, Responsorium, Te Deum, Kyrie, Benedicamus. Die Hallische K.O. (1541) sagt: „Die Mette wird von den Diakonen im Sommer um 4, im Winter um 5 Uhr zu unserer lieben Frauen mit Gesang aus dem deutschen Psalter, Lection aus der Bibel mit Veit Dietrichs Summarien und Gebet gehalten." Die Pfalz-Neuburger K.O. (1543) bestimmt: „Die Mette in der Christnacht soll nicht mehr zu Mitternacht, sondern allerlei Gefahr zu vermeiden, erst um 4 Uhr nach Mitternacht gehalten werden. Deßgleichen sollen die drei Metten in der Marterwochen zu ihrer gewöhnlichen Zeit, doch ohne alles Klopfen, Rumpeln und Getümmel gehalten werden. Die Ostermetten soll man auch halten, aber doch erst um vier Uhr nach Mitternacht." Die Pfälzische K.O. (1563) endlich fordert: „An den Werktagen allesammt soll in Städten alle Morgen ohne Singen ein Kapitel aus der heil. Schrift verständlich vorgelesen und dem Volk die Summa des Kapitels und fürnehmste Lehr daraus, so zum Trost, Vermahnung und Erbauung am dienstlichsten ist, kürzlich und einfältig fürgehalten, und darauf das Morgengebet mit dem Vater Unser und Zehn Geboten fürgesprochen werden, also daß die Lection, Vermahnung und Gebet sich nicht über eine halbe Stunde erstrecke." Die Mette kam verhältnißmäßig schneller als die Vesper in der evangelischen Kirche in Abgang. **Th. Pressel.**

Meussim, bei Luther Maeusim (מָעֻזִּים), dreisylbig auszusprechen, kommt nur in der Verbindung mit Gott und Burgen, Dan. 11, 38. 39., vor, wo Luther nach Vulgata und theilweise Septuaginta das Wort als Eigennamen gefaßt hat, während es, wie schon Hieronymus bemerkt hat, als Gattungsname zu fassen ist und Gott der Festungen heißt. Allein dessen ungeachtet ist unter diesem Gott der Festungen eine besondere, von Antiochus Epiphanes verehrte Gottheit zu verstehen, und man streitet sich nur, ob Mars oder Jupiter darunter gemeint sey. Für den ersteren halten ihn die Rabbinen, und so wäre der Kriegsgott gemeint, der bei Julian in hymno solis Ἄζιζος heißt. So auch Nork, hebr. Lexikon. Es ist aber im Einklang mit 1 Makk. 1, 46. 57. unter Zustimmung von Gesenius Thes. 2, 1011, Hävernik und Lengerke eher an Jupiter zu denken, welchem als Capitolinus nach Livius 41, 20. Antiochus Epiphanes einen Tempel zu Antiochien zu erbauen anfing. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Antiochus Epiphanes 12 Jahre seiner Jugend in Rom verlebt hatte, und römisches Wesen bis zum Lächerlichen nachäffte. Meussim scheint auch fast nur eine Uebersetzung von Capitolinus zu seyn, da Capitolium wohl nur Burg heißen wird, wenigstens war es die Burg von Rom. Mars aber war der Gott der offenen Feldschlacht. Es ist daher nicht gleichgültig, wie Ewald, Isr. Gesch. 3, 6. S. 340 meint, ob man an Mars oder Jupiter denkt, zumal wir wissen, daß Epiphanes nach 1 Makk. 1, 43. einen Gott verehrt wissen wollte, und dieser war Jupiter oder Zeus, dem, Antiochus zu Gefallen, die Samariter ihren Tempel auf Garizim zu weihen sich erboten, und dessen Standbild auch auf den Tempelaltar in Jerusalem gestellt wurde, 1 Makk. 1, 57. **Vaihinger.**

Mexico. Die Bevölkerung dieses Staats wurde gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auf 5,200,000 Einwohner geschätzt, jetzt dagegen auf circa 8,000,000. Unter diesen sind 4/7 Indier, 2/7 Mischlinge, 1/7 Weiße und einige Neger, die ganz zu verschwinden scheinen. Als Cortes Mexico eroberte, legte er Karl V. einen Plan zur Organisation der Kirche vor, nach welchem sie fast unabhängig vom römischen Stuhl ge-

worden wäre, während der Staat frei hätte über die Temporalia derselben verfügen können. Die Ausführung dieses Planes schien jedoch zu gewagt, somit wurde die mexicanische Kirche ganz nach dem Vorbild der spanischen eingerichtet. Die Bekehrung der Indier war eine sehr äußerliche, Franciskaner und Dominikaner lehrten nur eine Ausübung des katholischen Ceremoniells, ja sie unterdrückten die geistige Entwicklung der Indier, die bei der Eroberung eine bedeutende Stufe erreicht hatte. Die Geistlichen wußten mit vielem Geschick viele Gebräuche des heidnischen Cultus dem ihrigen anzupassen. Daher auch bei den Indiern das Bewußtseyn, daß sie das Heidenthum verlassen haben, so gering ist, daß sie noch jetzt sagen: „Wir haben drei sehr gute, brave spanische Götter, aber man hätte uns auch immerhin einige von denen unserer Vorfahren lassen können.“ Im Heiligendienst der katholischen Kirche fanden die Indier ihren Bilderdienst wieder und in dem Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä die Lehre von der Menschwerdung ihres heidnischen Hauptgottes, der ebenfalls von einer unbefleckten Jungfrau geboren seyn sollte. Trotz dieser Accommodationen soll sich aber doch bis auf die Gegenwart noch an einigen Orten heimlich das Heidenthum erhalten haben und heimlich Götzendienst getrieben werden. Die Bekehrung der Indier ihrem ersten Anfange nach leitet die Sage übrigens vom Apostel Thomas her, der von Peru nach Mexico gekommen seyn soll.

Nach der Verfassung des mexicanischen Staates Titel 1. Art. 3. ist die Religion der mexicanischen Nation die römisch-katholische, und jeder andere Cultus verboten. Doch ist dieses Verbot nicht auf die Fremden anwendbar, die unter gewissen Beschränkungen Grundbesitz erwerben und mit Mexicanern eine Ehe schließen können, ohne ihre Confession zu verlassen, wenn Beides auch nicht eben zum förmlichen Gesetz erhoben ist. Der Pabst hatte sich gegen die mexicanische Revolution erklärt, deshalb war die Verbindung zwischen Mexico und Rom lange abgebrochen, was auf die kirchlichen Angelegenheiten einen sehr nachtheiligen Einfluß ausübte und den Klerus der römischen Curie entfremdete; erst seit 1837 hat sich der Pabst dem mexicanischen Staat wieder genähert und endlich einen Delegaten hingesandt, die kirchlichen Angelegenheiten zu regeln, was jedoch nur im Ganzen, noch nicht in allen einzelnen Punkten gelungen ist. Das Breve des Papstes, durch welches die kirchlichen Verhältnisse von dem Delegaten geordnet werden sollten, ist vom 26. August 1851, angenommen ist es unter einigen Clauseln am 30. März 1853. Hiernach ist Mexico jetzt eingetheilt in 1 Erzbisthum und 11 Bisthümer, nämlich das Erzbisthum Mexico und folgende Bisthümer: 1) Puebla, 2) Michoacan, 3) Guadalajara, 4) Nuevo Leon, 5) Oajaca, 6) Durango, 7) Yucatan, 8) Chiapas, 9) Sonora, 10) Californien, 11) das Collegiat-Bisthum Unserer lieben Frau von Guadalupe. In Aussicht sind ferner gestellt die Bisthümer Vera Cruz und Guerrero, doch bis jetzt aus Mangel an Dotation noch nicht errichtet.

Als Mexico früher außer dem Erzbisthum 8 Bisthümer zählte, hatte die Diöcese Mexico 344 Pfarreien, Puebla 241, Michoacan 116, Oajaca 140, Guadalajara 120, Yucatan 85, Durango 46, Nuevo Leon 51, Sonora 30, zusammen 1173 Pfarreien, an denen 2300 Pfarrer und Caplane angestellt waren. Jetzt zählt man 1229 Pfarreien mit 3223 Geistlichen, theils wirklichen Pfarrern (Curas beneficiadas), theils Vikarien. Die Zahl der Mönchsklöster beträgt 146, die der Nonnenklöster 39, außerdem gibt es 8 Colegios de propaganda fide. Die Jesuiten sind erst durch ein Dekret vom 19. Sept. 1853 wieder zugelassen und ihnen ihre Güter mit einigen Ausnahmen zurückgegeben. In den Mönchsklöstern leben 1139 Personen, in den Nonnenklöstern 1541 Nonnen, 740 Novizen, 879 dienende Klosterfrauen, in den Colegios 238 Personen.

Die Einkünfte der Bischöfe und Capitel bestehen aus dem Zehnten und den Primicias, Erstlingen von Vieh. Von dieser letzten Abgabe sind die Landleute seit 1833 gesetzlich befreit, aber aus Gewissensgründen wird diese Abgabe dennoch vielfach von ihnen entrichtet. Die Bisthümer und Capitel genießen außerdem die Zinsen der Capitalien, welche fromme Personen zur Stifung der Jahresfeste, wobei kirchliche Func-

tionen Statt finden, niedergelegt haben. Das Bisthum zu Guadalupe hat außerdem monatlich zweimal die Einkünfte einer Lotterie, was jeden Monat 13,000 Pesos einbringt. Die Hauskapläne leben von den Dotationen frommer Personen, zu diesem Zweck errichtet, sodann von außerordentlichen Accidentien für Messen ꝛc.; die Ortspfarrer von festen Contributionen und Stolgebühren, von den Gebühren für außerordentliche Functionen, endlich von dem Verkauf geweihter Gegenstände. Für die Taufe eines Indiers erhält der Geistliche 1 Peso, für den eines Weißen 4, die Trauung eines Indiers bringt dem Pfarrer 4 Pesos ein, die eines Weißen 8, eines Fremden 16. Doch sind die Gebühren nicht überall gleich, in den Diöcesen Mexico, Puebla und Durango kostet die Trauung der ärmsten Leute 14 bis 18 Pesos, in Michoacan selbst 17—22. Die Beerdigung armer Leute kostet im Durchschnitt 8—15 Pesos, auch die ärmsten Leute werden von der Zahlung dieser Gebühren nicht entbunden. Die Stolgebühren drücken häufig die armen Taglöhner auf dem Lande so sehr, daß sie für ihre ganze Lebenszeit ruinirt sind. Die Behandlung der armen Indier durch den Klerus ist überhaupt der Art, daß durch ihn die unglückliche Lage der Eingeborenen noch erheblich erschwert wird. Werden die Abgaben und Gebühren nicht zur rechten Zeit bezahlt, so werden die Indier öffentlich ausgepeitscht und müssen dann die Hand der Pfarrer küssen. Eine schmähliche Einnahme für den Klerus ist das Ausspielen der Seelen aus dem Fegefeuer. Es werden nämlich mehrere 1000 Billets zu 2 Realen ausgegeben, auf welche die Spieler die Namen von Verstorbenen setzen; wessen Namen bei der Ziehung herauskommt, wird durch ein kirchliches Fest aus dem Fegefeuer in das Paradies versetzt, die 1000 Pesos und mehr nimmt der Klerus zu sich. Die Geistlichkeit steht auf einer niedern Stufe der Bildung, oft auf einer geringern, als der gewöhnliche Landmann; ihre Unwissenheit geht so weit, daß manche Geistliche selbst das Spanische nur mangelhaft zu lesen verstehen. Die sittliche Bildung des Geistlichen wird eben nicht mehr gerühmt, besonders sind die Sünden gegen das sechste Gebot ganz allgemein bei ihnen im Schwange. Man berechnet die jährliche Einnahme des Klerus auf 9—10 Millionen Pesos. Was den Grundbesitz betrifft, so behaupten Einige, daß der Klerus die Hälfte alles Grundbesitzes in Händen habe, Andere, daß er ein Drittheil betrage. Man wird gewiß nicht zu hoch schätzen, wenn man behauptet, die Total-Einnahme des Klerus betrage 19—20 Millionen Pesos. Daher der bedeutende Einfluß desselben und die Schwierigkeit, den Priesterstand zu veredeln. Doch ist in neuester Zeit das Ansehen des Klerus in Abnahme, die Priester sind bei ihrem Mangel an Bildung und Frömmigkeit nicht im Stande, dem Unglauben entgegenzutreten. Das Leben der Mexicaner ist von der Wiege bis zur Bahre durchweg auf Religion gegründet, aber freilich diese vielfältig mit entsetzlichem Aberglauben versetzt. Die Heiligenbilder spielen eine große Rolle, sie werden von den Indiern als Hausgötter betrachtet, jedes Glück, das den Schutzbefohlenen trifft, ihm zugeschrieben, aber bei eintretendem Unglück ihm auch seine Undankbarkeit vorgeworfen und mit Absetzung gedroht. Viele Kapellen der Dorfkirchen, wo die Heiligen aufbewahrt werden, gleichen wahren Puppenbuden. Abscheulich sind die Tänze, die an Festtagen bei Processionen den Heiligen zu Ehren angestellt werden; sie finden selbst in der Kirche zwischen dem Gottesdienst Statt. Die glänzendsten Processionen finden Statt am Feste des Jakob de Compostella, Unserer lieben Frau zu Guadalupe, am Frohnleichnamsfeste, in der heiligen Woche und am Feste Felipe de Jesus, des einzigen Märtyrers mexicanischen Ursprungs. Eine große Bedeutung hat bei diesen Festen das Abbrennen von Feuerwerk, von Kanonen, Böllern, Flinten und Pistolen, dazu das beständige Glockengeläute, daher diese Feste einen betäubenden Lärm herbeiführen. Am Abend gewähren dann freilich die Tausende von Leuchtkugeln einen prachtvollen Anblick. Die Osterfeier beginnt schon am grünen Donnerstage um 10 Uhr des Morgens, weder Reitpferde noch Wagen dürfen sich in den Straßen blicken lassen, um die Stille nicht zu stören. Abends sind die Kirchen erleuchtet. Nach dem Besuch der Kirchen spaziert man unter den Säulenhallen oder kehrt in Eisbuden ein, nur kühlende Getränke wer-

den an diesem Tage gereicht. Am Charfreitage hört man weder Glocken noch Orgel, die Kirche ist schwarz decorirt und das Leiden Christi wird dramatisch dargestellt und das Sakrament zu Wagen durch die Stadt geführt. Am Sonnabend ist geistliche Musik und Procession. Mit dem Schlage 10 Uhr bricht dann am Sonnabend Morgen der Volksjubel los, Glockengeläut und Feuerwerk, Judas der Erzschelm zum Feuertod durch die Straßen geschleppt. Die kirchliche Feier am Ostersonntage ist ähnlich wie in andern katholischen Ländern. Die glänzendste Procession ist die am Frohnleichnamsfeste. Das Allerheiligenfest ist zugleich Kinderfest, an welchem die Kinder beschenkt werden; dagegen wird Weihnachten viel weniger gefeiert, in einigen Klosterkirchen sind Abbildungen der Geburt des Heilandes. In dem Prunkzimmer des Mexicaners findet man in jeder Ecke desselben ein viereckiges oder halbrundes Ecktischchen, auf welchem eine Heiligenfigur von Holz oder Wachs, zuweilen auch von Elfenbein oder Silber in einem Glaskasten aufgestellt ist. Daneben stehen unter Glasglocken große Bouquets künstlicher Blumen in Vasen. Der Mexicaner, der in der Regel früh aufsteht, geht gegen 8 Uhr zur Messe. Bei dem Mittagessen ist es in manchen Familien Sitte, daß der Bediente das Gebet sprechen muß. Mit der Taufe eilt man sehr, selten läßt man ein Kind über 48 Stunden alt werden, ehe es die Taufe bekommt. Todesfälle jüngerer Kinder werden aber auch in Mexico mehr als Veranlassungen zur Freude, denn zur Trauer angesehen, weil die Seelen solcher Kinder nicht erst in's Fegefeuer kommen; zuweilen trägt die Mutter ein früh verstorbenes Kind selbst zur Gruft. Nach der Bestattung singt und tanzt und jubelt man über die Versetzung des kleinen Wesens in den Himmel. Die Kosten der Taufe müssen die Taufpathen tragen, und diese Kosten sind sehr bedeutend, da allen Theilnehmern an der Handlung Geschenke gemacht werden müssen. Haustaufen finden nicht Statt, außer bei Todesgefahr. Wie mit der Taufe eilt man auch mit dem Begräbnisse, keine Leiche bleibt länger als 24 Stunden im Sterbehause, von hier wird sie nach der Kirche gebracht und am folgenden Tage bestattet. Todte aus den untern Ständen bekommen keinen Sarg, sondern werden in Tücher gewickelt in die Grube gelegt, nachdem der Pfarrer das Todtenamt gehalten hat, die darüber gehäufte Erde wird mit Keulen festgestampft. Gewöhnlich werden die Todten in den Kirchen beerdigt. Die Ertheilung der Sterbesakramente kostet oft über 1000 Pesos. Das Sakrament wird im Staatswagen zu dem Kranken geleitet. Die Höflichkeit verlangt, daß man zur Begleitung desselben uneingeladen sich einstelle. Hinterher strömt in Masse das Volk. Das Krankenhaus ist hell erleuchtet, mit Blumen geschmückt und zur Aufnahme des erwarteten Publikums geöffnet. Das Krankenzimmer füllt sich denn auch bald bis zum Erdrücken. Während der heil. Handlung liegt in den sämmtlichen geöffneten Räumen des Hauses, so wie auf der Straße vor demselben alles Volk auf den Knien. Jedes neue Gebäude, die Kirche so gut wie das Theater erhält in Mexico die kirchliche Weihe, Pathen werden erwählt, welche die Kosten zu tragen haben. Der Priester spricht im vollen Ornate den Segen und besprengt alle Theile des Gebäudes mit Weihwasser, daran reiht sich dann eine Procession, den Schluß macht ein weltliches Fest. Auch die Hausthiere werden jährlich geweiht am Tage des heil. Antonius.

Der Unterricht in Mexico ist schlecht, noch schlechter, als er zur Zeit der Spanier war. Die Unwissenheit soll so weit gehen, daß drei Viertheile der Nation nicht wissen, daß es in der Welt ein Ding gibt, das ABC genannt wird. Es sind in neuerer Zeit allerlei Entwürfe gemacht worden, den Unterricht zu heben, es haben diese Vorschläge aber wenig Erfolg gehabt.

Vgl. Emil Karl Heinrich Freiherr von Richthoven. Die äußeren und inneren politischen Zustände der Republik Mexico seit deren Unabhängigkeit bis auf die neueste Zeit. Berlin 1854. Eduard Mühlenpfordt, Versuch einer getreuen Schilderung der Republik Mexico, besonders in Beziehung auf Geographie, Ethnographie und Statistik Bd. 1. 2. Hannover 1844. W. Stricker, Bibliothek der Länder- und Völkerkunde. Heft 1. Mexico. Frakf. a. M. 1847. Mexicanische Zustände in den Jahren 1830—32

in Widenmann's und Hauff's Sammlung von Länder- und Reisebeschreibungen. Bd. 10. und Bd. 13. **Klose.**

Meyer, Johann Friedrich von, einer der wenigen Juristen und Staatsmänner neuester Zeit, die sich auf dem Gebiete der Theologie durch originelle Richtung und selbständige Leistungen hervorgethan haben, wurde den 12. Sept. 1772 zu Frankfurt a. M. geboren. Sein Vater Johann Anton, mit seinen Brüdern von Kaiser Joseph geadelt, hatte sich von Hildesheim nach Frankfurt übergesiedelt und mit der Tochter eines angesehenen Hauses daselbst vermählt. Selbst Handelsmann, bestimmte er seinen jüngsten Sohn zu einem wissenschaftlichen Berufe. Zarte Erregbarkeit für das Schöne, leichte Auffassung, sinniges Wesen zeichneten bereits den Knaben als glückliche Naturanlagen aus und wurden durch frühen Fleiß und sorgfältige Erziehung sein freier, bewußter Besitz. Die alten Klassiker waren der Gegenstand seiner ersten Liebe; da der Gymnasialunterricht in der griechischen Sprache damals nicht über die Lectüre von Gesners prosaischer Chrestomathie hinausführte, las er privatim mit dem gelehrten Rector Purmann den Homer und mehrere griechische Tragödien; seinen Kunstsinn bildete er durch fortwährende Uebungen im Zeichnen, Malen und Harfenspiel. 1789 bezog er siebenzehn Jahre alt die Universität Göttingen. Obgleich er sich mehr nach dem Willen des Vaters und dem Gebote der Verhältnisse als nach eigner Wahl und Neigung für die Jurisprudenz entschieden hatte, verfolgte er doch dieses trockene Studium so ernst und beharrlich, daß er mit der Abhandlung Commentatio de eo, quod interest inter tutelam et curam aetatis 1792 den akademischen Preiß errang. Aber auch seine Lieblingswissenschaften pflegte er mit gleichem Eifer; mit Fleiß besuchte er Heyne's Vorlesungen; oft stand er selbst an dem Interpretenpult dem Katheder des Meisters gegenüber und erläuterte die hellenischen Dichter; schon 1790 publicirte er eine Abhandlung Commentatio de diis ac deabus Graecorum et Romanorum δᾳδούχοις cum VI tabulis aeneis; nicht bloß für die eigentliche Kunst der Auslegung lernte er bei dieser Beschäftigung Vieles, auch die durchsichtige Klarheit, edle Einfalt und anmuthige Gewandtheit des Gedankens und der Form waren eine Errungenschaft, die er vorzugsweise der Schule der Alten verdankte. Nach Vollendung seiner akademischen Studien begab er sich 1793 nach Leipzig, um hier einige Zeit in ungestörter Muße und vielseitigen persönlichen Anregungen den schönen Wissenschaften zu leben; auch die Philosophie und Naturwissenschaften fingen hier an, sein Interesse zu fesseln: eine Reihe von Aufsätzen archäologischen, philosophischen und belletristischen Inhalts, die er 1793 in Heerens Bibliothek und 1794—95 in Wielands Merkur veröffentlichte, sowie ein zweibändiger Roman, Kallias, Leipzig 1794, waren die Früchte dieser ersten vorzugsweise ästhetischen Periode seines Lebens und Schaffens. Mit der ihm eigenen Energie riß er sich auf den Wunsch seines Vaters von diesen lieben Beschäftigungen los und trat seiner Bestimmung gemäß in die praktische Uebung seiner eigentlichen Wissenschaft ein; das Reichskammergericht in Wetzlar wurde darin seine Schule: hier lernte er auch seine Gattin, die Tochter des nachmaligen bayrischen Geheimeraths von Zwackh, kennen und knüpfte mit ihr den Bund der Ehe. Die erste Stellung, welche ihm der Einfluß seines Schwiegervaters verschaffte, war die eines fürstlich Salm-Kyrburgischen Hof- und Domainenraths — er verlor sie bald durch die französische Occupation des linken Rheinufers. Nach kurzem Verweilen in seiner Vaterstadt, wo er die Laufbahn eines Rechtsanwaltes antrat, wurde er als pfalz-bayerischer Appellationsrath nach Mannheim gerufen — aber auch hier fand er keine Ruhe: die Veränderung der Territorialverhältnisse hatte abermals seine Entlassung zur Folge. Durch das väterliche Erbe im Genusse einer selbständigen Lage, ließ er sich darum 1802 dauernd in Frankfurt nieder, kaufte ein Haus und begann wieder frei der wissenschaftlichen Muße zu leben. So vorwiegend neigte auch jetzt noch seine Geistesrichtung nach dem Aesthetischen und Künstlerischen, daß er im folgenden Jahre die Leitung der Frankfurter Bühne übernahm: außer dem Drängen seiner Freunde hatte ihn zu diesem Entschluß der persönliche Wunsch bestimmt, die dramatische Kunst in der Vaterstadt zu der Höhe ihrer

Aufgabe zu erheben und ihr dadurch zugleich eine wahrhaft sittliche Wirksamkeit zu sichern; allein diese Hoffnungen scheiterten an den spröden Bedingungen der Wirklichkeit und ihr Untergang beschleunigte die Wendung, welche bereits im innern Leben des Mannes sich vorbereitet hatte. Auch in seinem äußeren Leben traten von jetzt an entscheidende Veränderungen ein: 1807 ernannte ihn der Großherzog von Frankfurt, Fürst Primas, zum Stadtgerichtsrath; nach der Wiederherstellung und Erneuerung der städtischen Verfassung trat er 1816 in den Senat; 1821 rückte er auf die Schöffenbank; vier Wochen später wurde er Syndicus, 1837 Gerichtsschultheiß (Präsident des Appellations- und Criminalgerichts); in demselben Jahre übernahm er als Gesandter die Vertretung der freien Städte beim Bundestag; dreimal, 1825, 1839 und 1843 hat er das Amt des ältern Bürgermeisters bekleidet.

Meyer huldigte in der früheren Periode seines Lebens entschieden dem Rationalismus; die Bibel war ihm zwar von Kindheit an ehrwürdig, aber es war nur ihre ästhetische und poetische Seite, welche ihn fesselte. Sein Epos Tobias in sieben Gesängen bekundete 1800 noch ganz diesen Standpunkt. Allein der Ernst der Ereignisse, der in seinen äußeren Lebensgang so tief und fühlbar eingriff, verfehlte auf ihn seine Wirkung nicht; er fing an in der Bibel nicht mehr bloß nach poetischer Schönheit, sondern nach religiösem Troste zu suchen; überraschende Aufschlüsse lehrten ihn die Offenbarung in ihrer Nothwendigkeit und Weisheit begreifen. Ich wußte nun gewiß, sagt er, daß die Lehre von der Erlösung das auszeichnende und unumstößliche Symbol des Christenthums sey und daß das Kreuz dem Gläubigen zum Stern werde, der in ungemessene Tiefen der Weisheit und Herrlichkeit leuchte. Es ist karakteristisch, daß er seit dieser inneren Umwandlung die weltliche Wissenschaft und ihre Kenntnisse keineswegs geringschätzte, er glaubte vielmehr, sie seyen ihm von frühe an gegeben, um sie im Dienste des Heiligthums zu verwerthen. Gerade in dieser Zeit, in den Jahren 1806 und 1807, gab er eine Uebersetzung der theologischen Schriften Ciceros von der Natur der Götter, von der Weissagung und vom Schicksal heraus: sie lieferten ihm nach seinem eigenen Geständniß einen großen Beitrag zu der von ihm gewonnenen Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft, für sich das Göttliche zu erkennen. Noch 1813 erschien von ihm eine Uebersetzung der Cyropädie Xenophons, welche 1823 in zweiter Auflage gedruckt wurde. In dieser Zeit stand er mit Friedrich Christoph Schlosser in enger Verbindung, der als Professor der Geschichte am Gymnasium Karl Ritters Vorgänger war und in dem Hause von Meyers Bruder die Erziehung der Kinder leitete. In der ersten Ausgabe seiner „Weltgeschichte in zusammenhängender Erzählung“ (Frankfurt 1815) traute sich Schlosser nicht den frommen Sinn seines gelehrten Freundes zu, um für die Geschichte des Volkes Israel die zutreffenden Gesichtspunkte zu finden, und bat daher diesen, an seiner Statt (Bd. I. S. 25—44) diesen Abschnitt zu entwerfen.

Wenn Meyer bei seinen Bibelforschungen das neue Testament griechisch las, so ging ihm dagegen für das alte Testament die ausreichende Kenntniß des Hebräischen ab. Nur zum Buchstabiren und zur Einübung der Formenlehre hatte er es auf den Schulen gebracht. Auf den Rath eines jüdischen Gelehrten, Namens Büschenthal, der ihn auf der Durchreise besuchte, entschloß er sich 1807 noch in seinem 35. Lebensjahre, das Hebräische gründlich zu erlernen; es beginnt damit die zweite, vorwiegend exegetische Periode seines Lebens. Bald las er mit Leichtigkeit die historischen Bücher, dabei verglich er ältere und neuere Uebersetzungen nebst Commentaren und legte sich einen vollständigen Apparat an. Schon als er die prophetischen Bücher las, fühlte er sich den Exegeten gewachsen, eben so sehr benöthigt, von ihnen zu nehmen, als befähigt, ihnen zu geben. Die Beschreibung der Stiftshütte und des Tempelbaues gab ihm Gelegenheit, seine archäologischen Kenntnisse; die Rechtsbestimmungen des mosaischen Gesetzes, seine juristische Gelehrsamkeit zu verwenden; es war, als ob alle nach so verschiedenen Seiten auseinandergehenden Bestrebungen seines Lebens nun ihren Einheitspunkt gefunden hätten.

Schon 1812 gab er seine „Bibeldeutungen“ heraus, an denen die Exegeten nicht sowohl seine grammatischen Erklärungen, als das von ihm vertretene der Zeitbildung fremde Glaubenssystem und die Schärfe tadelten, womit er die gangbaren theologischen Auffassungen bekämpfte; allein in der Bitterkeit seines Tones klang nur der Schmerz über seine eigenen früheren Verirrungen und der Unmuth über die Blindheit der herrschenden Exegese nach; je länger desto mehr „zog er das polemische Schwert ein und dachte darauf im Frieden ein Neues zu bauen.“ Sein nächster Plan war eine würdige Verdeutschung der Schrift. In Luthers Bibelübersetzung sah er ein geistliches Kunstwerk, in welchem der Kirchenstyl seine höchste und unantastbare Würde entfaltet; so entschieden er jede Modernisirung verwerfen mußte, so wenig konnten ihm die aus Unkunde der Sprachen entsprungenen Fehler verborgen bleiben, welche theils schon Luthers ursprünglicher Uebersetzung anhafteten, theils durch willkührliche Veränderungen in dieselbe erst hineingetragen waren. Schon bei dem Beginne seines Studiums des Grundtextes hatte er in seinem durchschossenen Exemplare der lutherischen Bibel Fehler oder unangemessene Ausdrücke berichtigt und kurze Anmerkungen dazu geschrieben. Jetzt wurde er sich klar, daß er das ihm verliehene Pfund nicht im Schweißtuche verbergen dürfe; die Liebe gab ihm den Muth, noch einmal den mühsamen Gang vom Anfange bis zum Ende zurückzulegen; alle vorhandenen Hülfsmittel von Werth wurden abermals sorgfältig verglichen und ein ganz neues Manuscript der berichtigten lutherischen Bibel ausgearbeitet, versehen mit fortlaufenden erklärenden Anmerkungen, deren gedrängte Kürze kaum errathen läßt, welch' ein gründliches, alle Hülfsquellen umfassendes Studium seine Resultate darin niedergelegt hat und jedem Bibelleser, ohne ihn zu verwirren, eine Fülle belehrender und verständigender Winke darbietet. Im Jahre 1819 erschien das „Bibelwerk“ in erster, 1823 in zweiter Ausgabe (die letztere ohne Anmerkungen). Eine Ausgabe letzter Hand hat im Jahre 1855 die Zimmer'sche Buchhandlung in Frankfurt mit Anmerkungen veranstaltet. Marheineke, der sich für dieses Werk ungemein interessirte, veranlaßte Meyer bei einem Besuche in Frankfurt zu einer Mittheilung über die Geschichte desselben, die dieser in den Berliner Nachrichten vom 3. Dezember 1818 als Darlegung seines theologischen und exegetischen Bildungsganges veröffentlichte. Die theologische Fakultät zu Erlangen aber übersandte ihm in Anerkennung seiner Verdienste um die Schrift 1821 die theologische Doktorwürde und seit 1837 trat der gewiß unerhörte Fall ein, daß ein Doktor der Theologie, nicht der beiden Rechte, in dem Appellations- und Criminalgerichte den Vorsitz führte. Seit 1816 stand er als Präsident der Frankfurter Bibelgesellschaft vor.

Meyer war indessen nicht bloß biblischer Theologe, er war Mystiker und Theosophe in der edelsten Bedeutung des Wortes. Als solchen erkennen wir ihn besonders in der dritten Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit. So wenig als die seichte Aufklärerei des Rationalismus konnte ihn die mechanische Weltanschauung des transcendenten Supranaturalismus oder gar das starre Rechtsprinzip und die formale Correktheit der scholastischen Orthodoxie befriedigen. Natur und Bibel waren ihm nur zwei zusammengehörige, sich gegenseitig erklärende Urkunden einer und derselben Offenbarung; zwei harmonisch zusammenklingende Sphären, in denen sich die e i n e unsichtbare Welt Gottes in tiefsinniger Symbolik reflektirt. In der Schrift war ihm das helle Licht aufgegangen, das seine Strahlen über alle Kreise der Schöpfung, über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verbreitet. Wie er darum bemüht war, glaubend, betend und wachsend in der Heiligung in ihre Geheimnisse einzudringen, so war es ihm auf allen Gebieten um lebendiges organisches Verständniß zu thun: er suchte im Buchstaben den Geist, in dem Keime die zukünftige Entwicklung, in dem Endlichen die Typen des Unendlichen; Zahlen und Figuren waren ihm die Formeln ewiger Wahrheiten, die sichtbaren Dinge ein Bilderbuch voll Hieroglyphenschrift, die Erscheinungswelt eine Sphäre, in welcher nicht nur die Mysterien einer höheren Welt sich spiegeln, sondern auch ihre Kräfte wirksam eingreifen und dem sich kundgeben, der ihre Realität mit frommem

Sinne erfaßt hat. Seine Schrifterklärung geht darauf aus, den Tiefsinn des göttlichen Wortes, der sich hinter dem grammatischen Sinne ebenso verbirgt als verräth, zu ergründen, und wenn er auch darin nicht selten gespielt hat, so sind es doch meist tiefsinnige Griffe des einfältigen Glaubens, die er als Gotteskind spielend in die Schätze des Vaters that. Mit Vorliebe wandte er sich den Lehren von den letzten Dingen und der Apokalyptik zu; aus diesem Streben ging schon 1810 seine Schrift über den „Hades, ein Beitrag zur Theorie der Geisterwelt," hervor, die ihn als Geistesverwandten Jung Stillings karakterisirt, ferner sein „Schlüssel zur Offenbarung Johannis, von einem Kreuzritter, Karlsruhe 1833" und sein letztes Schriftchen: „Blicke in den Spiegel des prophetischen Wortes, Frankfurt 1847." Mit warmer Theilnahme folgte er, obgleich er nie magnetisirt hat, den Erfahrungen und Verhandlungen über den Magnetismus: er bezeichnet diese räthselhaften Zustände als „ein Aufgeschlossenseyn des natürlich seelischen Vermögens," er würdigt sie als „Psychopompos in die unsichtbare Welt des Ernstes und deren Reinigungen, in den Himmel des Glaubens und der Weisheit," allein er fürchtet davon seelenverderblichen Betrug, wenn diese Erscheinungen ohne höhere Glaubensinnigkeit und Ernst nur der unlauteren Wißbegierde oder der gemeinen Neugierde dienen sollen. Von hoher Wichtigkeit war ihm das Symbol, in welchem er für das intuitive Denken die Momente der Idee in einheitlicher geschlossener Totalität zusammengefaßt sah, während sich der reflektirende Verstand ihrer nur succeſſiv und vereinzelt bemächtigen kann; diese Liebe zur symbolischen Lehrart, die mit seiner Denkungsart innig zusammenhing, leitete ihn nicht bloß auf die Mysterien der alten Welt zurück, sondern führte ihn auch in die Grade der höheren Maurerei ein. Er gehörte der dem rektificirten Systeme zugethanen altschottischen Loge Karl zur aufgehenden Sonne in Frankfurt bis zu ihrer Auflösung (im Jahre 1845) an und erfreute oft die versammelten Meister durch geistreiche Arbeiten. Aus dieser Richtung floß „das Buch Jezira, die älteste, kabbalistische Urkunde der Hebräer," das er hebräisch und deutsch mit Anmerkungen und Glossen 1831 in neuer Ausgabe bearbeitete, ferner die Schrift: „zur Aegyptologie 1840" und sein Aufsatz über die Culdeer. Das Hauptwerk aus seiner Feder aber sind die „Blätter für höhere Wahrheit aus älteren und neueren Handschriften und seltenen Büchern mit besonderer Rücksicht auf Magnetismus," eilf Sammlungen 1819—32, an welche sich als zwölfter Band sein „Inbegriff der Glaubenslehre" 1832 reiht. Besondere Hervorhebung verdienen seine: „Hesperiden, prosaische Schriften" in zwei Sammlungen 1836. In seinen Gedichten leuchtet, wie Albert Knapp (evangelischer Liederschatz 2. Aufl. S. 1317) sagt: „ein ganz eigenthümlicher duftiger Geistesglanz, den man die Romantik Israels nennen könnte." Eine Reihe von Recensionen hat er unter der Chiffre J. M. O. von 1811—1818 in die Heidelberger Jahrbücher geliefert *).

Meyer war ein ächt theologischer Karakter. Die Schärfe, womit er in jüngeren Jahren, seines festen Grundes in Gottes Wort unumstößlich gewiß, den theologischen Verkehrtheiten der Zeit entgegengetreten war, verklärte sich im Alter zu sanfter Milde. Sein offenes Auge mit dem geistreichen Blick, seine edlen, feingeschnittenen Züge, der von tiefem Frieden zeugende Ausdruck seines Angesichts, die gottinnige Heiterkeit, die

---

*) Unter dieser Chiffre J. M. O. hat Meyer in den Heidelberger Jahrbüchern (1813 Nr. 50.) den ersten Band von Friedrich Heinrich Jakobi's Werken, Hegel (1817 Nr. 1 u. 2.) mit seiner vollständigen Namensunterschrift den vierten Band recensirt. Obgleich beide Recensionen sich deutlich als das Werk zweier verschiedener Verfasser kennzeichnen und sich eben sowohl durch den darin dargelegten Standpunkt als durch ihren Styl schon auf den ersten Blick unterscheiden (Meyer schrieb durchsichtig und klar, während Hegel bei seiner Gedankenfülle die Form nur mühsam zu beherrschen vermochte), wurde doch auch Meyers Recension später für eine Arbeit des großen Philosophen gehalten und von Förster und Boumann in die Gesammtausgabe seiner Werke aufgenommen (XVI. 203). Einem namhaften Theologen ist es begegnet, daß er mittelst dieser Recension die christliche Weltanschauung Hegels zu erweisen suchte.

über sein ganzes Wesen ausgegossen lag, spiegelte ein Seelenleben, das tief von Christi Wahrheit und Gnade durchdrungen war, und kündigte schon bei der ersten Begegnung eine bedeutende Persönlichkeit an. Als Familienvater, Gelehrter, Richter und Staatsmann hat er in christlicher Gesinnung und nach christlichen Grundsätzen gehandelt. Sein Wirken zeugte auf allen Gebieten von fester Entschiedenheit und sicherem Maß. Selbst Gegnern seiner Richtung nöthigte er persönliche Achtung ab.

Das verhängnißvolle Jahr 1848 war das letzte, das er hienieden beendigen sollte. Der Sturm der Revolution, der ihn in den angehenden Mannesjahren aus einem Wirkungskreis in den andern geschleudert hatte, brach noch einmal über Europa herein, erschütterte Deutschland, löste den Bundestag auf, aus dem er kaum ausgeschieden war, und rüttelte mit brechenden Stößen an der Verfassung der ehemaligen Reichs- und Wahlstadt, aber der ehrwürdige Greis wurde von seinem Brausen nicht mehr berührt; mit der Ruhe des Weisen, der seinen Standort über der Region des Wechsels hat, blickte er fast lächelnd in das wüste, zerstörungssüchtige Treiben und in den leidenschaftlichen Kampf der Parteien; es war, als hinge der nach der Heimath verlangende Geist nur noch durch lose Bande mit dem wegemüden Gefährten der langen Wanderung zusammen. Das Ende des Jahres fand ihn bereits mit völlig erschöpften Kräften auf dem Krankenlager, von dem er nicht mehr erstand, aber auch unter den heftigen Schmerzen, welche seiner Auflösung vorangingen, ruhte ein stiller Abglanz seliger Klarheit und Friedens auf seinen Zügen und gab Zeugniß von dem Troste, an dem sich seine Seele labte. Am 27. Januar 1849 verschied plötzlich Abends seine Gattin; 13 Stunden später folgte auch er ihr in das Land des Schauens. Am 31. Januar wurden beide Leichen von einem protestantischen und katholischen Geistlichen zum Friedhofe geleitet. An demselben Tage wurde vor dem Appellationsgerichte, dessen Präsidium er seit dem Jahre 1837 geführt hatte, zum ersten Male statt des bisher üblichen Prozesses das öffentliche mündliche Verfahren geübt. Meyers Bedeutung wird vielleicht erst von der Zukunft ganz unbefangen gewürdigt werden; viele seiner Schriften verdienen aber auch eine größere Beachtung der Gegenwart, als sie ihnen zu Theil geworden ist.

Vgl. die biographischen Skizzen im neuen Nekrolog der Deutschen, Jahrgang 1849, I, S. 130—135, und vor der Auswahl aus den Blättern für höhere Wahrheit Stuttgart 1853, I, S. V—XL. **Georg Eduard Steitz.**

Meyfart oder Mayfart, Johann Matthias, lutherischer Theolog zu Coburg und Erfurt, als enthusiastischer Mystiker ohne Unwissenheit und als reformatorischer Tadler der Schäden seiner Zeit einer der trefflichsten Vorläufer Speners, ward im Jahre 1590 zu Jena im Hause seines Großvaters*) als der Sohn eines Geistlichen zu Walwinkel am Thüringer Walde, nachher zu Hayna an der Nesse, geboren. Auf der Schule zu Gotha erhielt er eine ausgezeichnete philologische und philosophische Bildung; zu der letztern gehörte eine Vorliebe für die ramistische Lehre und Methode, welche ihn aber nicht, wie so viele andere, gegen humanistische Studien und Aristoteles eingenommen machte. In Jena und Wittenberg verband er das Studium der Logik mit dem der Physik und Ethik, des Alterthums und der Geschichte, ut exinde, sagt seine Memorie bei Witten, thesaurum sibi colligeret exemplorum in omni deinde materia illustranda utilissimum, neque suavissimos negligebat poetarum lusus, durch welches alles seine Schriften und Reden an Gedankenreichthum und anregender Kraft gewannen. Erst nach solcher Vorbereitung, 1611 zum Magister creirt, ging er zur Theologie über, ut musas, heißt es ebendaselbst, cum gratiis spiritus sancti dulci quasi συζυγίᾳ copu-

*) So die Memorie bei *Witten*, mem. theol. S. XVIII, p. 1007 „ex schedula, quam beatus vir non nemini in calamum dictavit.“ Anders die Memorie in Gottfr. Ludwigs Ehre des Casimiriani in Coburg, daselbst 1725—29, Bd. 2, S. 261: „In vitam introivit a. 1590, d. IX. Nov. in Thuringia Walwinckeliae prope Waltershusam, unde et Waltershusanus saepe dictus est.“

laret, und bald, sagt die Memorie bei Ludwig, collegia aperuit pansophica ac theologica.

Inzwischen war außer Wittenberg, Leipzig und Jena noch eine vierte sächsische Hochschule eröffnet zu Coburg. Aehnlich wie die Söhne des Kurfürsten Johann Friedrich aus den Kurlanden verdrängt auf ihrem kleinen Gebiet die Universität Jena begründet hatten, um sich für das verlorene Wittenberg zu entschädigen, so wurden, als der eine von ihnen, Johann Friedrich, im Jahre 1567 geächtet und gefangen, und sein Erbe dem andern, Johann Wilhelm, anfangs ganz überlassen, nachher aber großentheils wieder herausgegeben war, die Söhne beider auch wieder einander feindlich entgegengestellt, „im December 1597 hatte die weimarische Linie der coburgischen Linie des Ernestinischen Hauses die Gemeinschaft der Universität, des Hofgerichts und Schöppenstuhls aufgekündigt" *), und so wurde der älteste Sohn des kurz vorher 1595 in der Gefangenschaft gestorbenen Johann Friedrich, Herzog Johann Casimir, geb. 1564, gest. 1633, fast genöthigt, auch wieder auf dem ihm gebliebenen Gebiete eine höhere Lehranstalt zu begründen. Doch nicht durch strenges Lutherthum, wie Jena einst Wittenberg, sondern was nöthiger schien durch strengere Zucht und Sitten und Gemeinnützigkeit für das Vaterland sollte das im Jahre 1605 eröffnete Gymnasium Casimirianum Jena und alle übrigen lutherischen Universitäten übertreffen; in diesem Sinne hatte der Herzog von dem jenaischen Humanisten Wolfgang Heider**) die Statuten für dasselbe entwerfen lassen, und stellte es, wie sich selbst, unter die geistliche Leitung Johann Gerhards, welcher auch, nachdem er ihn 1616 an Jena verloren hatte, dennoch stets mit ihm und seiner Hochschule in engster Verbindung blieb***).

An dieser Lehranstalt wurde in demselben Jahre 1616 Meyfart als Professor angestellt und 1623 mit der Direktion derselben beauftragt; 1624 erwarb er auch in Jena die theologische Doktorwürde. Er ging auf die Eigenthümlichkeit der neuen Schule mit Geistesverwandtschaft ein. Als seine ersten Schriften†) werden theologische Disputationen schon aus den Jahren 1617—19 angeführt; ein größeres dogmatisches Werk fing er 1620 an: prodromus elucidarii theologici s. distinctionum theol. centuriae duae, ex omnium prope theologorum, qui post exhibitam A. C. floruerunt, scriptis collectae etc. nach den zwei ersten zu Coburg 1620 in 4. gedruckten Bänden, welche nur die Abschnitte de theologia, de philosophiae sobrio usu, de S. S. und de symbolis enthalten, brach er die Arbeit ab. Dann folgten mehrere polemische Schriften; dahin gehört eine Fortsetzung der im Jahr 1614 angefangenen disputationes antiiesuiticae des weimarischen

---

*) Joh. Chr. Briegleb, Geschichte des Gymnasii Casimiriani Academici in Coburg, daselbst 1793. S. 15. Diese und die in der vorigen Note erwähnte Schrift von Ludwig sind die Hauptschriften über die Lehranstalt Casimirs, ihre Statuten und ihre Lehrer; einiges auch bei P. Hönn, coburgische Historia 1700. S. 209—25.

**) Geb. 1558, gest. 1626. Mehrere seiner akademischen Reden (gesammelt Jena 1630, 2 Bde. 8.) sind gegen das damalige Sittenverderben auf den lutherischen Universitäten gerichtet, und so enthalten auch diese von ihm (Ludwig, a. a. O. Th. 2, S. 30) verfaßten Gesetze der neuen Hochschule oft eine indirekte Polemik gegen Schäden der alten, von welchen die neue sich frei halten soll.

***) S. oben Th. 5, S. 41. Zu den Bedingungen, unter welchen der Herzog ihn von Coburg entließ, gehörte auch, daß Gerhard ihm dereinst in seiner Todesstunde beistehen und ihm die Augen zudrücken solle. *Fischer*. vita Joh. Gerhardi p. 121. 92 sq.

†) Meyfarts Schriften sind aufgezählt hinter der Memorie bei Witten S. 1011 und vollständiger bei Ludwig, a. a. O. S. 264—67 und bei Brigleb, a. a. O. S. 178—82. Auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel finden sich alle bei Witten genannten Werke, ausgenommen die Arx Sionis, die Meletemata, den Anti-Becanus und „de resurrectione mortuorum;" aber keine der zahlreichen Disputationen, welche bei Ludwig und Brigleb mehr genannt sind, und zwar meist ohne Druckort; sind diese vielleicht nur handschriftlich vorhanden, oder nachher in die größeren Sammlungen übergegangen?

Theologen Alb. Grawer unter dem Titel „Grawerus continuatus“, T. II. etc. Coburg 1623 in 4.; noch umfangreicher ist der Anti-Becanus sive manualis controversiarum theol., a Becano collecti, confutatio, L. 1627, 2 Bände in 8., im ersten nur über die drei von Becanus vor allen hervorgehobenen Hauptpunkte de ecclesia, de iudice controversiarum und de vocatione ministrorum, im zweiten über speciellere Dissense; endlich der „Nodus Gordius Sophistarum solutus, h. e. de ratione solvendi argumenta sophistica etc. libri IV, Coburg 1627 in 8.; durch die beigebrachten theologischen Beispiele, welche so zahlreich sind, daß das Buch einen besondern nach allen Artikeln des dogmatischen Systems geordneten Index derselben gibt, gehört diese Schrift auch der theologischen Polemik an. Zugleich aber kündigt sie sich als eine philosophische Vermittlung von Aristoteles und Petrus Ramus an, wie sie denn auch fast jedesmal zweierlei Lösungen der bestrittenen Sophismen neben einander stellt, die eine iuxta doctrinam Peripateticam, die andere iuxta doctrinam Ramaeam. Denn „posteaquam Athenis Gothanis,“ sagt Meyfart in der Vorrede vom Jahre 1622, „pueritiae meae exordiis dialecticas didici ex Petri Rami, philosophi vere regii, lucubrationibus primitias, factum est ut progressu temporis gratam Ramaeorum praeceptorum memoriam deponere nullus potuerim.“ Aber er wisse wohl, daß dies vielen verhaßt sey, und allerdings sey es auch nöthig, daß die Jugend beiderlei Logik kennen lerne; wie Clemens Alexandrinus nicht eine einzelne Philosophie, sondern eine eklektisch aus allen ausgewählte fordere, „pari modo puto dialecticam non esse dicendam Aristotelicam aut Ramaeam aut Philippaeam, sed quaecunque ab his sectis recte dicta sunt, hoc totum selectum dicendum esse dialecticam autumo.“ Und noch anerkennender gegen Aristoteles sagt er im Nachwort vom Jahr 1625 „Aristotelem omnium philosophorum philosophum animitus veneror, in eoque naturam miraculum statuisse cum omnibus sanioribus fateor“; man werde aber auch aus dieser oder aus seiner Schrift gegen Becanus sehen können, „Ramaeam dialecticam falso accusari tanquam patronam et nutricem illorum qui a Calvini stant partibus.“ Auch dies Vermitteln war schon den Absichten bei Stiftung des Casimirianums gemäß; als erste Lehrstunde wird 1607 die „dialectica Philippo-Ramaea“ genannt*). Doch wird sonst Meyfart um diese Zeit noch ziemlich allein gestanden haben, wenn auch noch nicht mit seiner Anerkennung der Philosophie überhaupt und der Nothwendigkeit ihrer friedlichen Verbindung mit der Theologie, doch mit seinem versöhnenden Aufsuchen des Guten sogar in zwei philosophischen Systemen, deren Anhänger einander sonst noch so feindlich entgegenstanden. Noch seltener damals, wenn auch noch natürlicher, war es, daß diese durch Philosophie wie durch Geschichte und Poesie des Alterthums erregte Selbstthätigkeit sich bei ihm verband mit einem sehnsüchtigen Suchen höchster Ideale, mit einer innigen selbsterlebten Christusliebe, mit einem enthusiastischen Verweilen bei jenseitigen und überirdischen Zuständen der Vollendung, aber darum auch, wenn er auf der Erde um sich her blickte, mit einer Scharfsichtigkeit für die Verwüstung der Kirche, für die Erstorbenheit der bloß traditionellen, bei der Menge bloß nachgesprochenen Theologie ohne eigenes Leben, und für die neben dieser theoretischen Verirrung wuchernden sittlichen Schäden. Dies zeigen noch zwei Reihen seiner deutschen Schriften, die einen eschatologischen Inhaltes, die andern reformatorisch den gröbsten und folgenreichsten Gebrechen besonders der damaligen lutherischen Kirche Deutschlands entgegen gerichtet.

Die erste beginnt 1626 mit der „Tuba novissima, d. i. von den vier letzten Dingen des Menschen, nämlich vom Tod, jüngsten Gericht, ewigem Leben und Verdammniß, vier Predigten gehalten zu Coburg,“ gedruckt daselbst 1626 in 4.; die dritte von diesen, ebenso wie die zweite über Matth. 17. gehalten (die erste über Weisheit Sal. 5., die letzte über Luk. 16, 19 ff.), schließt S. 85 mit Meyfart's Liede „Jerusalem, du hochgebaute Stadt,“ welches er hier auf die Aufforderung folgen läßt: „Weint doch vor

*) Ludwig a. a. O. S. 414. 415.

Freuden, die ihr vor Freuden nicht triumphiren wollt, erseufzet doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht jauchzen wollt, erstummet doch vor Freuden, die ihr vor Freuden nicht reden wollt: Jerusalem" u. s. f., und dann werden die einzelnen Verse des Liedes, welches hier als der Ausdruck des Heimwehs und der überirdischen Sehnsucht ächter Christen dasteht, noch mehrmals durch Zwischenreden unterbrochen*). Welch eine andere Sprache und Kraft hier, wie die sonst gewöhnliche weitschweifige der damaligen Controverspredigt! Schon diese vier Predigten machten einen solchen Eindruck, daß man ihn noch weiter über dieselben Stoffe hören wollte. So ließ er noch drei größere deutsche Werke in sechs starken Oktavbänden folgen, zuerst zwei Bücher „von dem himmlischen Jerusalem, auf historische Weise ohne alle Streitsachen aus den holdseligsten und fröhlichsten Contemplationen alter und neuer gelehrter Väter und Männer beschrieben und bei diesen betrübten Läuften allen frommen Christen zu einem Trost neben anmuthigen precationibus iaculatoriis oder Seufzerlein in Druck verfertigt," Coburg 1627, 2 Bde. in 8., spätere Auflagen z. B. Nürnberg 1664. 8. und 1674. 8.; ferner „das höllische Sodoma," oder die ewige Verdammniß, „auf historische Weise" u. s. f. wie vorher (nur statt „holdseligsten und fröhlichsten" steht hier „inbrünstigsten und andächtigsten"), Coburg 1630, 2 Bde. 8., auf einer Ausgabe von Nürnberg 1671 in 8. steht „zum fünften Mal gedruckt"; endlich „das jüngste Gericht, auf historische Weise" u. s. f. wie vorher, Nürnberg 1632, 2 Bde. in 8., auf einer Ausgabe Nürnberg 1672 heißt es „zum achten Male wieder gedruckt." Ein deutscher Dante voll Gelehrsamkeit und Phantasie wie dieser wird kaum irgendwo, so wie er sich in diesen Werken darstellt, anzutreffen seyn; die Menge und die schnelle Aufeinanderfolge der Ausgaben zeigt, wie dürstend in der dürren Zeit der lutherischen Scholastik und Polemik das deutsche Land nach der Erfrischung so lebendiger Mystik und Poesie war.

Die zweite Klasse seiner deutschen Schriften, nämlich diejenigen, welche man reformatorische nennen darf, gehören erst seinem späteren Wirkungskreise und seinen letzten Jahren an. In der Anhänglichkeit an sein Casimirianum und an dessen strenge und fromme Sitte blieb er sich stets gleich**); er schrieb auch noch mancherlei andere Lehr- und Schulbücher für dasselbe, wie 1627 das Mellificium oratorium, 1628 das compendium geographiae, u. a. Aber i. J. 1631 oder wohl erst 1633***), nachdem Gustav Adolf Erfurt eingenommen und die dortige Universität als eine lutherische herzustellen angefangen hatte, ließ er sich als Professor der Theologie dorthin berufen, ward 1635 Rektor der Universität, wurde auch Pastor und zuletzt Senior des geistlichen Ministeriums, und blieb hier bis an seinen frühen Tod am 26. Januar 1642. Hier nöthigten ihm andere Sitten wie die seiner „Casimirianer," wenn auch noch nicht so verdorbene wie sie ein Jahrhundert später in Erfurt herrschten†), andere Schriften ab; doch auch über verbreitetere Schäden als die seiner nächsten Umgebung ließ er nach dem idealen Auf-

*) „Nun wohlan," heißt es nach dem zweiten und vor dem dritten Verse, „es wird zwar unsern Seelen lang, zu wohnen bei denen, die den Frieden hassen, jedoch wird der schöne Tag und noch viel schönere Stunden dermaleins anbrechen und alsdann;" dann vor dem vierten: „mit was fröhlichem Gesicht, mit was heiligen Gedanken muß doch die abgeholte Seele die Himmelstadt ansehen, wenn sie derselbigen sich nahet! sie kann fürwahr nicht schweigen, das Herz schüttet sie aus, der Mund geht über, sie spricht: o Ehrenburg" u. s. f.; hierauf vor dem fünften: „wird aber auch bei derselbigen nicht verbleiben, sondern;" endlich nach dem achten als Schluß der ganzen Predigt: „wer dahin begehret und dermaleins nur eine Note mitsingen, oder doch die Thür hüten will im Hause unseres Gottes, der sagt im Herzen Amen; hilf doch Herr Jesu, daß viele diese ewige Freude wohl fassen, an ihren Todten ihrer eingedenk werden, und durch diese liebliche Betrachtung allhier ritterlich ringen, durch Tod und Leben zu dir bringen, Amen, o Jesu Amen."

**) Ludwig a. a. O. S. 37—40.

***) Ersteres Jahr nennt die Memorie bei Witten, letzteres die bei Ludwig S. 262.

†) Bahrdts Gesch. seines Lebens Th. 2, S. 8 ff.

schwung seiner eschatologischen Werke nun in diesen späteren Schriften sein Gericht warnend und strafend ergehen. Und gerade an die verbreitetsten und dadurch unbemerktesten, aber verderblichsten Gebrechen wagte er es hier fast ohne Gemeinschaft und Mitwirkung, aber nicht ohne eigene Gefahr, Hand anzulegen. Seine „christliche Erinnerung an gewaltige Regenten und gewissenhafte Prädicanten, wie das abscheuliche Laster der Hexerei mit Ernst auszurotten, aber in Verfolgung desselben auf Kanzeln und in den Gerichtshäusern sehr bescheidentlich zu handeln sey," Schleusingen 1636 in 4., nachher wiederholt in Thomasius' „Schriften vom Unfug des Hexenprozesses," Halle 1703. S. 357—584, gehörte zu den ersten und eindringlichsten Warnungen vor den Gräueln, welche man hier durch Gewohnheit und Verbildung (s. oben Bd. 6, S. 73) erträglich und berechtigt zu finden gelernt hatte; in der Vorrede bezeugt er, wie er die Schrift schon vier Jahre vorher beendigt habe, es sey aber „das Werk auf Druckereien wegen vieler Verhinderung zur Seite gelegt;" aber „sollte ich gänzlich schweigen, würde mein Gewissen betrübt werden;" er sey „vortrefflicher Männer und Freunde Gutachten hierin gefolgt, welche ihm heftig angelegen bei so beschaffenen Umständen in dem Handel fortzufahren;" zwar nicht „aller Orten sey der Hexenprozeß den Rechten und der Billigkeit ungemäß," aber er gibt doch zu erkennen, daß er es an den meisten sey; er preist „den katholischen aber lobwürdigen Mann, der die praxin criminalem geschrieben," Fr. v. Spee, ohne ihn zu nennen. Seine „christliche Erinnerung von den aus den hohen Schulen in Deutschland entwichenen Ordnungen und ehrbaren Sitten," Schleusingen 1636 in 4., welcher 1634 eine akademische Rede „Bildniß eines wahren Studenten der heil. Schrift, genommen aus dem ehrlichen Leben des Propheten Daniel auf der königlichen Akademie zu Babylon," Erfurt 1634 in 4., vorhergegangen war, zog eine andere Schmach Deutschlands hervor; sie beschrieb den sittlichen Zustand auf den lutherischen Universitäten, besonders bei der künftigen Generation der Geistlichen, und wies den Zusammenhang nach, in welchem dieser mit dem Verfall der humanistischen Studien und der Leblosigkeit der scholastisch gewordenen Theologie, mit der Unterdrückung der von Melanchthon ausgehenden Anregungen und der Aufmunterung der gegenseitigen Anfeindung um der jedem vorgeschriebenen Tradition willen stand*); sie verletzte aber dadurch so gründlich die Selbstseligkeit derer, die am zuversichtlichsten „sich dünkten die Säulen der lutherischen Kirche zu seyn," daß selbst ein Mann, wie Johann Gerhard in Jena wenigstens Hoe von Hohenegg gegenüber in der zu freimüthigen Schrift fast nur Hypochondrie und Preßvergehen zu sehen vermochte**), und daß unter der Schande des Pennalismus noch Jahrzehnte hindurch das neue Geschlecht lutherischer Geistlichen so gründlich verdorben werden konnte, daß es zunächst nur durch die Abschwächung des Pietismus wiederherzustellen war. Noch weiteren über die Grenzen des Universitätslebens hinausgehenden Reformen und einer Vereinigung von Kräften dafür ging Meyfart in diesen seinen letzten Jahren nach***); eine Denkschrift desselben mit Vorschlägen, wie den Sitten der Geistlichen, dem Gottesdienste, der Kirchenzucht und Gebetszucht aufzuhelfen, und dem Nepotismus und der Simonie, dem Kirchenunfrieden und dem gegenseitigen Haß zu wehren sey, wurde friedliebenden Theologen, wie Calixtus und Val. Andreä, zur Begutachtung und Anschließung vorgelegt, und Fürsten, wie Herzog August von Braunschweig, interessirten sich dafür; ein lateinisches Programm Meyfarts de conciliande pace inter ecclesias per Germaniam evangelicas, Schleusingen 1636, stellte 17 Eigen-

*) Mittheilungen aus seinen derartigen Aeußerungen in der Schrift des Unterzeichneten über Georg Calixtus Th. 2, S. 84—87.

**) Sein Brief an Hoe vom 30. August 1636 in *Fischers* vita Gerhardi p. 545. Noch härter urtheilen andere, s. Tholuck 17. Jahrh. 1, 278 ff.; dagegen Val. Andreä nannte ihn „academici inquinamenti exactus censor, ut novus Actaeon a canibus suis laceratus." Seleniana Aug. p. 332.

***) Auch darüber die in der vorletzten Note angeführte Schrift S. 86—94.

schaften zusammen, durch welche Theologen zur Friedensstiftung ungeeignet zu werden pflegten, z. B. insufficientia morum et eruditionis, metus odii et invidiae, intuitus humanae auctoritatis. Aber solche Eigenschaften waren auch damals noch stark und verbreitet genug, um jeden bleibenden Erfolg des Meyfart'schen Reformations- und Friedenswerkes zu verhindern; er konnte zuletzt die Thesen dazu nur in sein Werk über die akademische Sittenzucht wie zu den Akten aufnehmen. Andere seiner letzten Schriften standen diesen Aufgaben fern*). So ging auch er, wie man von Calixtus gesagt hat, an seiner Zeit „fast spurlos vorüber, aber wie eine Weissagung." **Henke.**

Mezzofante oder Mezzofanti, Joseph, Cardinal und ausgezeichneter Sprachenkenner, wurde am 19. September 1774 zu Bologna von sehr armen Eltern geboren. Schon sollte er, wie sein Vater, Tischler werden, als der Superior der Oratorier zu Bologna, Rospighi, sich seiner annahm, ihn in den alten Sprachen unterrichtete, und für seinen Unterhalt sorgte. So konnte er Theologie studiren und 1797 Priester werden. In eifriger Erfüllung seines Amtes in den damals mit fremden Soldaten überfüllten Hospitälern von Bologna stieß er auf Sprachhindernisse beim Anhören ihrer Beichte, und die Liebe ihnen zu helfen machte ihn erfinderisch, die Schwierigkeit zu überwinden. Er ließ sich, so sprach er sich nach Theiner selbst darüber aus, von den Kranken, deren Sprache er noch nicht kannte, immer zuerst feste Formeln wie das Ave Maria, das Vaterunser und das Glaubensbekenntniß in ihrer Sprache so lange vorsprechen, bis er von dieser eine erste Vorstellung bekam, ließ sie dann sonst in ihrer Sprache fortsprechen und brachte es dadurch bei höchster Aufmerksamkeit darauf und sonstigem Studium schon in 14 Tagen bis zur Möglichkeit eines näheren Verkehrs mit ihnen. Bald nachher erhielt er die Professur der alten Sprachen an der Universität seiner Vaterstadt, verlor dies Amt zwar unter der napoleonischen Herrschaft wieder, da er den neuen Bürgereid zu verweigern sich für verpflichtet hielt, wurde aber nachher von Pius VII. wieder eingesetzt, auch zum Bibliothekar und mehrmals zum Rektor der Universität erwählt; so blieb er in den ersten 56 Jahren seines Lebens stets in seiner Heimath Bologna. Erst 1831 berief ihn Gregor XVI. nach Rom, machte ihn zuerst zum Custos der vaticanischen Bibliothek und zum Kanonikus der Peterskirche, und dann am 12. Februar 1838 zum Cardinal; mit ihm und im Jahr vorher mit Angelo Mai kamen in dies sonst hocharistokratische Collegium zwei Männer von sehr niedriger Herkunft, welche ihm aber als die beiden berühmtesten und bewundertsten Philologen Italiens noch einen neuen Glanz gaben, und hier überdies zu Geschäften verwandt werden konnten, für welche manche der übrigen Mitglieder nicht gleich sehr geeignet waren. Mezzofanti wurde in die Cardinalscongregationen der Propaganda, des Index, des Ritus und der Prüfung der Bischöfe gesetzt und zuletzt auch noch an Lambruschinis Stelle Präfekt der Congregation der Studien, eine dem Unterrichtsministerium vergleichbare Stellung. Schon in Bologna aber und nachher an der vaticanischen Bibliothek hatte er sein außerordentliches Sprachentalent zwar nicht zu gelehrten literarischen Arbeiten (er hat gar keine gedruckten Schriften nachgelassen), aber zur vielseitigsten Aneignung aller Sprachen, welcher er habhaft werden konnte, verwandt. Nach Augustin Theiner sprach und schrieb

*) Eine Gedenkpredigt auf Gustav Adolf, 1633, deutsche Rhetorica oder Redekunst 1634, 2 Thle. Aus seinem Nachlaß gab seine Wittwe heraus „einen kurzen, jedoch guten in Gottes Wort wohlgegründeten Bericht von der Prediger- und Schuldiener-Besoldung, darin dargethan wird, was die evangelischen Regenten und Obrigkeiten für eine abscheuliche Sünde begehen, wenn sie ihren Kirchen- und Schuldienern ihren wohlverdienten Sold nicht reichen lassen," Jena 1645 in 8. Für Herzog Ernsts des Frommen Bibelwerk hatte er die Sprüche Sal. bearbeitet, „sed cothurnus viro familiaris isti paraphrasium instituto non satis aptus fuit" (Ludwig S. 267), darum wurde sein Beitrag nicht aufgenommen. Zweifelhaft ist, ob ihm außer „Jerusalem du hochgebaute Stadt" auch noch die Lieder „O großer Gott von Macht" oder „Sag was hilft alle Welt" zuzuschreiben seyen. Ludwig a. a. O. Rambach, Anthologie 2, 317.

er ungefähr 62 alte und neuere Sprachen, und wie er einst seine Sprachenkenntniß gebraucht und gesucht hatte, um arme Kranke in Hospitälern zu trösten, so erfreute es ihn nun, die hervorragenden Reisenden aller Nationen, welche in Rom zusammenströmen, dort in ihren Sprachen begrüßen zu können, ohne daß er darüber jemals jener kleinen Hülfs- und Schutzbedürftigen vergessen hätte. So empfing er in seiner nicht übermäßig glänzenden Wohnung im Palast Falconieri, wo schon die Freundlichkeit der Diener jedem Fremden die Gutmüthigkeit des Herrn ankündigte, fortwährend große Kreise von Männern und Frauen aus allen Völkern und Confessionen, und wie A. Humboldt in gleicher Situation mit jedem auf seine Wissenschaft geistreich und belehrend einzugehen vermag, so wußte er wenigstens mit jedem in seiner Sprache und selbst in seinem Dialekt freundlich und wohlwollend zu reden, wußte russischen Damen die Gegend Rußlands zu nennen, welche nach ihrer Aussprache ihre Heimath seyn müsse, erfreute die Deutschen durch Bekanntschaft nicht nur mit ihren neueren Dichtern, sondern auch mit ihrem Ulphilas wie mit ihren gelehrten Sprachforschern, Bopp u. a., in der Gegenwart; er hatte auch auf die Huldigungen der protestantischen Gelehrten stets wieder freundliche Erwiederungen, z. B. griechische Distichen *εἰς Τισχενδορφιον*. So sah man ihn aber auch im Vatican in der Sala Regia vor der Sixtina nach den kirchlichen Funktionen von allen Fremden umdrängt, und rührend war es, wenn er dann fast noch lieber einen vereinsamten Mohrenknaben des Collegium Urbanum aus der Menge hervorzog, ihm in seiner Sprache zusprach und sich von ihm die Hände küssen ließ. Im Querschiff der Peterskirche stehen Beichtstühle für alle Völker, und eine Inschrift an jedem nennt die Sprache, in welcher der darinsitzende Geistliche auch den verlassensten Fremden hören und berathen kann; eine ähnliche Zuflucht repräsentirte nicht minder zur Zierde der römischen Kirche der einzige Mann fast in seiner Person; er war zugleich der vollkommenste Aufseher des manchfaltigen Sprachunterrichts in der Propaganda, denn er war wohl der einzige, welcher alle dort gelehrten Sprachen verstand, und in dieser seiner seltenen Befähigung mit mehr Recht, als die eingeübten Epiphanienexamina ihrer Scholaren, dem Pfingstwunder zu vergleichen. Sein Aeußeres war durchaus nicht italienisch, eher fast deutsch, wie seine große Gutmüthigkeit; er war klein, blond, sehr beweglich und lebhaft; bis zum Hochmuth auf seine Würde brachte er es ebenso wenig, wie zur Freude an trockenen Amtsgeschäften; „sonst konnte ich die deutschen Dichter lesen, aber die Cardinäle haben so viel zu thun;“ aber für die große Anspruchlosigkeit hatte er desto mehr Heiterkeit und Wohlwollen wie zum Lohne; die außerordentliche morum innocentia rühmt ihm noch seine Grabschrift auf San Onofrio neben Tassos Grabstätte nach. Er starb am 15. März 1849. Interessante Mittheilungen über ihn, zum Theil aus seinem eigenen Munde sind nach langjährigem Verkehr von Augustin Theiner gegeben in den Ergänzungen zu Welte und Wetzers katholischem Kirchenlexikon Bd. 12, S. 796—99.

Henke.

Micha, der Prophet. 1) Der Name מִיכָה (Griech. *Μιχαίας*, *Μιχά* [so nur Neh. 11, 17. für מִיכָה; Neh. 10, 12; 11, 22. für מִיכָא; cf. Judith 6, 15.]; latein Michaeas, Micheas, Michaea, Micha) wird von Tarnov (Comment. in proph. min. 1688 und 1706) = מִי כָה quis talis, i. e. quis tibi par? genommen. Andere leiten ihn ab von מוּךְ attenuari in verschiedenem Sinne, indem einige (wie Simonis) an den defectus virium matris partum enixae, andere an die Armuth des so benannten selbst, andere gar (wie Cornel. a Lapide) an die Niedrigkeit des von dem Propheten geschauten Messias denken. Doch diese Erklärungen sind deswegen unrichtig, weil מִיכָה eine Abkürzung ist von מִיכָיָה (2 Kön. 22, 12.), oder מִיכָיְהוּ (Richt. 17, 1.), oder מִיכֵהוּ (2 Chr. 18, 8. K'thib) = מִיכָיָהוּ (2 Chr. 13, 2; 17, 7.) wer ist wie Jehova? Der Bedeutung nach entspricht also das Wort vollkommen den Namen מִיכָאֵל und מִישָׁאֵל (quis quod Deus? Ex. 6, 22.). Diese Erklärung wird bestätigt durch die Stelle 7, 18., wo der Prophet höchst wahrscheinlich auf seinen Namen anspielt, sowie durch Jer. 26, 18., wo das K'thib מִיכָיָה gelesen werden muß, weil die Masorethen lediglich, um die

Identität des dort erwähnten Micha mit unserem Propheten hervorzuheben, im K'ri die Bemerkung יחיר ׳ gemacht haben. 2) Von den Lebensumständen des Propheten ist wenig bekannt. In seinem Buche 1, 1. und bei Jeremia a. a. O. wird er מֹרַשְׁתִּי genannt. Die LXX zu Micha 1, 1. übersetzt dies τὸν τοῦ Μωρασθεί, während sie es Jer. 26, 18. mit ὁ Μωρασθίτης wiedergibt, und auch die Vers. Syr. Hexapl. gibt Mich. 1, 1. den Aquila so wieder, daß nach dieser Uebers. מרשתי für den Namen des Vaters müßte gegolten haben. Die Sprachwidrigkeit dieser Uebersetzung springt in die Augen. Ob aber nicht מֹרֶשֶׁת als Stammesname zu nehmen ist, so daß המרשתי den der Familie Moreschet oder Moraschah angehörigen bezeichnet? Der sprachlichen Form nach wäre das nicht unmöglich. Indeß spricht doch dagegen, daß wir von einer Familie Moreschet nichts wissen, während eine Ortschaft Moreschet nicht nur aus dem Onom. des Euseb. und Hieronymus (vgl. den Prolog. des Letzteren zur explan. Mich.: ad Michaeam de Morasthi, qui usque hodie juxta Eleutheropolin haud grandis est viculus), sondern auch aus dem Propheten selbst (1, 14.) bekannt ist. Micha wäre demnach der Morasthite genannt, wie Elias der Thisbiter, Nahum der Elkosite, Jeremia der Anathothiter u. a. — Daß das Moreschet 1, 14. des Propheten Geburtsort war, wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß wenn nicht alle, doch jedenfalls die meisten der 1, 10—15. genannten Ortschaften dem südwestlichen Theile des Gebietes von Juda angehören. Es ist also offenbar, daß Micha für diesen Landstrich ein besonderes Interesse hatte. Da nun ein Moreschet in diesem Distrikte liegt und Micha המרשתי genannt wird, so ist es jedenfalls das Natürlichste, anzunehmen, daß er so heißt, weil jenes Moreschet sein Geburtsort war. Das Interesse für die Heimath also war es, das Micha bestimmte, jene Ortschaften trotz ihrer Geringfügigkeit namhaft zu machen. Der Name Moreschet kommt sonst nicht mehr und auch 1, 14. nur in der Verbindung מֹרֶשֶׁת גַּת vor. Es ist deßhalb möglich, daß die Form des st. abs. מֹרָשָׁה lautete. Daß Eusebius und Hieronymus im Onom. den Ort Μωρασθεί und Morasthi nennen, hat seinen Grund sicher nur in ihrer Unkenntniß des Hebräischen, vermöge deren sie das gentilicium mit dem nomen primitivum verwechselten. Daß מֹרַשְׁתִּי nicht abzuleiten ist von dem 1, 15. (vgl. 2 Chr. 20, 37.) ebenfalls genannten מָרֵשָׁה, wie der Chaldäer und nach ihm viele Ausleger gewollt haben, ergibt sich aus den Punkten mit Gewißheit. Die Verbindung מֹרֶשֶׁת גַּת (1, 14.) hat die alten Uebersetzer (LXX, Hieron., Chald., Syr.), sowie viele Ausleger bis zu Hitzig (in der 1. Aufl.) herab verleitet, מֹרֶשֶׁת an dieser Stelle (denn überhaupt läugnen sie die Existenz einer Ortschaft dieses Namens nicht) als nom. appell. (haereditas oder possessio Gath) zu nehmen. Die Gründe dagegen siehe bei Caspari, Micha, S. 36 ff. Der hauptsächlichste ist der, daß Micha im ganzen Zusammenhange der Stelle nur vom Verluste jüdischer Orte redet, der Gedanke also, daß Juda die Hoffnung auf die Wiedereroberung Gath's aufgeben müsse, wider den Zusammenhang ist. Die Verbindung מרשת גת besagt vielmehr, daß Moreschet in der Nähe von Gath lag, wie dies auch Hieronymus (im Prolog zu Micha und im Onom.) bestätigt. Vgl. Caspari a. a. O. S. 42; Fürst, H.W.B. S. 714. Denn Morasthite wird Micha in der Ueberschrift und Jer. 26, 18. wohl hauptsächlich deswegen genannt, um ihn von andern Micha's (es tragen im A. T. außer unserm Propheten noch 11 Personen diesen Namen, s. Casp. S. 3 f.; Simonis Onom. S. 78 f. 148, 537.) und insbesondere von dem Propheten Micha ben Jimla (1 Kön. 22, 8.) zu unterscheiden. Die Identität beider ist von Hieronymus (ad Paulin.), Pseudo-Dorotheus (in der Synopsis de vita et morte prophetarum), Pseudo-Epiphanius (περὶ τῶν προφητῶν), Isidorus von Sevilla (L. VII Orig. sive Etymolog. c. 8.) u. a. ganz wider Chronologie und Geschichte behauptet worden. Nur das ist gewiß, daß unser Prophet sich mit Bewußtseyn an seinen gleichnamigen Vorgänger anschloß, denn die Worte, mit welchen unser Buch 1, 2. beginnt (שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם) sind identisch mit denen, welche aus 1 Kön. 22, 28. als der Schluß der prophetischen Rede des älteren Micha mitgetheilt werden. Vgl. Hävernick, Einl. II, 2. S. 365; Caspari S. 432 ff.; Hengstenberg, Christologie 2. Aufl. I, S. 475. War Micha also ein

Morasthite, so gehörte er seiner Abstammung nach dem Reiche Juda an (denn Moreschet kann, weil östlich von Eleutheropolis gelegen, nur zum Reiche Juda gehört haben). Aber auch seine prophetische Thätigkeit hat er in Juda und zwar in Jerusalem selbst, wenigstens vorzugsweise, ausgeübt. Das sieht man theils aus Jer. 26, 18., wo er als zu Hiskia, Judas König, und zu dem ganzen Volke von Juda redend dargestellt wird, was nirgends anders als zu Jerusalem geschehen seyn kann, — theils aus der Ueberschrift und dem Inhalte seines Buches. Denn diese Ueberschrift benennt nur die drei judäischen Könige Jotham, Ahas und Hiskia, und obgleich die Authentie der Ueberschrift von Manchen angefochten wird, so wird doch die Richtigkeit der darin ausgesprochenen Thatsache, daß Micha ein judäischer Prophet war, von Niemand bezweifelt. Auch der Inhalt des Buches bestätigt dasselbe. Denn obwohl die Ueberschrift sagt, daß Micha weissagte „über Samaria und Jerusalem," womit der Inhalt (vgl. den Nachweis bei Caspari, S. 119) übereinstimmt, so bleibt Jerusalem und Juda doch immer der Hauptgegenstand seines Schauens. Ueber die Zeit seines prophetischen Auftretens differiren die Ansichten. Zwar ertheilt die Ueberschrift hierüber eine ganz bestimmte Angabe. Aber, wie gesagt, die Authentie derselben wird in Zweifel gezogen, und von den Kritikern wollen die Einen finden, daß er zwar unter Jotham, Ahas und Hiskia gelebt, aber nur unter Hiskia geweissagt und geschrieben habe, die Andern, daß er mit seinem Leben und Wirken nur der Zeit Hiskia's (und Manasses) angehöre. Der Raum erlaubt es nicht, in das Nähere dieser Untersuchung einzugehen. Wir verweisen auf die überaus gründliche und erschöpfende Auseinandersetzung Casparis in §. 4. seines Werkes über Micha, S. 59 ff., wo überzeugend dargethan wird, daß Micha 1, 1. mit Jer. 26, 18. in keinem Widerspruche steht, daß der Inhalt seines Buches, obwohl unter Hiskia aufgezeichnet, dennoch deutliche Spuren der Zeiten des Jotham und Ahas an sich trägt. Vgl. auch Hengstenberg, Christologie I, S. 479. Insbesondere macht Caspari aufmerksam auf das Verhältniß von Jes. 2, 2—5. zu Mich. 4, 1—5. Da Micha als der genuine Urheber dieses Stückes jetzt fast allgemein anerkannt wird, so folgt, da Jes. 2—5. zugestandenermaßen zu den ältesten Stücken dieses Propheten gehört (vgl. Drechsler, Jesaja I, S. 173 ff.), mit Nothwendigkeit, daß wir in Micha 4, 1—4. ein schon zu Jotham's Zeiten und zwar damals, als derselbe noch Mitregent seines aussätzigen Vaters Usia war (2 Kön. 15, 5.), gesprochenes Wort vor uns haben. Caspari gibt übrigens zu, daß allerdings die Thätigkeit Micha's der Zeit des Hiskia insofern vorzugsweise angehörte, als er unter Hiskia alles, was er von Anfang gesprochen, in seinem geschriebenen Buche zusammenfaßte und durch die öffentliche Vorlesung seiner Schrift (Jer. 26, 18.) seine prophetische Wirksamkeit in concentrirender Weise abschloß, vgl. Drechsler a. a. O., Hofmann, Weissag. u. Erf. I, S. 216, Hengstenberg, Christologie I, S. 474 u. 480. — Auch die andern gegen die Aechtheit von 1, 1. vorgebrachten Gründe weist Casp. siegreich zurück: daß מִיכָה eine jüngere Form sey, wie Hitzig und Ewald behaupten (vgl. S. 11), daß die Ueberschrift wider den Inhalt Jerusalem und Samaria benenne, daß die divergirende Ausdrucksweise der LXX. (καὶ ἐγένετο λόγος, während es im Hebräischen heißt: דְּבַר־יְיָ אֲשֶׁר הָיָה) ein Beweis für eine andere Lesart und mithin gegen die Authentie des jetzt vorliegenden hebr. Textes sey. Ist durch dies alles der terminus a quo der Wirksamkeit Micha's festgestellt, so folgt aus 1, 6 f. (und ich mache Samaria zum Steinhaufen des Feldes ꝛc.), daß wir den terminus ad quem in die Zeit vor der Zerstörung Samaria's, also vor 722, mithin spätestens in das sechste Jahr des Hiskia zu setzen haben. Dies ist Alles, was wir von der Geschichte des Propheten wissen. Was die Sage Mannigfaltiges über Micha gedichtet hat, kann man bei *Pseudo-Epiphanius* und *Pseudo-Dorotheus*, sowie bei *Sozomenus* VII, 29. coll. *Huetius*, demonstr. evang. I, 437, *Carpzov* introd. III, 373 sq. nachlesen. 3) Was den Inhalt der prophetischen Rede betrifft, so weissagt Micha das Strafgericht Gottes über die Reiche Israel und Juda. Samaria soll es zuerst treffen, dann Juda. Als Ursache dieses Gerichtes bezeichnet der Prophet vorzugsweise die Sünden der Vornehmen und

ihrer Helfershelfer, der falschen Propheten. Als Vollstrecker erscheinen Assur (vgl. 5, 4 f.) und Babel (4, 10.). Doch nicht bloß Gericht verkündet der Prophet, sondern auch Gnade. Aus Babel soll Juda errettet werden (4, 10.). Aber zum zweiten Male soll es zahlreichen Feinden unterliegen (4, 11.), und sogar, nachdem es aus dieser Noth befreit seyn wird, zum dritten Male (4, 14.). Doch endlich bricht das nie mehr zu entreißende Heil hervor: der Thron Davids wird wiederhergestellt, aus Benjamin Ephrata kommt ein Herrscher, der das Volk in der Kraft und Herrlichkeit Jehova's weiden und groß seyn wird bis an die Enden der Erde (5, 1 ff.). Dann wird der Berg des Hauses Jehova's gestellt seyn an die Spitze der Berge und werden zu ihm alle Völker strömen (4, 1 ff.). Man sieht, daß die prophetische Rede ihren Culminationspunkt erreicht in der Mitte des Buches: im vierten und fünften Kapitel. Von dieser Höhe steigt die Weissagung im sechsten Kapitel wieder herab, indem sie zur Gegenwart sich wendend in Form eines Rechtstreites die Schuld des Volkes darthut und zeigt, in welcher Weise allein dieselbe wahrhaft gesühnt werden könne, wie das aber in der Gegenwart nicht geschehe, weil da das Volk noch in seinen Sünden verharre. Erst in der Zukunft sieht der Prophet die Buße des Volkes und in Folge deren Sieg und Huldigung der Feinde und Herrlichkeit jeder Art (7, 7 ff.). Der Form nach zerfällt die prophetische Rede in drei Abschnitte, welche auch äußerlich dadurch sich deutlich herausheben, daß sie alle gleichmäßig mit שִׁמְעוּ anfangen: 1, 2; 3, 1; 6, 1. Was den grammatischen Karakter der Sprache betrifft, so ist derselbe klassisch rein. Der rhetorischen Eigenthümlichkeit nach steht Micha zwischen seinen beiden Zeitgenossen Hosea und Jesaja gewissermaßen mitten inne, doch so, daß er dem Letzteren bedeutend näher steht als dem Ersteren. Denn während er mit Hosea nur in dem sprunghaften Karakter der Rede, in dem raschen und plötzlichen Wechsel der Uebergänge zusammentrifft, ist er vermöge tief innerlicher Geistesverwandtschaft der würdige Genosse Jesaja's in Bezug auf die wundervolle Mischung von Milde und Strenge, von Sanftmuth und Erhabenheit, ferner in Bezug auf drastische Lebendigkeit und Vorliebe für künstliche Redeformen. In letzterer Beziehung steht namentlich die Stelle 1, 10—15. mit ihren kühnen Paronomasieen einzig da. Treffend sagt *Carpzov* (introd. III, p. 375): „Quo certior esset doctrinae fides, voluit Deus Jesajam et Micham loqui simul quasi uno ore, et talem consensum profiteri, quo possent convinci omnes rebelles.“ Hülfsmittel: Commentare von Chyträus (1565), Schnurrer (1783), Justi (1799), Hartmann (1800), wozu die bekannten Neueren kommen. Vgl. auch die Abhandlung von Meier in Zeller's theol. Jahrbb. I, 3. Hofmann, Weiss. u. Erfüllung, 1841. Schriftbeweis I. Hälfte 2. Aufl. 1857, II. Hälfte 1853 (s. das Verz. der erkl. Schriftstellen). Hengstenberg, Christologie I. Aufl. Bd. III, S. 238 ff., II. Aufl. Bd. I, S. 474 ff. Das wichtigste und alle übrigen beinahe entbehrlich machende Hülfsmittel ist Casparis klassische Monographie über Micha, den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Christiania 1852.

C. Naegelsbach.

Michael, מִיכָאֵל (*Μιχαήλ*), wer ist wie Gott? Der Name Michael begegnet uns in der heiligen Schrift zuerst als Name eines Menschen, 4 Mos. 13, 14.; so hieß der Vater des Sethur aus dem Stamme Asser. Dann aber erscheint er in dem Gebiet der späteren entwickelten jüdischen Engellehre, Daniel 10, 13. als Bezeichnung eines der ersten (Engel-) Fürsten, genannt von einem andern vornehmen Engel, welcher dem Daniel erschienen ist (V. 5 ff.), und dem er Beistand geleistet hat gegen den Fürsten des Königreichs Persien. Daniel 12, 1. wird Michael der große Fürst genannt. Im Briefe Judä V. 9. wird er der Erzengel genannt, welcher mit dem Teufel Streit und Wortwechsel hatte über den Leichnam des Moses, und er unterscheidet sich dort bestimmt von dem Herrn selbst. Apokal. 7, 8. heißt es: Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen, und der Drache stritt und seine Engel. Der folgende Vers deutet die Niederlage des Drachen an. Diese Notizen sind mit den sonstigen Aussagen der Schrift von dem Engel, mit dessen Posaunenruf das Weltende kommt, 1 Thess. 4,

16. von den sieben posaunenden Engeln, Apok. 8, 1. und von dem Engel Gabriel (vergl. diesen Artikel so wie den Art. Engel) Daniel 8, 16.; 9, 21. Luk. 1, 19. 26. zu verbinden, durch die apokryphische, alexandrinische und rabbinische Angelologie aber nur zu erläutern. Will man zu einer rein biblischen Lehrbestimmung über den Erzengel Michael kommen, so gelten dafür die Grundsätze der biblischen Theologie überhaupt. Es darf also die biblische Entwickelung der Lehre ebenso wenig hier wie anderwärts mit den späteren volksthümlichen und theologischen Gestaltungen derselben vermengt werden. Ebenso müssen die biblischen Aussagen nach demselben Prinzip des concreten Offenbarungsmonotheismus bestimmt werden, wornach sich alle sonstigen Lehren der Schrift bestimmen. Man hat also den symbolischen Ausdruck der Schrift von dem mythischen Ausdruck der Volksvorstellung und des Rabbinismus ebensowohl, wie von dem idealistischen der alexandrinischen Spekulation zu unterscheiden. Zuerst ist zu bestimmen, wie sich die Erzengel zu den Engeln überhaupt verhalten. Sodann wie sie sich verhalten zu dem Engel des Herrn, welcher von Anfang an über die anderen Engel hervorragt. Endlich wie sich Michael verhält zu den übrigen Erzengeln. Der Engelname bezeichnet nun überall zunächst nicht bestimmte geistige Naturen und Persönlichkeiten als solche, sondern Geister, deren Bestimmung für uns in eine besondere Gottessendung, Gottesoffenbarung und Gottesthat aufgeht. Gleichwohl hangen diese Gottesmanifestationen mit Persönlichkeiten zusammen; die Engel sind *πνεύματα*, wenn auch nicht allzeit in rein persönlichem Sinne. Man kann demgemäß die Engelgestalten von vornherein in drei Arten unterscheiden: 1) Persönlichkeiten mit symbolischer Bedeutung, a) himmlische: *πνεύματα* des Himmels als Gottesboten *πνεύματα λειτουργικά, ἄγγελοι*. Für die Persönlichkeit derselben sprechen am bestimmtesten die Stellen: Hiob. 11, 1; 38, 7. Matth. 22, 30 f. Judae 6. Offenb. 6, 11.; b) menschliche, theokratische: die Priester Maleachi 2, 7.; Propheten Haggai 11, 13 ꝛc. — 2) personifizirte Symbole, und zwar a) theokratische Natursymbole 2 Sam. 24, 16. Psalm 104, 4.; b) theokratische Geistes-Symbole, die Symbole des göttlichen Waltens, die Cherubim, die Seraphs; 3) persönliche Kundgebungen Gottes, insbesondere des menschwerdenden Gottes in der symbolischen Gestalt des Engels des Herrn; die Grundform der Offenbarung selbst. Der Engel des Herrn in der Genesis, der Engel des Angesichts im Exodus (s. Jes. 63, 9); der Bundesengel, Maleachi 2, 7. Daß dieser Engel Eins sey mit Jehova selbst, ist von Hengstenberg, Sack, Kurtz und andern erwiesen worden, gegenüber von Hofmann u. A. (vergl. m. positive Dogmatik S. 586). Wie diese Auffassung mit der rabbinischen Theologie übereinstimmt, darüber vergleiche den Artikel: Engel. Man kann demzufolge den Engel des Herrn bezeichnen als die Grundform der Selbstoffenbarung Jehovas auf dem Wege seiner Menschwerdung, als das theophanische oder auch das visionäre Lebensbild der erlösenden Zukunft und Selbstmittheilung Gottes, wie sie in das Herz und Leben Israels eingeht, und in der Entwicklung desselben in steter substantieller Menschwerdung begriffen ist. Nun aber fragt es sich: haben wir die Erzengel, insbesondere Gabriel und Michael von dem Engel des Angesichts zu unterscheiden? So will's Büchner mit der älteren protestantischen Theologie; ihm ist der Engel des Herrn Christus „der unerschaffene Engel, der Erzgesandte und Gottesbote“ Ebr. 3, 1. Michael dagegen soll ein erschaffener Engel seyn. Nur die Unterscheidung zwischen Michael und dem Herrn Jud. 9. scheint bestimmt dafür zu sprechen. Allein man kann mit der Bescheidenheit des Michael, welcher den Satan nicht strafen will, sondern das Gericht dem Herrn überlassen, das analoge Verhalten Christi unterscheiden Matth. 4, 4 ff. Michael bezeichnet demnach eine Offenbarungsform Gottes, welche nicht bestimmt ist, als solche das Endgericht über den Satan zu vollziehen. Daß nun aber Gabriel identisch ist mit dem Engel des Angesichts, beweist die Thatsache, daß die Erscheinung des Gabriel Daniel 8, 15. mit dem Gesicht des Messias 7, 13. correspondirt; daß die durch aus verwandte Erscheinung Kap. 10, 5., welche ohne Zweifel wieder den Gabriel bedeutet, ganz dieselben Züge hat, wie die

Erscheinung Christi Apok. 1, 13. So karakterisirt sich denn auch Luk. 1, 19. Gabriel als den, „der vor Gott stehet,“ d. h. als den Engel des Angesichts oder des Bundes. Wenn aber Michael mit dem Gabriel auf einer Linie steht, ja ihm zu Hülfe kommen kann, so kann er kein geschaffener Engel seyn, sondern nur derselbe Bundesengel unter einer andern Beziehung. Das ist er denn auch als der Schutzgeist, der große Fürst über Israel, denn als solcher nimmt er die Stelle ein, welche ursprünglich Jehova selber eingenommen. Als identisch mit Jehova hat ihn daher auch die rabbinische Theologie erkannt. Wir nehmen deshalb an, daß die Lehre von den Erzengeln als eine weitere Entwicklung der Lehre von dem Bundesengel zu betrachten ist (Leben Jesu II, 47). Schon in der einheitlichen Gestaltung desselben ist der Wechsel der Benennungen zu beachten: Engel des Herrn — des Angesichts, des Bundes. So weit hat Maleachi die Sache fortgeführt. Das Buch Daniel läßt uns nun zuerst den Bundesengel im Gegensatz des Gabriel und des Michael erscheinen. Mit Grund wird dieser Gegensatz (in dem Art. Gabriel) so bezeichnet, daß Gabriel den Mann des Worts, Michael den Mann der That bezeichnet. Indessen möchte sich nach den conkreten Vorkommnissen Gabriel bestimmter zu erkennen geben als der Engel der leidend erlösenden, Michael als der Engel der streitend richtenden Menschwerdung. Der Erstere hat das Ansehen eines Mannes; er redet von den Leidenszeiten der Kirche, er bedarf der Hülfe von Seiten Michaels, er verkündigt die Geburt Christi. Michael streitet mit dem Satan um den Leichnam des Moses, er führt den Entscheidungskrieg des Gerichts gegen den Drachen. Gleichwohl erscheint der Menschensohn selber am Ende der Zeit nicht in der Gestalt des Erzengels Michael, denn die Wiederkunft Christi ist sowohl Erlösung als Gericht: sie vollzieht sich in der Einheit aller Erzengel. Die Posaune des Erzengels aber vermittelt seine Erscheinung (1 Thess. 4, 16.). In der apokryphischen Sphäre ist nun die Lehre von den Erzengeln zur Siebenzahl fortgeführt werden, ohne Zweifel mit Beziehung auf die sieben Geister, welche sich in dem Messias vereinigen (Jes. 11, 2. vgl. Apok. 1, 21.). Der nächste ist Raphael, Tob. 12, 15.; sodann Uriel, 4 B. Esra 4, 1.; Jeremiel, V. 36.; Sealthiel (Engel des heilenden Erbarmens, des Lichts, der Erhöhung oder Majestät; des Gebets). K. 5, 16. Man muß bei dieser Sechszahl wohl festhalten, daß auch die sieben Geister, Jes. 11. nur als sechs Geister im Einzelnen erscheinen, der siebente ist die Einheit der Sechs.

Die Engelverehrung, welche die katholische Kirche einführte (s. den Art., Engel), hat sich natürlich vorzugsweise den namhaften Erzengeln zugewandt, und es ist nicht zufällig, daß sie sich in der Verehrung des streitbaren Michael concentrirt hat. Michael, mit dem Schwert in der Hand der Besieger des Drachen, wurde das Lieblings-Symbol einer Kirche, welche selbst mit dem Schwerdt in der Hand die Heiden, Muhamedaner und Ketzer bekämpfte, und mit kriegerischer und inquisitorischer Gewalt den Drachen zu vernichten hoffte. Schon früh wurde das Michaelisfest vom Pabst Felix im Jahr 480 gestiftet. Auch die lutherische Kirche hat das Michaelisfest unter veränderter Bestimmung beibehalten; über die Gesichtspunkte der Feier s. Büchner's Konkordanz unter dem Artikel Michael. Die neuere Zeit hat es ganz passend zum Erziehungsfeste oder Tugendfest gemacht, mit Bezug auf die Perikope Matth. 15, 1—11., oder auf die Engel als die Schutzgeister der Kinder.

Ueber die Literatur s. den Art. Engel. Außerdem Winer, den Art. Michael. Nork, etym.-symb.-mythol. Wörterbuch. Piper, Ev. Jahrbuch 1858. Michael. J. P. Lange.

Michael Cärularius, s. Cärularius.

Michaelis, eine Familie, aus der im 17. und 18. Jahrh. mehrere Glieder sich auszeichneten als gelehrte Orientalisten und — wie damals beides verbunden zu seyn pflegte — scharfsinnige Theologen, die sich besonders um Exegese und Kritik des alten Testaments große Verdienste erwarben.

I. Johann Heinrich Michaelis, geb. zu Klettenberg in der Grafschaft Hohnstein am 26. Juli 1768, zuerst für die Handlung bestimmt, ging dann zum Studium

der Philosophie und Theologie über und legte sich besonders auf die morgenländischen Sprachen, wie er noch 1698 zu Frankfurt a. O. bei dem berühmten Ludolph das Aethiopische lernte. Darauf begann er in Halle, wo damals Speners Schule ihren Hauptsitz hatte, Vorlesungen zu halten und ward bereits 1699 a. o. Professor der morgenländischen Sprachen daselbst, 1709 ordinarius der theologischen Fakultät, 1732 deren Senior und Inspektor des theologischen Seminars. Er war durch zwei Dinge sehr einflußreich: 1) dadurch, daß er im Schooße der Spener'schen Gefühlstheologie, wie Thomasius auf dem philosophischen, so er auf dem theologischen Gebiete den kritischen Verstand vertrat, was für die Ausbildung der gesammten Bibelauslegungen in Halle sehr wichtig ward. Denn als durch G. A. Franke (s. d. A.) das Collegium orientale theologicum eingerichtet werden sollte — das erste Seminar für tiefere exegetische Gelehrsamkeit — ward von ihm vorzugsweise der Plan für diese Anstalt entworfen (vgl. die Zeitschrift: Frankens Stiftungen II, S. 209 ff.). „Schon unterrichtete und zum Lehramte geübte Anlagen zeigende Studirende wurden unter Leitung eines sich auszeichnenden Aufsehers in gesellschaftliche Verbindung ihres täglichen Lebens gebracht. Sie sollten immer lateinisch sprechen und schreiben, Sprachkenntnisse und Schrifterklärung das Ziel ihres Strebens seyn. Sie sollten wenigstens in den ersten Jahren ihres Aufenthaltes in dieser Pflanzschule das A. T. jährlich einmal, das N. T. dreimal in den Grundsprachen durchlesen, dabei für jenes immer die alexandrinische Uebersetzung benützen. Nicht nur in der hebräischen und chaldäischen Grundsprache, auch in den andern verwandten orientalischen Sprachen sollten sie geübt werden. Diese Anstalt, in welcher gelehrte Morgenländer, wie Salomo Negri und Nali Dadichi eine Zeitlang lehrten, ward während ihrer zwanzigjährigen Dauer eine Pflanzschule, aus welcher bedeutende gelehrte Exegeten hervorgingen. Heinrich Michaelis war die Seele derselben.

2) Auch dadurch hatte Johann Heinrich Michaelis große Bedeutung, daß er eine kritische Handausgabe des A. T. veranstaltete, in welcher 5 Erfurter Handschriften und 19 gedruckte Ausgaben verglichen und ihre Varianten angezeigt wurden. Leider war die Collation, aus der gemeinsamen Arbeit jener Anstalt hervorgegangen und zu rasch gefertigt, nicht so zuverlässig, wie es erforderlich gewesen wäre, hätte jene Ausgabe (seit 1720 mehrmals in verschiedenen Formaten) eine Grundlage für weitere kritische Behandlung des alttestamentlichen Textes abgeben sollen. Er selbst gab ausführliche Anmerkungen dazu in drei Quartbänden heraus, wobei er namentlich die alten Uebersetzungen fleißig zu Rathe zog. (vgl. J. D. Michaelis orient. u. exeget. Bibliothek I, Frkf. a. M. 1771 S. 207—22).

Mancherlei schätzbare exegetische Arbeiten über einzelne Bücher des A. T., namentlich die über die Hagiographen (Halis. 1720. 3 Voll. 4.), stehen noch in gutem Ansehen, während die eigentlich grammatischen völlig veraltet sind. Dagegen mehrere Dissertationen und der sonderbare Lebenslauf Peter Heylings in Lübeck und dessen Reise nach Aethiopien (Halle 1724. 4.) noch immer beachtenswerth sind. Er starb hochgeehrt am 10. März 1738 im 71. Lebensjahre.

II. Christian Benedikt, des Vorigen Schwestersohn (Orient. Bibl. a. a. O. S. 212) war zu Elrich in der Grafschaft Hohnstein am 26. Januar 1680 geboren, hatte gleichfalls in Halle seine theologischen und orientalischen Studien gemacht und eine große Gelehrsamkeit erworben. Er hatte in seiner Auffassung etwas Originelles und ward bald als Docent sehr beliebt. 1713 wurde er außerordentlicher, 1714 ordentlicher Professor der Philosophie, aber erst 1731 ordentlicher Professor der Theologie, 1738 auch der griechischen und orientalischen Sprachen, in welchen Aemtern er wirkte, bis er am 22. Februar 1764 im hohen Alter von 84 Jahren starb. Er war als Schriftsteller nicht sehr fruchtbar, aber gründlich und besonders sein Tractatus criticus de variis lectionibus N. T. caute colligendis et dijudicandis (1749) gegen Bengels kritische Kühnheit gerichtet, läßt seinen Scharfblick in hellem Lichte erscheinen. Auch die dissertt. de antiquitatibus oeconomiae patriarchalis (1728. 29. 4.) sind interessant.

III. Johann David Michaelis, des Letzteren Sohn, fruchtbarer als beide, fand in seiner Zeit für seine Bestrebungen den besten Boden; denn er war einer jener Geister, welche die Brücke bilden von ihrer Zeit zu einer neuen, die im Heraufziehen begriffen ist. Daher fand er auch sehr allgemeine Anerkennung, wie er auch ein treuer und unermüdlicher Forscher und ein durchaus ehrenwerther Mann war, aber freilich keine Burg, sondern eine sehr morsche Stütze der damals verbleichenden alten Orthodoxie. Geboren zu Halle am 27. Februar 1717 besuchte er daselbst die Schule des Waisenhauses, dann die Universität, die damals in besonderer Blüthe stand. Nach seiner Promotion unternahm er eine Reise durch England und Holland, die sehr viel beitrug, seinen Blick zu erweitern und ihm neue Hülfsquellen für seine exegetischen, vornehmlich orientalischen und historischen, Studien zu eröffnen. Mit Studien, Vorlesungen, Bibliothekarbeiten und Herausgabe von Schriften über hebräische Grammatik eifrig beschäftigt, hatte er bereits den Ruf ungewöhnlicher Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit erworben, als ihn der berühmte Curator von Göttingen Freiherr von Münchhausen 1745 zuerst als besoldeten Privatdocenten für diese Universität gewann, deren thätiges Mitglied und Zierde er bis an sein den 22. August 1791 erfolgtes Lebensende geblieben ist. Bereits 1746 ward er Professor der Philosophie, 1750 ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen. Mit dem großen Haller arbeitete er die Statuten der damals errichteten königl. Akademie der Wissenschaften aus, deren Sekretär und Mitdirektor er war, bis Mißhelligkeiten ihn zum Rücktritt von diesen Stellen und zum Austritt bewogen. Von 1753—70 nahm er an der Leitung der Redaktion der Göttinger Anzeigen Theil. Seiner großen und erfolgreichen Thätigkeit fehlte die Anerkennung nicht: er ward 1761 Hofrath, 1775 Ritter des schwedischen Nordsternordens (daher oft Ritter Michaelis genannt), kaiserlicher Rath, auch 1787 geheimer Justizrath. Seine hinterlassene Selbstbiographie (1793) wie sein von Buhle herausgegebener literarischer Briefwechsel (Leipzig 1794—96 in 3 Bänden) enthält viel seine Zeit Karakterisirendes. Heyne und Eichhorn haben ihm Gedächtnißschriften gewidmet.

Johann David Michaelis war sehr fruchtbar und vielseitig als Schriftsteller 1) zunächst in seinem eigentlichen Hauptfache, wo er durch die orientalische und exegetische Bibliothek, die er von 1771 an (mit Register 24 Theile) und dann wieder als neue o. u. e. B. (bis 1793) leitete, eine bedeutende Herrschaft auf diesem Gebiete übte. Es gelang ihm darin nicht wenig. So veranlaßte er schon 1761, daß König Friedrich V. von Dänemark Reisende nach Arabien schickte, denen er eine Reihe von wichtigen Fragen in einem eigenen Buche vorlegte (Frkft. 1762. 8.), die beweisen, wie sehr er auf diesem Gebiete orientirt war: Früchte dieser Reise waren die wichtigen Forschungen und Beobachtungen von Carston, Niebuhr und Forskål. Auch machte er viele fremde Arbeiten auf diesem Gebiete bekannt, denen er eigene, besonders über syrische und arabische Sprache, beifügte. 2) Sehr zahlreich sind seine exegetischen Schriften über das alte und neue Testament, unter denen besonders erstere z. Th. von großem Werthe, besonders für das historische Sachverständniß. So gab er in 13 Bänden eine umschreibende Uebersetzung des A. T. (1769—86. 4.) mit sehr schätzbaren Anmerkungen, wenn auch die steife, oft hölzerne Uebersetzung wenig gelungen ist. Es folgte eine ähnliche Umschreibung der Bücher des N. T. (1790. 2 Th. 4.), denen die viel werthvolleren Anmerkungen über dasselbe für Ungelehrte (1791 f. 4 Th. 4.) folgten. Englische Paraphrasen über biblische Bücher führte er in die deutsche Literatur ein. Auch manche exegetische Monographieen erschienen von ihm: über die drei wichtigsten messianischen Psalmen (1759) (1793 ed. Schleusner) 1. Buch der Makkabäer (1778) Prediger Salomons (2. Ausg. 1762) u. a. 3) Wichtiger noch sind seine Schriften zur Kenntniß der Sprache des A. T., wie die Supplementa ad lexica hebr.. (1786. 2 B. 4.) sehr treffliche Beiträge geben, nicht nur zur Sprache, auch zu biblischen Alterthümern, Geschichte, Geographie, Naturkunde u. s. w. Hervorzuheben ist auch die treffliche Abhandlung: Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen (Bremen 1757).

— 4) Recht eigentlich seine Stärke war die Sacherklärung der heiligen Schrift, wovon sehr bedeutende Schriften Zeugniß ablegen: Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis (1755. 2. Aufl. 1768. 4.) und vorzüglich: Mosaisches Recht (1770. 2. Aufl. 1775. 6 B. 8.), Spicilegium Geographiae exterorum (1769. 80. 2 P. 4.). Auch die Bearbeitung von Rob. Lowth Schrift: de sacra poësi Hebraeorum c. notis (1758. 61. 2. A. 1768. 2. Voll. 8.), Versuch einer Erklärung der 70 Jahrwochen (1771) und der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte nach den vier Evangelien (Halle 1783) gehören vorzugsweise hierher, wie Manches in den vermischten Schriften (1766. 69) und dem Syntagma commentationum (Gött. 1759. 67). Ein großer Theil dieser Arbeiten war aus seiner Sitte hervorgegangen, Vorlesungen über ausgewählte schwierige Stücke des A. T. zu halten, bei denen die Zuhörer ihre Gedanken vorbringen konnten, daher bisweilen solche mit Nennung der Namen ihrer Urheber erscheinen. 5) Er las aber auch regelmäßig über Dogmatik und Moral, obwohl er, da er nicht Professor der Theologie war, dafür jedes Mal einer besonderen königlichen Erlaubniß bedurfte. In dies Gebiet gehört nur zur Hälfte der „Entwurf einer typischen Gottesgelehrtheit“ (1763), der erste Versuch, die Lehre von den Typen als ein Ganzes wissenschaftlich zu behandeln, — aber freilich in sehr äußerlicher Weise. Wie verblichen das kirchliche Bewußtseyn bei ihm schon war, zeigt sich recht deutlich in seiner Schrift: Gedanken über die Lehre von der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung (Bremen 1779. 8.), worin eine frühere (1748) völlig umgearbeitet erscheint. Darin wird angenommen, „daß die besondere Beschaffenheit der ersten Versündigung, oder das Essen von der verbotenen, gleich einem Gift wirkenden Frucht die schlimme Disposition zu den unmäßigen und gewaltsamen Trieben, in welche man das Wesen der Erbsünde setzte, verursacht habe.“ Wie die Erbsünde, so wird auch die Gnade ganz äußerlich gefaßt: Aufhebung der Strafe um der Besserung willen, wie diese selbst nur als abschreckendes Exempel, nicht als durch die göttliche Gerechtigkeit geboten angesehen ward (vgl. F. Bauer, die christl. Lehre von der Versöhnung II, II, 3. S. 530—62). Noch nackter erscheint die Aeußerlichkeit seines Standpunkts in seinem Compendium Theologiae dogmaticae (G. 1760), und besonders dessen deutscher Bearbeitung (1787. 8.). Hier erklärt er sich in der Vorrede bekanntlich dahin: „Ich habe, das gestehe ich aufrichtig, in meinem ganzen Leben kein anderes Zeugniß des heiligen Geistes empfunden, als das ist, was man in der heiligen Schrift als eine Anzeige und Spur ihrer Göttlichkeit antrifft“ — nämlich die Wunder. — Noch weniger tief geht die von Stäudlin herausgegebene Moral (Glückseligkeitslehre) 1792. 2 Bde. 8. (der 3. Theil B. 1—4 enthält die im Plane derselben mit begriffene vom Herausgeber hinzugefügte Geschichte der Sittenlehre Jesu). 6) Von besonderer Bedeutung und daher hier an's Ende aufgespart sind noch Michaelis Arbeiten zur Einleitung in das alte und vorzüglich das neue Testament. Bereits 1750 erschien die Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, welche anfangs von geringer Bedeutung in jeder folgenden Ausgabe doppelt so stark als in der vorhergehenden sich zu einem vollständigen und wichtigen Repertorium dieser Disciplin vor dem Publikum ausbildete (4. A. 1788. 2 Quartbände). Man liest darin, sagt Eichhorn, was bis auf Michaelis und zu seiner Zeit zur kritischen Geschichte des N. T. in Anregung kam, auch die Geschichte seiner eigenen Meinungen darüber, „sein eigenes Wanken, Wägen, Rathen, Fehlen, bis er endlich auf die Punkte kam, die er glaubte fest halten zu können: — lauter prüfende Discussionen, worin er sich so gut wie Andere Schritt für Schritt streng kritisirt. Freilich wird dadurch der Vortrag aufgehalten und der Gang etwas beschwerlich, dagegen aber etwas instruktiver für jeden, der sich erst in solche Untersuchungen hineinstudiren will.“ Der Uebersetzung von Herbert Marsh's Zusätzen und Berichtigungen durch Rosenmüller sind auch noch Bemerkungen von Michaelis beigefügt, welche zeigen, wie er unermüdlich bis an's Ende besserte und forschte. — Schade, daß es ihm nicht vergönnt war, die Einleitung in's A. T., deren erster Theil 1787 zu Hamburg erschien, zu Ende zu führen.

Die ganze Vielseitigkeit seines Strebens erkennt man erst, wenn man mit diesen theologischen Arbeiten manche Aufsätze in seinen zerstreuten kleinen Schriften (Jena 1794—95. 4 Lieferungen), seinem Raisonnement über die protestantischen Universitäten (Frkf. 1769—76. 4 Hefte) und andere gelegentliche Arbeiten vergleicht. Er war einer der wirksamen Männer, die viel angeregt haben und nicht vergessen werden können, wenn auch nur Weniges von ihm zum Abschluß gebracht worden. L. Pelt.

Michmas, hebräisch bald מִכְמָס, bald מִכְמָשׁ oder מִכְמַשׂ geschrieben, von der LXX *Μαχμάς*, von Jos. Antt. 6, 6. 1 sq.; 13, 1. 6. *Μαχμά* gesprochen, war eine zum Stamme Benjamin gehörende, auch nach dem Exil bewohnte Stadt (Esra 2, 27. Neh. 11, 31.), die nach 1 Sam. 13, 5. östlich von Bethaven (wofür freilich Thenius nach den LXX Bethhoron lesen will) und nach Jes. 10, 28. südlich von Migron näher gegen Jerusalem unweit Geba lag. Da sich bei dem Orte die Straße durch einen Engpaß (מַעֲבַר מ׳) hindurchzog, so war diese Position von großer militärischer Wichtigkeit und wird daher in der Kriegsgeschichte Israels mehrmals erwähnt. So lagerten dort die Philister im Streit gegen Saul und hielten namentlich den Paß besetzt, der aber durch Jonathan's kühne Waffenthat erstürmt wurde, was einen großen Sieg Israel's ermöglichte, s. 1 Sam. c. 13. 14. So sieht der Prophet Jes. 10, 28 f. im Geiste den Assyrer auf dem Zuge gegen Jerusalem auch Michmas berühren und sein Gepäck dort zurücklassen, sey es, um, wie Hitzig meint, den schwierigen Engpaß passiren zu können, sey's, wie Gesenius, Ewald, Knobel annehmen, um zu rascherem Ueberfall der Hauptstadt unbehindert zu seyn. Noch in der Makkabäerzeit hatte Jonathan eine Zeitlang dort seinen Wohnsitz, wo er das Häuflein seiner erklärten Anhänger regierte, s. 1 Makk. 9, 73. Nach Michna Menachoth 8, 1. war die Umgegend ausnehmend fruchtbar an Getreide. Da die Oertlichkeit durch den Engpaß und namentlich zwei steile Felszacken, Bozez die eine, Seneh die andere genannt, die eine Michmas, die andere Geba gegenüber, kenntlich gemacht wird (1 Sam. 14, 4 f. 13.), so ist nur zu wundern, daß erst Robinson (Paläst. II, S. 327 ff.) dieselbe wieder auffand und unter dem alten Namen Muchmâs, einem verödeten Dorfe auf einem Abhange, 63 Minuten nördlich von Geba (jetzt Djeba) 3½ Wegstunden nördlich von Jerusalem, was zur Angabe des Eusebius, der *Μαχμά* als *κώμη μεγίστη* 9 röm. Meilen von Jerusalem in der Nähe von Rama und unsern von Bethel aufführt (Onomast s. vv. *Μαχμά* und *Βηθάυ*), gut paßt. Unter vielen Grundmauern von großen und behauenen Steinen sah man noch einige Säulen; zunächst liegt ein steiles, rauhes Thal, die 48 Minuten breite, tiefe und schroffe Schlucht des Wady es-Suweikeh, der berühmte Paß von Michmas, der in spätern Zeiten die Grenze zwischen beiden Reichen gebildet haben mag (vgl. 2 Kön. 23, 8.), und noch heute fallen dem Auge des Reisenden zwei kegelförmige Hügel mit steilen Felsenreihen auf, die freilich nicht so spitzig sind, wie die Schilderung 1 Sam. 14. vorauszusetzen scheint.

Vgl. Reland, Paläst. S. 494, 897; Ritter's Erdkunde, Bd. XVI, S. 523 f.; Thenius in den sächs. exeget. Studien II, 147 ff. Rüetschi.

Midianiter, s. Arabien.

Midrasch (מִדְרָשׁ) 1) Die Bedeutung von darasch (דָּרַשׁ) im alten Testamente ist nicht leicht durch ein analog gebildetes Wort anderer Sprachen ausgedrückt. Fast ganz jedoch entspricht ihm das deutsche Dringen (gothisch threihan), und zwar namentlich als eindringen. Es setzt ein Objekt voraus, in das man eindringt, dessen Wesen durchforscht, dessen Geist und Willen erkundet wird; daher erscheinen in seinem Gebrauche die Bedeutungen von dringlich fragen, forschen, fordern neben einander. Niemals heißt es suchen nach einem noch nicht vorhandenen Objekte, sondern die dominirende Nothwendigkeit seines Begriffs ist die Voraussetzung eines Objekts, das untersucht, in das eingedrungen wird. Dies ist namentlich nach zwei Seiten wichtig zu bemeeken. דָּרַשׁ ה heißt nicht Gott suchen, ob man ihn wohl fände, sondern Gott, seinen Willen, seinen Geist untersuchen, eindringlich erforschen.

Darum sagt der Psalmist 34, 5. דָּרַשְׁתִּי את ה וְעָנָנִי ich erkundete Gott und er antwortete mir. Die Wunder und Thaten Gottes eindringlich durchforschen, Gottes Willen im Leben und in der Geschichte aufsuchen, das ist דָּרַשׁ. Die, welche der Psalmist דֹּרְשֵׁי ה (9, 11.) nennt, legen alle Dinge nach göttlichem Geiste aus, darum vertrauen sie auf Gott, denn sie wissen sein Walten und seinen Namen (יוֹדְעֵי שְׁמֶךָ). Man führt auch eine andere Bedeutung von דָּרַשׁ an, sich bekümmern, mühen, allein damit ist der Sinn des Wortes an den betreffenden Stellen nur matt erkannt. Auch hier ist es nichts anderes als eindringen, nach dem Geiste einer Sache fragen. So Ps. 119, 145. „Ferne von den Bösen ist das Heil, denn deine Gesetze haben sie nicht befragt" (חֻקֶּיךָ לֹא דָרָשׁוּ). Nach מִשְׁפָּט (Jes. 1, 17.) dem Rechte, den Geboten (Ps. 119, 45.) fragen, um sich nach ihnen zu richten, das ist דָּרַשׁ, wie es besonders lehrreich in der Chronik (1 Chr. 28, 8.) erscheint, „beobachtet (שִׁמְרוּ) und befraget (דִּרְשׁוּ) alle Gebote des Herrn und namentlich Esra 7, 10., wo es heißt: „Er hatte sein Herz darauf gerichtet, zu erforschen (לִדְרוֹשׁ) das Gesetz Gottes, es zu thun (לַעֲשׂוֹת) und zu lehren (לְלַמֵּד) in Israel Gesetz und Recht."

2) In dem, was hier von Esra gesagt wird, ist die gesammte Aufgabe des Judenthums nach ihm bezeichnet. Das Gesetz war Israels Bürgschaft zum Heil, seine Grenze, sein Lehrer und Erzieher. Daher konnte das Objekt aller dauernden geistigen Thätigkeit Israels nur die Uebereinstimmung seyn, in welche es sein ganzes Leben mit dem Gesetz brachte. Der Geist Israels concentrirte sich in der einen Arbeit, das Gesetz zum lebendigen Kanon für die Geschichte und das Volksbedürfniß aller Zeiten zu machen. Daher war die gesammte Action des jüdischen Geistes, in allen Richtungen nicht bloß des Cultus, sondern jeder Wissenschaft, ein Befragen, Durchforschen und Entwickeln des Gesetzes. Das Gesetz war das dauernde Objekt, in welchem jeder Gedanke wiedergefunden werden mußte. Und die Aufgabe Israels war insofern nicht ein Denken an sich, sondern ein Nachdenken des Gesetzes. Darin ruhet, daß alle wissenschaftliche Denkthätigkeit mit דָּרַשׁ bezeichnet ward, denn dessen Begriff schließt die Durchdringung eines dauernden Gesetzes ein. Wenn alles geistige Thun nur ein Wiederfinden, Auslegen, Auslösen, Nachdenken war, so mußte der Ausdruck für studiren überhaupt דָּרַשׁ wie für jedes Studium מִדְרָשׁ (Midrasch) werden. In dieser Bedeutung erscheint es schon beim Chronisten, der sich auf einen Midrasch des Propheten Iddo (2 Chron. 13, 23. LXX *βίβλιον*) und einen Midrasch des Buches der Könige (2 Chron. 24, 27. LXX. *γραφή*) bezieht. Man erkennt, wie der Begriff der Reproduktion, der in *darasch* liegt, die geistige Thätigkeit so sehr umfaßte, daß das Wort für Studium, in welchem sie erscheint, *Midrasch* mit dem für Buch, Schrift überhaupt zusammenfällt.

3) Die Begriffe von darasch und Midrasch haben sich in den angegebenen Bedeutungen immer erhalten. Ihr Gebrauch nur ist durch die besondere Geschichte des jüdischen Gesetzes und Geisteslebens beschränkt worden. Von Esra heißt es, er habe sein Herz darauf gerichtet, zu erforschen und zu thun das Gesetz. Dieses Thun des Gesetzes war Ursache und Folge der Forschung. Weil eben das Leben nur durch das Gesetz normirt war, so konnte alle fernere Thätigkeit nur eine Reproduktion der in diesem liegenden Gedanken werden, und die besten Resultate dieser Thätigkeit gingen in das Leben über als lebendige, praktische Fortsetzung des Gesetzes. So war die Mischna eine Folge des Midrasch. Die Mischna aber wurde wie das Gesetz das Feste und Dauernde. Das Wesen des Midrasch blieb ein flüssiges und bewegliches. Was der Midrasch für das Gesetz gewesen war, wurde er nun für die Mischna und aus seinen Resultaten gingen die Codices des Talmud hervor. Mischna und Talmud sind recipirte Codices für die That des Gesetzes, Midrasch ist das Studium, aus welchem jene hervorgehen. Nur so versteht man einige Stellen, in denen Midrasch neben den andern Begriffen erscheint. So heißt es Aboth 1, 17.: „nicht der Midrasch ist die Hauptsache, sondern die That" (des Gesetzes). Es werde nicht um theoretischer Wissenschaft, sondern um des Lebens willen studirt. In einer dunkeln Stelle (kidduschin 49 a.) heißt es: „Was ist das Wesen der Mischna, R.

Meir sagte Halachoth (Gesetzesregeln), R. Jehuda sagte *Midrasch*" und meinte damit, daß auch die Mischna auf dem Wege des Midrasch aus dem Gesetze hervorgegangen und durch diese selbst die Action des Midrasch nicht abgeschlossen sey. Die Resultate des Midrasch, welche als Fortsetzung des Gesetzes für die Ausübung recipirt wurden, hießen *Halachoth*, Regeln, Richtschnur oder *Schemata*, Gehörtes (um es zu recipiren), daher *Talmud* Erlerntes, wie Esra forschte, that und lehrte. Aber nicht aller Midrasch ging in das recipirte Gesetz über. Auch für die Sittenlehre, die Predigt zum Gehorsam und zur Buße war das Gesetz die Grundlage; das sinnbildende Gleichniß, die dichterische Liturgie schloß sich durch den Midrasch an Gesetz, Psalmen und Propheten an. Der Auslegung außerhalb des recipirten Gesetzes, für welchen Zweck sie auch immer unternommen ward, blieb der Name *Midrasch* insbesondere. Zwar gingen die Halachoth nicht minder wie Hagadoth (d. i. Gesagtes ohne als Gesetz recipirt zu werden, sondern freie Auslegung) aus dem Midrasch hervor, aber nur letztere als Forschung um ihrer selbst willen, als freie und flüssige Auslegung, sind mit dem Namen Midrasch bezeichnet. Die Stätte, in welcher allem Studium obgelegen wird, heißt zwar Bet-ha-midrasch, Haus des Midrasch — aber nur die Thätigkeit des öffentlichen Vortrags, namentlich der Sittenpredigt und freien exegetischen Auslegung heißt darasch (daher jüdisch-deutsch: darschenen), eine Predigt, ein Vortrag derascha, ein Prediger darschan. Es ist niemals bezweifelt worden, daß in allen Werken der Halacha dies flüssige Studium Midrasch ist, aber nur die Bücher und Sammlungen, welche dem recipirten Gesetzesstudium nicht angehörten, selbst also keine Gesetzescodices waren, hießen *Midraschim*, *Midraschoth*. Bevor man die Beschäftigung mit Gesetz, Midrasch, Mischna und Talmud beginnt, heißt es Berachoth 11, 6., soll man einen Segensspruch sagen; unter Midrasch sind hier die Commentarien und freie Auslegungen der Schrift verstanden, wie sie Unterricht und Sittenlehre hervorbrachten. Darum heißen auch die umfassenden Sammlungen von Auslegungen und homiletischen Deutungen zu Gesetz und Propheten, die aus verschiedener Zeit stammend, mehrfach redigirt uns übrig geblieben sind, Midraschim. Der Name karakterisirt an ihnen nichts besonderes, ob sie nun wie Midrasch Rabboth in fortlaufender Auslegung den Pentateuch und die fünf Megilloth (Hohes Lied, Klagelieder, Prediger, Esther, Ruth) begleiten, eine liturgische Ordnung befolgen wie die Pesikta, einige Parascha's und Abschnitte besonders behandeln wie Tanchuma, oder gar abweichend von aller Commentarienform eine eigenthümliche Tendenz verfolgen wie Pirke de rabbi Elieser; sie gehören alle in das Gebiet des Midrasch, tragen diesen Namen insbesondere, weil ihr Inhalt nur ein freier, dem recipirten Gesetz nicht angehöriger ist und weil eben jedes Werk dieser Art, jedes Buch, jede Schrift ein Midrasch war. Manche Lehrer des Mittelalters künden das an, indem sie wie R. Nissim die verschiedenen Werke der biblischen Auslegung nur unter dem allgemeinen Titel Midrasch citiren. Eine Geschichte des Midrasch würde somit eine Geschichte der gesammten nachbiblischen Literatur umfassen *), denn eine andere Thätigkeit als die des Midrasch kennt der jüdische Geist nicht und darum schließt sie sogar Mischna und Talmud ein, wenn diese auch später als das stabile Gesetz der flüssigen Wissenschaft ent-

*) Dr. Zunz hat in seinem Buche: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832 zum erstenmal auf wissenschaftlich grundlegender Weise den Midrasch und die Schriften, welche diesen Namen tragen, behandelt. Allein das Buch, welches von einem bewundernswerthen Fleiße zeugt, ist mehr auf die auswendigen Merkmale zur Erkennung von Alter und Ursprung der einzelnen Schriften gerichtet als auf eine Kritik der theologischen Gedanken, die sich in demselben kund thun. Gerade aber diese mehr äußere Kritik besteht oft nicht vor dem Eindringen wissenschaftlicher Forschung in das Einzelne. Die moderne Wissenschaft der Juden ruht fast ganz auf diesem Buche, soweit sie seinen Inhalt angeht; ihre Literaturgeschichte hat noch immer mehr einen bibliographischen Karakter. Daher ist der Geist des Midrasch nur wenig erforscht und der theologisch-philosophische Gewinn aus seiner Exegese noch kaum berührt.

gegengestellt sind. Für den Auslegungsmidrasch ist um das 13. Jahrhundert ein umfangreiches Sammelwerk angelegt worden, unter dem Namen Jalkut, welches man als die Grenze des midraschischen Namens ansehen kann, obschon es nicht an Schriften fehlt, die später abgefaßt noch denselben Namen tragen. Eine innere Nothwendigkeit für das Aufhören des Namens war nicht vorhanden, da ja die Thätigkeit, die er bezeichnet, nicht erschlafft war. Aber die Autorität, die der tradirte Midrasch gewonnen, war zu groß geworden, um seines Namens sich ferner zu bedienen. Denn in traditionsehrfürchtigen Völkern ist der Respekt vor dem Namen mit dem vor der Sache gleichbedeutend. Mit dem Untergange der babylonischen Akademieen unter der Leitung der Geonim schließt auch überhaupt ein bedeutungsvoller Abschnitt in der Geschichte des jüdischen Geistes. Der Schwerpunkt geistiger Thätigkeit ist nach Europa verlegt; sie wird dort durch Berührungen mit den Culturvölkern des Abendlandes mannigfaltiger; auch vor dieser Vielfachheit wissenschaftlicher Arbeit verschwand der Name Midrasch, dessen Wesen nur noch der darschan bis in die neuere Zeit trug, wo ihn das moderne Judenthum mit Doktor, Kanzelredner und Prediger vertauschte. **Paulus Cassel.**

Mies, Jakob, s. Jakob von Mies.

Miesrob, s. Mesrob.

Milet, *Μίλητος*, im Neugriechischen Melasso, eine Stadt in Kleinasien am Mäander, etwa 5 Stunden von dessen Mündung in's Meer, wohin Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem die Gemeindeältesten aus dem 12—15 Stunden nördlicher gelegenen Ephesus kommen ließ, um nicht durch einen Abschied in Ephesus selbst länger aufgehalten zu werden (Apg. 20, 15 ff.), und wo er Trophimus krank zurückließ (2 Tim. 4, 20.). Nach Herodot (1, 142.), Plinius (5, 31.) und Melas (I, 17, 1.) war es die alte Hauptstadt Joniens, nach Ptolemäus (5, 2. 9.) ward es zu Karien gerechnet; es hatte vier Häfen (Strabo 14, 635.), war die Mutter vieler Kolonieen (Strabo und Plin. a. a. O. u. Senec. ad. Helv. 6.), die Vaterstadt des Thales, Anaximander und anderer ausgezeichneter Männer, und der Sitz eines berühmten Apollo-Orakels. Die Einwohner waren später wegen Luxus und Ausschweifung übel berüchtigt (Eustath. ad Il. 24, 444.). Heutzutage soll an der Stelle des alten Milet ein unbedeutender Flecken, Palat oder Palatscha, stehen (Büsching, Erdbeschr. XI, 1. S. 100); für wahrscheinlicher gilt indessen, daß die noch vorhandenen Reste nur dem alten Apollotempel angehörten, die Trümmer der Stadt aber in dem am Fuß des nahen Latmus vom Mäander gebildeten See versunken sind. Vgl. noch überhaupt *Tzschucke*, ad Mel. III. I. p. 479 sq., *J. E. Rambach*, de Mileto ejusque coloniis. Hal. 1790. 4. u. *Soldan*, rer. Miles. comment. I. Darmst. 1829. 4. **Pfr. Pressel.**

Mileve, Stadt in Numidien, in welcher zu Anfang des 5. Jahrhunderts zwei Synoden gehalten wurden. Die erste derselben wird schon von der carthagischen Synode unter Bonifazius als die siebente afrikanische Synode bezeichnet. Sie trat am 27. Aug. des Jahres 402 unter dem Vorsitz des Erzbischofs Aurelius von Carthago zusammen. Ihre ächten Akten finden sich bei Dionys in den Nrn. 85 bis 90 des codex canon. eccl. afric. (bei *Mansi*, T. III, p. 183 sq. u. p. 1139; *Harduin*, T. I, p. 907 sq.) Nach derselben wurde den ältern Bischöfen der Vorrang vor den jüngern gewährt und zur Vermeidung von Anciennetätsstreitigkeiten festgesetzt, daß in Zukunft Ordinationsscheine mit genauer chronologischer Angabe eingeführt werden sollten. — Wichtiger war die zweite im Jahr 416 zu Mileve abgehaltene Synode. Sie wurde durch die von der Synode zu Diospolis ausgesprochene Anerkennung des Pelagius als eines Mitglieds der katholischen Kirche veranlaßt. Ihr voran war die Synode des proconsularischen Afrika's zu Carthago gegangen, welche bereits den Schauplatz des Streites nach Rom und Italien verlegt hatte, indem sie sich klagend an Innocenz I. gewandt hatte. Die Numidier schloßen sich diesem Vorgang an, indem sie gleichfalls unter dem Vorsitz des Senior Silvanus zusammentraten, um gegen die pelagianischen Irrlehren den Schutz Rom's anzurufen. Wir besitzen von den Verhandlungen dieser Synode nur das an

Innocenz erlassene Synodalschreiben (bei *Mansi*, T. IV, p. 334 sq.; *Harduin*, T. I, p. 1221 sq.), wornach 59 Bischöfe, unter ihnen Augustin, auf der Synode versammelt waren. In demselben baten sie Innocenz: „da ihn Gott so hoher Ehre gewürdigt und auf den apostolischen Stuhl erhoben habe, er möge Angesichts der großen der Kirche drohenden Gefahr seine Hirtensorgfalt beurkunden und das Umsichgreifen der pelagianischen Irrlehre verhindern.“ Sie weisen den Widerspruch dieser Irrlehre mit der heil. Schrift, namentlich mit dem Vaterunser nach, dessen sechste Bitte von den Pelagianern gar nicht gebetet werden könnte. Die pseudoisidorische Sammlung führt unter dem Namen des Concils von Mileve noch 27 Kanonen auf (Canones Concilii Milevitani secundi, bei *Mansi*, T. IV, p. 326 sqq.; *Harduin*, T. I, p. 127 sqq.), allein dieselben gehören sämmtlich anderen Concilien an. Vgl. *Scheelstraten*, antiq. eccles. Afric. Diss. III. *Noris*, hist. Pelag. lib. I. c. 10. Hefele, Conciliengeschichte, zweiter Bd. p. 100 sq.

Th. Pressel.

Milicz, von Kremsier, der Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen. Er wurde in Kremsier in Mähren geboren, der Name Milicz (= Carissimus) war sein Tauf-, nicht aber, wie häufig angenommen wurde, sein Geschlechtsname. Ueber seine Jugend und den Ort seiner ersten wissenschaftlichen Bildung fehlen alle Angaben; der Umstand, daß er erst im Mannesalter die deutsche Sprache erlernte, läßt schließen, daß er seine Studien nicht in Deutschland, sondern in Italien, oder, was noch wahrscheinlicher, in seinem Vaterlande gemacht hat. In einen öffentlichen Wirkungskreis trat er bereits 1350; wir wissen aber nicht, wo und in welchem Amte. Als Geistlicher kam er nach damaliger Sitte höchst wahrscheinlich zuerst an den Hof des Markgrafen Johann von Mähren, dann an den Kaiser Karls IV. in der Funktion eines Sekretärs; 1360—1362 rechnete man ihn bereits zu den ersten Beamten der kaiserlichen Kanzlei, und er begleitete Karl IV. auf seinen Reisen durch Deutschland als Unterkanzler. Auch war er damals schon Kanonikus bei St. Veit auf dem Prager Schlosse und Archidiakon. Später verwaltete er hier das Amt eines Sakrista; dies geschah bis zum Herbst des Jahres 1363, wo er plötzlich seinen Entschluß erklärte, allen Ehren, Würden und Benefizien zu entsagen, um in Armuth und Demuth Christo und dessen Evangelio zu dienen. Höchst ungern verlor der durch Geist und Frömmigkeit ausgezeichnete Bischof Arnest von Pardubic einen so frommen und gelehrten Mann aus seinem Capitel, indem er ihm vorhielt: „Domine Milici! quid melius potestis facere, quam ut pauperi archiepiscopo sibi gregem commissum pascere juvare velitis?“ Milicz aber antwortete, da er nicht an den ersten Plätzen sitzen wollte, sey er gesonnen, sich zu versuchen, ob er vielleicht durch das Predigen des Wortes Gottes dem Volke nützlich seyn könnte. Er begab sich auf's Land nach Bischof-Teinitz, um sich als Kaplan des dortigen Pfarrers in Predigt und Seelsorge zu üben. Nach einem halben Jahre kehrte er nach Prag zurück und fing zuerst bei St. Niklas, dann bei St. Aegid zu predigen an. Anfangs hatte er nur wenige Zuhörer und mußte sich manchen Spott propter incongruentiam vulgaris sermonis d. i. wegen seines mährischen Accentes gefallen lassen; nach und nach aber mehrte sich sein Auditorium, das von seinen eindringenden Worten gegen den Stolz und Geiz, als die Wurzel alles Uebels, hingerissen wurde. Er mußte an einem Tage drei, einmal sogar fünf Predigten an verschiedenen Orten der Stadt halten. Um auch dem deutschen Theil der Bewohner Prag's nützlich werden zu können, fing er erst jetzt an, auch deutsch zu lernen und deutsch zu predigen. Durch eifriges Lesen in der Schrift, zumeist in den Propheten und der Apokalypse, erfüllte sich sein Geist mit ungewöhnlichen Ideen und Bildern über die letzten Dinge: eine mit großem Scharfsinn angestellte Combination und Erklärung von Matth. 24, 15. und Daniel 12, 11. 12. führte ihn zu dem Ergebniß, daß die vorausverkündigte Zeit des Schreckens bestimmt in die Jahre 1365—1367 falle. Er schrieb darüber eine eigene Abhandlung (Libellus de Antichristo) und verkündigte seinen Lehrsatz in ergreifenden Worten auch von der Kanzel herab. Wenn er die Einwirkungen des Antichrists auf die verschiedenen Stände des Christenthums schilderte,

schonte er weder die geistlichen noch die weltlichen Häupter der Christenheit, wie er sogar dem Kaiser Karl IV. 1366 in einer großen Versammlung öffentlich in's Gesicht sagte, er selbst sey der wahre Antichrist. Die allseitigen Angriffe seiner Feinde brachten endlich den neuen Prager Erzbischof Ocko von Wlasim dahin, daß er Milicz verhaften ließ, bald aber entließ man ihn wieder aus dem Gefängniß, und selbst der gekränkte Kaiser schenkte ihm auf's Neue seine Achtung und seinen Schutz. Aber Milicz, der jetzt anfing, an seiner eigenen Wissenschaft und dem Resultat seiner Forschung zu zweifeln, entschloß sich, nach Rom zu gehen, um dem Pabst Urban V. sein Geheimniß anzuvertrauen und dessen Rath sich zu erbitten. Karl IV. gab ihm, der 1367 die Reise antrat, die besten Empfehlungsschreiben mit. Milicz harrte lang vergeblich auf die Rückkehr des Pabstes nach Rom und entschloß sich schon, diesem nach Avignon entgegenzugehen. „Unterdessen aber (das sind seine eigenen Worte) fuhr der Geist in mich, daß ich mich nicht enthalten konnte und in meinem Herzen sprach: Gehe, verkündige öffentlich durch einen Anschlag an die Thore der Kirche des hl. Petrus, wie du es in Prag zu thun gewohnt warst, wenn du etwas predigen wolltest, du wollest predigen, daß der Antichrist gekommen sey, und ermahne den Klerus und das Volk, daß sie für unsern Herrn den Pabst und für unsern Herrn den Kaiser beten, damit sie die heilige Kirche in geistlichen und zeitlichen Dingen so ordnen, daß die Rechtgläubigen sicher dem Schöpfer dienen können. Und setze jene Rede sogleich schriftlich auf, damit deine Worte nicht verdreht noch verändert, damit der Gegenstand allgemein verbreitet, damit die Bösen in Schrecken gesetzt, die Guten aber desto eifrigere Diener Gottes werden. Die Geheimnisse der Sache jedoch behalte für deinen Herrn, den Pabst, zurück!“ Kaum hatte Milicz dieser innern Stimme Gehör gegeben, als der Ketzerrichter von Rom, ein Dominikaner, ihn verhaften ließ. Mehrere Wochen lang schmachtete nun Milicz bei den Minoriten in Araceli, sein Begleiter Dietrich bei den Dominikanern in hartem Gefängniß, und die Bettelmönche in Prag verkündigten bereits von den Kanzeln herab die nahe Verbrennung dieses angeblichen Ketzers. Als aber endlich Urban V. im Oktober 1368 nach Rom einzog, änderte sich die Stellung von Milicz, der nicht nur sogleich auf freien Fuß gesetzt, sondern sogar von dem Cardinal von Albano in sein Haus mit aller Aufmerksamkeit aufgenommen wurde. Der Inhalt seiner Unterredungen mit dem Pabste ist uns nicht überliefert worden, sicher aber ist, daß sein Aufenthalt in Rom die Folge hatte, daß er von da an seinen Zuhörern die Ankunft des Antichrists nicht mehr so laut und sicher, wie zuvor, verkündigte. Er kehrte nach Prag zurück und predigte daselbst mit noch größerem Eifer, während er auch seinen Lebenswandel immer strenger und dürftiger einrichtete und allen Lebensgenüssen ganz entsagte. Bei aller sittlichen Strenge aber blieb sein Geist immer heiter und aufgeweckt; Niemand verließ den seltnen Mann, ohne sich in seinem Gemüthe wunderbar gestimmt und gehoben zu fühlen. Nach dem Tode Conrad Waldhauser's im Jahr 1369 nahm er dessen Stelle an der Hauptpfarrkirche im Teyn ein und predigte nun alle Tage deutsch, während zu gleicher Zeit ein anderer Geistlicher bei St. Aegid von ihm verfaßte Reden in böhmischer Sprache vortrug. Den auffallendsten Beleg für den großen Einfluß, den er übte, liefert das gänzliche Veröden der Höhlen der Unzucht, insbesondere des altberühmten Venedig, einer Häuserreihe öffentlicher Prostitution in Prag. Als dieses Sündenquartier im Jahr 1372 leer wurde, schenkte Karl IV. es an Milicz, der es niederreißen ließ, mehrere angrenzende Baustellen hinzukaufte, dann mit Unterstützung der frommen Bürger Prags ein großes Haus für Büßerinnen und für Kleriker nebst einer Kapelle zur heil. Maria Magdalena hinbaute und diese neue Wohnung „Jerusalem“ benannte. Kein Wunder, wenn er bei solchem Gedeihen seines Werkes die ganze Wucht der Eifersucht der Bettelmönche auf sich zog, die ihn, da der Kaiser ihm fortwährend schützend zur Seite stand, endlich als Ketzer am päbstlichen Hof anklagten und zwölf Artikel gegen ihn vorbrachten. Diese Artikel werfen ihm vor: 1) seine Lehre von der Nähe des Antichrists, 2) und 3) eine zu weite Ausdehnung vom Begriff des Wuchers, 4) und 5) seine Empfehlung des

zu häufigen Genusses der hl. Communion, 6) daß er seinen Büßerinnen eine Art Klosterregel aufgelegt und sie einerseits zu streng gehalten, andererseits zu viel gelobt habe, 7) daß er den ganzen Klerus, vom Pabste bis zum Mönche herab, schmähe, 8) die Excommunicationsstrafe gering achte, 9) das Studium der freien Künste für sündhaft erkläre, 10) den Frauen keinen auch noch so anständigen Putz gestatten wolle, 11) sich hochmüthig zeige und zu Unterstützung dieses Hochmuths auch die weltliche Macht gegen die geistliche hetze und endlich 12) daß er den Geistlichen kein persönliches Eigenthum gestatten wolle. Am 10. Januar 1374 erschienen sofort päbstliche Bullen an Kaiser Karl, den Prager Erzbischof und an die Bischöfe von Lutomysl, Breslau, Ollmütz und Krakau, worin Gregor XI. sich beklagte, wie in allen diesen Gegenden das wahre Christenthum durch Milicz erschüttert werde, und verlangte, daß alles das, was so unrechtmäßiger Weise begonnen, mit aller Macht sogleich wieder unterdrückt werden solle; „wenn es so an dem ist, wie man uns berichtet," setzten die Bullen mit Vorsicht hinzu. Als nun der Prager Inquisitor mit päbstlicher Autorität sich gegen Milicz erhob, um den Prozeß gegen ihn zu beginnen, appellirte dieser an die römische Curie und begab sich sogleich in der Fastenzeit 1374 nach Avignon. Er wurde dort von seinem alten Gönner, dem Albaner Cardinal, wieder mit Auszeichnung aufgenommen und behandelt, verscheuchte bald alle Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit, verfiel aber in eine Krankheit, der er am St. Peterstag 1374 unterlag, bevor in seiner Sache ein entschiedenes Urtheil gefällt war. In Prag verursachte die Nachricht von seinem Tode tiefes Wehklagen. Das von ihm begonnene Werk in dem neuen Jerusalem vermochte sich noch nicht durch sich selbst zu halten und Karl IV. schenkte das Jerusalem dem Cistercienserorden. Die Frucht seiner Arbeit war auch ein schöner Verein Studirender, die unter seiner Leitung, alle damit verbundene Schmach nicht achtend, näher zum Predigtamte sich vorbildeten. Seine Schriften sind folgende: 1) in lateinischer Sprache: Libellus de Antichristo; Gratia Dei i. e. postilla, sive sermones de tempore et de sanctis per totum anni circulum; Sermones quadragesimales. 2) in böhmischer Sprache: Buch über das Kreuz und die Beunruhigungen der Kirche Gottes. Seine Vita, theils von einem seiner Schüler in B. Balbini Miscellan. hist. regn. Bohem. Dec. I. Lib. IV. Tit. 34, theils von Matthias von Janow in seinem noch ungedruckten Werke, woraus Palacky, Gesch. von Böhmen Bd. III, geschöpft hat. Vgl. hauptsächlich J. P. Jordan, Vorläufer des Hussitenthums in Böhmen. Leipz. 1846. Vergleichen wir die beiden Vorläufer Milicz und Matthias von Janow miteinander, so wird sich sagen lassen, „daß der Letztere in der Negation des kirchlichen Verderbens, der Erstere aber in der Position des evangelischen Grundes am weitesten vorgedrungen war." Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, S. 371. **Th. Preſſel.**

Miltiades, als Apologet schon aufgeführt Bd. I, S. 427, ist Verfasser mehrerer verloren gegangener Schriften, worüber Euseb. V, 17. Auskunft gibt. Er schrieb 1) gegen die Montanisten *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν εκστάσει λέγειν*; 2) *λογος προς ἑλληνας*; 3) *λογος προς ἰουδαιους*; 4) eine an die *κοσμικους αρχοντας* gerichtete Apologie; unter jenen sind nach *Heinecken* ad h. l. die praesides provinciarum zu verstehen; — er beruft sich darauf, daß diese oft *αρχοντες* heißen; — allein das Beiwort *κοσμικους* scheint zu beweisen, daß Marc-Aurel u. L. Verus darunter zu verstehen sind.

Miltitz, s. Luther.

Milton (John), als englischer Dichter der zweite, d. h. der erste nächst Shakespeare, als religiös-epischer Dichter der reformirte Epiker, welcher mit Dante, dem Katholiken, und Klopstock, dem Lutheraner, Ein Kleeblatt bildet, als protestantischer Schriftsteller ein Vermittler zwischen dem englischen Puritanismus und der nationalen Bildung, als politischer Schriftsteller ein schwärmerisch begeisterter Prophet der britischen Freiheiten diesseits und jenseits des atlantischen Meeres, als geistiger Karakter ein ethischer, scharfsinniger, nicht aber ein gleichmäßig spekulativer tiefsinniger Idealist; und insofern das zweite Janusgesicht, welches der Ergänzung

durch das erste, den Geist Shakespeares bedarf, um mit ihm den ganzen britischen Genius nach seinen beiden Seiten zu repräsentiren.

Unter dem Gesichtspunkte des ethischen Idealismus gestalten sich die biographischen Züge Miltons zu einem entschiedenen und bedeutenden Karakterbilde.

John Milton wurde geboren zu London den 9. Dez. 1608. Sein Vater, einer alten Familie angehörig, war enterbt worden, weil er den Katholicismus aufgegeben hatte, hatte sich aber dem Notariat gewidmet und als ein fester Karakter wieder eigenen Wohlstand erworben. Der Sohn, unser Dichter, erbte die Karakterstärke des Vaters, seine Frömmigkeit und Begeisterung für religiöse Freiheit, seinen Opfermuth, außerdem aber seinen Sinn für menschliche Bildung und sein musikalisches Talent, welches letztere bei ihm sich vorzugsweise in dem musikalischen Wohllaut seiner Verse äußerte. Coleridge hat sogar die Behauptung aufgestellt, seine dichterische Darstellung sey mehr von musikalischer als von malerischer Art; dieses Urtheil aber ist einseitig, denn mit der lyrischen Gefühlsäußerung verbindet Milton eine bedeutende Kraft plastischer Karakterzeichnung, und mit Klopstock verglichen erscheint er sogar als ein vorzugsweise darstellender Dichter, obschon die beiden Elemente des Lyrischen und des Plastischen bei ihm nicht so verschmolzen sind wie bei Dante. Sein Vater erzog ihn mit großer Sorgfalt und sandte ihn mit fünfzehn Jahren in die St. Paulsschule zu London, zwei Jahre später in das Christ-Collegium zu Cambridge. Als Student zeichnete er sich durch ernstes Streben aus, zugleich aber auch durch Stolz und Unbiegsamkeit des Karakters, worauf Johnsons unfreundliche Bemerkung hindeutet, »er schäme sich zu berichten, was, er befürchte es, wahr sey, daß Milton der letzte Student in England gewesen sey, der eine körperliche Züchtigung auf der Universität erhalten.« Diese Thatsache könnte eine andere Seite darbieten. Nachdem das veraltete barbarische Herkommen sich an Milton vergriffen, konnte es sich nicht mehr erhalten. Lateinische Poesie war ein Hauptstudium des Cambridger Studenten, lateinische Verse eine Hauptübung, dazu stellte sich die Begeisterung für seine vaterländische Sprache und Literatur ein. Er begrüßte den Genius Shakespeare's in einem englischen Gedicht (On Shakespeare); das dunkle Vorgefühl seines eigenen Dichterberufs war da. Unterdeß ward er in seinem zwanzigsten Lebensjahre Baccalaureus, im zweiundzwanzigsten Magister, kehrte jedoch (1632) mit einer Abneigung gegen die Gestalt des engl. Universitätswesens zu seinem Vater zurück, welcher sein Geschäft aufgegeben und sich auf ein Besitzthum nach Horton, in Bukinghamshire, zurückgezogen hatte. Auch den geistlichen Beruf, für den er bestimmt worden war, gab er auf, weil sein protestantischer Sinn mit der herrschenden episkopalen Verfassung zerfallen war. Im elterlichen Hause lebte er fünf Jahre hindurch still und zurückgezogen den Studien und schrieb mehrere Gedichte, namentlich Arcades, Comus und Lycidas. Die beiden ersteren Stücke bildeten sogenannte Masken, lyrisch-dramatische Stücke, welche bei festlichen Gelegenheiten aufgeführt wurden, der Comus z. B. auf dem Schloß des Grafen von Bridgewater. Dann wollte Milton die Welt sehen und dreißig Jahre alt ging er auf Reisen, wozu ihn das Vermögen seines Vaters in Stand setzte. Sein fernstes Ziel, Sicilien und Griechenland, erreichte er nicht, doch kam er über Frankreich nach Italien. Sein Dichterruf war noch nicht groß, er ging ihm nicht in's Ausland voran; indessen verschafften ihm seine schöne Gestalt, seine Bildung und seine Talente überall eine freundliche, in Italien eine ausgezeichnete Aufnahme. Bei den Gelehrten empfahlen ihn seine lateinischen Verse, in italienischen Kreisen seine Sonette, bei strebenden Geistern seine Grundsätze. So machte er in Paris die Bekanntschaft des Grotius und besuchte in Rom den berühmten Galilei im Kerker der Inquisition. Ein geistliches Schauspiel von Andreini, welches er in Mayland aufführen sah, und welches die biblische Geschichte des Sündenfalls behandelte, soll ihm die erste Idee zu seinem Hauptwerk: das verlorene Paradies, gegeben haben; die Anschauung der plastischen Kunstwerke kam seinen Engel- und Dämonengestalten zu Gute. Nach fünfzehn Monaten kehrte er über Genf und Paris zurück. Nach seiner Heimkehr legte er eine Schule

an, in welcher er seine Schwestersöhne unterrichtete und eine neue Lehrmethode verwirklichen wollte; vielleicht auch weil er ein Gegengewicht suchte gegen den Strudel der beginnenden Revolution, welche anfing auf empfängliche Geister mächtiger einzuwirken, welche aber einen Geist wie Milton mit ihren puritanischen Fanatismen wieder fast eben so entschieden abstoßen mußte. Doch wandte er sich im Jahre 1643 nach London, nachdem er die Tochter eines englischen Cavaliers, Mary Powell, geheirathet hatte. Mary langweilte sich bald in dem Hause des philosophischen Einsiedlers; sie verließ ihn unter dem Vorwande einer Besuchsreise zu den Eltern. Milton leitete einen Scheidungsprozeß gegen sie ein und schrieb in Folge dieses Handels mehrere Traktate für das Recht der Scheidung nach dem Mosaischen Eherechte. Die Frau bereute ihre Flucht und er nahm sie großmüthig wieder auf. Doch blieb die erste Ehe unglücklich; später war er noch zweimal glücklicher verheirathet. Den Ehescheidungstraktaten war schon im Jahre 1641 der erste polemische Traktat vorangegangen, ein Schreiben über die Reformation in England und die Hemmnisse ihrer Entwicklung, besonders gegen das Episkopalsystem und die kirchlichen Ceremonien gerichtet, wodurch er in einen Kampf mit dem Bischof Hall und dem Erzbischof Usher verwickelt wurde; es folgte ihnen jetzt eine Abhandlung über die Erziehung, die Areopagitica für die Preßfreiheit, eine Ausgabe seiner Jugendgedichte, ein Traktat über das Recht der Könige und Magistrate. An der Revolution selbst und an der Hinrichtung des Königs Karl I. hatte er sich nicht betheiligt; jetzt aber trat er mit republikanischen Grundsätzen ein in den Status quo; und die betreffenden Artikel machten ihn zu einem Augenmerk für Kromwell. Er war eben mit einer Geschichte Englands beschäftigt, als er zum lateinischen Sekretär des neuen Staatsraths ernannt wurde. Unter den politischen Briefen, die er in dieser Stellung verfaßt hat, sind diejenigen hervorzuheben, die sich für die Rechte der verfolgten Waldenser verwandten. Außerdem schrieb er in dieser Periode seinen republikanischen eiconoclastes (gegen ein Buch, betitelt das Königsbild) und seine Defensio pro populo anglicano (1651 gegen die deklamatorische defensio regia des Claudius Salmasius), worauf er noch eine zweite defensio „contra infamem libellum anonymum, cui titulus „Regii sanguinis clamor ad coelum adversus Parricidas anglicanos“ folgen ließ. Da er unter diesen Arbeiten das Licht seiner Augen allmählig verlor, so wollte die bischöfliche Partei das als ein Gericht Gottes ansehen. Man hat die Inconsequenz hervorgehoben, daß Milton, welcher gegen die königliche Tyrannei so heftig geeifert, auch da noch im Dienste Kromwells geblieben, als dieser ebenfalls zum offenbaren Tyrannen geworden; diese Inconsequenz aber möchte sich daraus erklären, daß bei ihm das religiöse Interesse in erster Linie stand, das politische Interesse in der zweiten. Auch hat Milton den Protektor ernst und öffentlich (in seiner lat. Rede an Kromwell) vor seinem Abwege gewarnt, und ihm namentlich die goldnen Worte zugerufen: profecto tu ipse liber sine nobis esse non potes. Sic enim natura temperatum est, ut qui aliorum libertatem occupat, suam ipse primum omnium ammittat, seque primum omnium intelligat servire, atque id quidem non injuria. Nach der Restauration wurde er durch Vermittlung einiger Freunde vom Spruch des Richters gerettet, und jetzt wandte er sich im Zustande der Blindheit, worin er nur unter dem Vorlesen seiner drei Töchter und anderer Gehülfen und durch Diktiren seine geistige Thätigkeit fortsetzen konnte, mit ungebeugtem Muthe der religiösen Poesie zu. So entstand sein Meisterwerk Paradise lost (1667). Eine Unterredung mit seinem Freunde und Vorleser, dem Quäcker Elwood, gab dann die Veranlassung zur Entstehung des Paradise regained 1679. Milton fragte nämlich den Freund um seine Meinung über das verlorene Paradies. Dieser sagte ihm sein Urtheil und fügte hinzu: Du hast Vieles vom verlorenen Paradiese gesagt, aber was sagst du zum wiedergefundenen? Milton schwieg; aber nach einiger Zeit überreichte er dem Freunde das wiedereroberte Paradies mit den Worten: Dieses habe ich Ihnen zu verdanken. Milton ist auch darin mit Klopstock verwandt, daß er sich im biblischen Drama versuchte, in dem kämpfenden Simson (Samson agonistes), und daß er ebenso wie Klopstock die dramatische

Form durch lyrische Fülle verdunkelte. Dann schrieb er ein System der Logik (1672) und kam auf diesem Umweg wieder bei der theologischen und politischen Polemik an (Treatise of True Religion etc.). Hierauf sammelte er seine lateinische Briefe und starb im J. 1674. Erst nach mehr als einem halben Jahrh. wurde ihm 1737 ein Denkmal in Westminster gesetzt. Seine Geschichte war aber damit noch nicht abgeschlossen. Im J. 1823 entdeckte der Verwalter des englischen Staatsarchivs, Lemon, ein Manuscript: de doctrina christiana, welches Milton bei seinem Freunde Skinner deponirt hatte. Dieses Manuscript, dessen Aechtheit mehrfach bezweifelt worden, wurde auf königl. Befehl herausgegeben und übersetzt von Richard Sumner (die lat. Ausgabe für sich erschien zu Braunschweig bei Vieweg und Sohn, 1727). Das Verhältniß Miltons zur kirchlichen Orthodoxie hat sich damit als ein mißliches herausgestellt; sein religiöser Ernst aber und seine Verehrung für das Schriftwort, durch welches er sich überall wenigstens gebunden halten will, hat darin einen neuen Beleg erhalten. Die Gradheit und Stärke des Karakters bildet einen Grundzug seines Wesens, christlicher Glaube, religiöse Freiheit und männliche Freimüthigkeit waren für ihn Eins und dasselbe; eine Nüchternheit und Mäßigkeit, bei welcher er nur in der Musik seine Erholung suchte, eine Heiterkeit und Leutseligkeit, welche nur bei seinem Eifer für religiöse und politische Ueberzeugungen momentan zurücktraten, sowie ein tapfres Vertrauen im Leiden waren das geistige Element seiner körperlichen Schönheit. Die Irrthümer seines hochbegabten, feurigen und sittlich strengen Geistes aber erklären sich größtentheils aus der leidenschaftlichen Spannung, in welche ihn der Kampf mit dem furchtbaren Stuartschen Absolutismus, welcher (obwohl damals noch unter protestantischem Namen) aus dem hoffnungsvoll aufstrebenden jungen England ein altes Spanien zu machen drohte, tief hineintrieb. Es war die Zeit, wo die Nothwehr gegen jenen Geist, welcher später die französischen, dämonisch-tückischen Dragonaden erfand, die eisernen, unerbittlichen und unüberwindlichen aber geraden Kromwellschen Dragoner machte. Was aber Milton zum unsterblichen Dichter machte, war ein sittlich edler, ächt poetischer Genius, reich an den entgegengesetzten Talenten des Scharfsinns, der logischen Klarheit und des feurigen und musikalisch beweglichen Gefühls; dabei ausgestattet mit einer ausgezeichneten Bildung, in der Richtung des frommen Karakters der Kirche und dem Vaterland geweiht — zu allem andern seine Blindheit. Denn vielleicht nur dieser verdankte der feurige Kämpfer das Uebergewicht seiner innerlichen Richtung zur Einsamkeit und Contemplation, wodurch die Geburt seines Meisterwerks bedingt war. Wenigstens bleibt immerhin merkwürdig, daß er bei seinen großen poetischen Anlagen, bei den frühen Erstlingszeichen seiner geistigen Entwicklung und Größe so spät erst sich der Hauptaufgabe seines Lebens zuwandte.

Als Dichter im allgemeinen Sinn hat er außer den genannten Früchten seiner ersten Einsiedlerschaft nach der Universitätzeit schon frühe namentlich die beschreibenden Stücke L'Allegro und Il Penseroso gedichtet, worüber Spalding, der englische Literaturhistoriker, bemerkt: „Niemals ist dem Echo, das die Schönheit der leblosen Natur in einem poetischen Gemüthe weckte, eine süßere Stimme verliehen worden, niemals sind die Empfindungen eines solchen Gemüthes mit einem zarteren Darstellungsmedium von der Außenwelt entlehnten Bildern umkleidet worden.“ Eigentlich machen aber „der Fröhliche und der Schwermüthige“ umgekehrt die Natur zum begleitenden Echo der menschlichen Seelenstimmungen. Von dem Comus bemerkt derselbe: „es gibt in unserer Sprache kein Gedicht von gleicher Länge, aus dem eine größere Anzahl von Stellen gesammelt werden könnte, die so ausgezeichnet durch poetische Malerei, Empfindungsausdruck oder jenen musikalischen Fluß des Rhythmus wären, indem man in der That bereits den majestätischen Schwung von des Dichters späterem Blankverse zu hören glaubte.“ Vom Arkades: „Er darf als eine schwächere Arbeit desselben Genre's bezeichnet werden.“ Sein Lycidas, eine Elegie auf den Tod seines Freundes King, ist in der Form italienisch und übervoll von klassischen Anspielungen. Seine Sonette sind nicht sowohl durch witzige Pointirung als durch einfachen und erhabenen Ausdruck ausgezeichnet. Milton's

Jugendgedichte, wozu alle diese Stücke gehören, erschienen im Jahr 1644, nachdem seine kirchlich-politische Schriftstellerei schon begonnen hatte. Man kann überhaupt im Leben des Schriftstellers vier Perioden unterscheiden: Poesie der Jugend, Prosa der Jugend, Poesie des Alters, Prosa des Alters, d. h. seine Schriftstellerei ist durch einen zweifachen Wechsel zwischen poetischer und publizistischer Schriftstellerei bezeichnet und in diesem Wechsel mag sich die Spannung zwischen seinem contemplativen und heroischen Naturell nicht undeutlich abspiegeln.

Milton's eigentlichster Ruhm ist das verlorene Paradies. Merkwürdiger Weise kehrt bei den drei großen Epopöen der christlichen Literatur, bei Dantes, Milton's und Klopstock's epischen Werken allemal die Bemerkung der Kunstkritik wieder: das Werk sey kein eigentliches Epos. Von Dantes göttlicher Komödie müßte dies nach gewöhnlichem Gesichtspunkte am meisten gelten: denn es ist im Grunde eine Reihe von Visionen des Jenseits. Allein in diesen Visionen spiegelt sich der epische Karakter der gesammten Weltgeschichte nach ihrem letzten Ausgang deutlich ab. Noch mehr aber spiegelt sich der epische Karakter der Weltgeschichte nach ihren ersten Anfängen in Milton's verlorenem Paradiese ab; und zwar hier nicht in Zuständen, sondern in stürmisch bewegten Akten, welche den Himmel, die Erde und die Hölle erschüttern. Wir verstehen es nun, daß für Klopstock die Aufgabe übrig blieb, den epischen Karakter der Weltgeschichte nach ihrem Mittelpunkte in seinem Messias zu schildern; denn dieser Aufgabe hatte ebenso wenig das wiedereroberte Paradies Milton's wie der altsächsische Heliand, welchen Vilmar zum größten christlichen Epos zu stempeln sucht, noch Otfried's Evangelien-Harmonie genug gethan. Bouterweck spricht die Anerkennung aus (Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit 7. Bd. S. 414), daß Milton ein großer, bahnbrechender Dichter sey, nächst Waller der correkteste Dichter seiner Zeit, hinreißend und begeisternd in der Macht seines Genies. Er tadelt es jedoch, daß der Dichter sich den didaktischen Zweck gesetzt habe, die Vorsehung anschaulich zu machen, die Wege Gottes zu den Menschen zu rechtfertigen. („and justify the ways of God to Men.“) Daß aber Milton den didaktischen Gesichtspunkt nicht didaktisch verfolgte, gesteht B. selbst, dafür sey er zu lyrisch gewesen. Damit ist sein ächt poetisches Verhalten eingestanden. Nun aber heißt es, der Sündenfall sey keine epische Begebenheit, sondern eine tragische; Adam sey dabei nur ein bedauernswürdiger Repräsentant der Schwäche der menschlichen Natur. „Die Gottheit selbst verhält sich bei dieser Begebenheit leidend, um die Freiheit des Menschen nicht zu stören. Der wahre Held des Gedichts, wenn es einen Helden haben sollte, konnte kein anderer werden als der Satan.“ So wenig hat die Kunstkritik den wahren Karakter des Gedichts begriffen, in welchem sich doch der epische Anfang der Weltgeschichte deutlich genug spiegelt. Man darf den epischen Helden nicht allemal als ein Tugendideal wollen erscheinen sehen. Episch genug ist selbst das im Verhalten der Eva, daß sie durch ihren Erkenntnißtrieb und ihre Emancipation von Adams Aufsicht zu Falle kommt, und nach dem Falle auf eine verzweifelte Verhinderung der Ausbreitung des Todes denkt: Cölibat und Selbstmord. Das aber ist sogar bis zur Verwegenheit episch, daß Adam mit männlichem Stolz und ritterlicher Liebe wider bessere Ueberzeugung von dem Apfel ißt, um nur seine Eva nicht allein die Straße der Schuld und des Elends wandeln zu lassen. Episch aber ist in dem Leben Beider ihr Bußgebet und die fromme Resignation, mit welcher sie auf den Befehl des Engels von dem Paradiese Abschied nehmen und in's Elend ziehen. Vor Allem endlich ist episch die Niederlage der Hölle in ihrem scheinbaren Triumph und der Sieg des göttlichen Rathschlusses in seinem scheinbaren Leiden, in seiner freien Selbstbeschränkung um der Freiheit willen, abgesehen von dem riesenhaften Kampf der guten und bösen Engel (in welchem die Erfindung des Pulvers und der Kanonen durch teuflische Kunst schon als ein Vorspiel der britischen Friedenspredigten von Elihu Burritt betrachtet werden kann) und von dem zweifachen Triumph des Sohnes Gottes, einmal in seinem Sieg über die Dämonen, dann in seinem Entschluß für den Menschen zu leiden. Denn Milton ist in seinen Meister-

Werken durch und durch der Dichter der Freiheit, wie er der Redner der Freiheit ist in seinen prosaischen Schriften. Mit diesem vorwaltend ethischen Karakter des Epos mögen selbst die Fehler des Gedichts zusammenhängen: die Ueberlistung der himmlischen Wächter durch den Satan, die starke Verwarnung des Adam durch den Erzengel Raphael vor dem Falle und überhaupt die Mittheilung von dem Falle Satans und der Geisterschlacht, womit eigentlich die Kenntniß des Bösen, welche Adam nach der Schrift erst durch den Fall erhält, anticipirt wird. Die wunderbaren Schönheiten des Gedichtes sind bekannt; z. B. der Kontrast zwischen der Finsterniß der Hölle und dem Lichte der neuen paradiesischen Schöpfung; der Gegensatz der dämonischen Geschütze und des himmlischen Donners, die Offenbarungen Raphaels über die Schöpfungstage vor dem Falle, die Offenbarungen Michaels über den zukünftigen Weltlauf und die Erlösung nach dem Falle. Makaulay vergleicht den Karakter der Miltonschen Poesie mit dem poetischen Karakter der göttlichen Komödie Dantes, und findet, daß Milton nur die Umrisse skizzire, während Dante die Gestalten ausmale, daß der Erstere aber mit seinen raschen kühnen Zügen andeutungsweise, bedeutsam symbolisch rede, während bei Dante Bild und Sinn zusammenfallen. Hierbei ist jedenfalls die symbolische Seite Dantes zu gering angeschlagen; überhaupt sein spekulatives Uebergewicht über Milton. Dagegen hat Milton die bestimmtere Erfassung des persönlichen Lebens und der persönlichen ethischen Natur des ganzen Geisterreichs voraus, als Jünger der protestantischen Weltanschauung und als Sänger der Freiheit. Ebenso ist es anerkannt, daß er in seiner scharfen Zeichnung der Karaktere, namentlich der Dämonen, in der dialektischen Schärfe, Kraft und Eigenthümlichkeit der Reden über Klopstock steht, während dieser allerdings seinerseits wieder die freiere Bildung des 18. Jahrhunderts, eine reinere und reichere Theologie und eine größere Tiefe und Fülle der Empfindung voraus hat. In der Ansicht vom Chaos oder einer ersten Materie (welche Milton aus Gott hervorgehen läßt), ist Klopstock von ihm abhängig geblieben. Milton soll das wiedereroberte Paradies über das verlorene gestellt haben; die Kritik findet es mit Recht, abgesehen von seinem geringen Umfang, in hohem Grade minder bedeutend. Indessen muß zunächst der Geniusblick anerkannt werden, mit welchem Milton die große Bedeutung der Versuchung Christi in der Wüste erkannt hat, indem er in dem Siege Christi über diese Versuchung die Wiedereroberung des Paradieses gesichert findet. Gleichwohl ist es ein Versehen, daß er einen Theil des historischen Erlösungswerkes gewissermaßen zum Ganzen gemacht hat. Auch sind die drei Versuchungen weder nach ihrer vollen Bedeutung aufgefaßt, noch in geschlossenen Gemälden bestimmt genug von einander unterschieden. Auch hier verräth der Dichter zu viel vor der Entscheidung: der Satan gibt sich schon nach der ersten Versuchung zu erkennen. Als große Meisterzüge treten in poetischer Beziehung hervor der höllische Sturm, welcher den Messias in der Wüste erschüttern soll, obgleich er in theologischer Beziehung die Leidensversuchungen Christi anticipirt und also ein fremdartiges Element in die Versuchung in der Wüste hineinbringt; ebenso die großartigen Weltbilder, welche Satan dem Erlöser vorhält, besonders Griechenland und Rom. Daß der Dichter dem Satan eine so große magische Macht über das Auge, selbst die Träume Jesu einräumt, mag eher ihm, dem Dichter, nachzusehen seyn als der Theologie, die sich auch noch manchmal dergleichen erlaubt. Es wurde schon früher (s. Klopstock) bemerkt, daß Milton auch darin mit dem patriotischen Klopstock verwandt ist, daß er früher mit dem Gedanken beschäftigt gewesen seyn soll, den König Alfred zu besingen, wie Klopstock Heinrich den Finkler. Auch hat er ursprünglich sein Gedicht als Drama angelegt, wovon sich noch Bruchstücke zu Cambridge finden. Ob ihm außer dem geistlichen Schauspiel Andreinis auch der Adam exul von Hugo Grotius oder ähnliche Bearbeitungen desselben biblischen Stoffes vorgelegen, ist nicht bekannt. Milton's theologische Ansichten sind besonders durch die neu aufgefundene Schrift de doctrina christiana noch mehr in's Klare gestellt worden. Die Geschichte der Dogmen und der Dogmatik darf dieses Werk nicht unberücksichtigt lassen. Milton's

Lehrbegriff ist mit dem Arminianischen verwandt: seine Lehre von dem Sohne Gottes geht sogar über die Subordinationstheorie desselben hinaus und bildet eine Art von Arianismus, wie er sich im 17. und 18. Jahrhundert bei manchen englischen Theologen findet. Seine Bekämpfung der Prädestinationslehre hängt ohne Zweifel mit seiner Begeisterung für die Idee der sittlichen Freiheit zusammen. Aus diesem Motiv lassen sich auch die Extravaganzen in seinen theokratisch-politischen Ansichten erklären; weniger das, was er für die Ansicht, daß die Bibel die Polygamie anerkenne, gesagt hat. Ein persönliches egoistisches Interesse kann ihn aber auch hier nicht bestimmt haben, eher eine übermäßige Gleichstellung des alten Testaments mit dem neuen. Seine theologische Arbeit verdient übrigens in ihrer einfachen Methodik, in der Schärfe ihrer Dialektik und dem Reichthum ihres Schriftbeweises alle Beachtung, und auch in seinen Irrthümern ist die großartige Offenheit seines Karakters anzuerkennen. Seine politische Geschichte hat in den Essays von Makaulay (Critical and Historical Essays, Vol. 1.) einen geistreichen und entschiedenen Apologeten gefunden. Makaulay verkennt seine Einseitigkeiten nicht, aber er will Milton aufgefaßt wissen nach seiner Stellung in einer welthistorischen Alternaive, wo die ganze kirchliche und politische Freiheit Großbritanniens und seine ganze welthistorische Zukunft auf dem Spiele stand. Er hebt es mit Recht hervor, daß Milton sich keiner Partei, weder in religiöser noch politischer Beziehung, hingegeben, sondern nach seiner eigensten Ueberzeugung mit heldenmüthiger Opferfreudigkeit und mit ungebrochenem Heldenmuth und Gottvertrauen unter allen Leiden, Gefahren und trüben Aussichten die heiligsten Güter seines Volkes zu retten gesucht habe; und daß viele seiner mit großem Kampf vertretenen Ideen jetzt das geistige Lebenselement Britanniens, Nordamerikas und der neueren Zeit bilden. Auch Dante und Klopstock haben ihrer Zeit den Tribut menschlicher Schwäche entrichtet; die ungeheuchelte Frömmigkeit, die sittliche Größe, der protestantische Zeugenmuth und die That des poetischen Genius, durch welche er mit dem zweiten großen christlichen Epos der zweite Dichter Englands geworden, sind Züge seines Ruhmes, eines Ruhmes, der mit dem Ruhme seines Volkes und den Siegen des Protestantismus verwachsen bleibt.

Milton's poetische Werke wurden gesammelt herausgegeben von Hawkins (Oxford 1824. 4 Bde.) und von Todd (3. Aufl. London 1826. 6 Bde.). Seine prosaischen Schriften sammelte Fletscher (London 1834). Fletscher gab auch die sämmtlichen Werke von Milton heraus (Complete Works, 6 Bde. 1834—38); in einer noch bedeutenderen Ausgabe besorgte sie Milford (8 Bde. London 1851). Milton ist commentirt worden von Bentley, Newton, Pearce, den beiden Richardson, Warton. Biographien lieferten Johnson, Hayley, Joimey. Sein verlorenes Paradies erschien deutsch bearbeitet von Bodmer, Zürich 1732; von Kottenkamp 2. Aufl. Pforzheim 1842; seine poet. Werke überhaupt von Böttcher (1. u. 2. Lief. Lpz. 1843). **J. P. Lange.**

Mine, s. Geld.

Minimen oder Mindeste Brüder (Minimi fratres), Eremiten oder Einsiedler der mindesten Brüder des Franz von Paula (Eremitae Minimorum Fratrum S. Francisci de Paula) werden die Glieder eines Klosterordens genannt, der durch Franziskus von Paula (geboren um das Jahr 1416 zu Paula, einem Städtchen in Calabrien) in das Leben trat. S. den Artikel Franz v. Paula Bd. IV. S. 481. Zur Ergänzung des dort über den Orden Gesagten hier noch Folgendes: Pabst Alexander VI. gewährte dem Orden alle Privilegien der Bettelmönche, bestätigte auch 1501 und 1502 eine neue und strengere Fassung der Ordensregeln, die Franziskus vornahm, um seine Stiftung von der ähnlichen der Fratres minores nicht nur zu unterscheiden, sondern auch diese in ascetischer Frömmigkeit noch zu überbieten, und sanktionirte für den Orden, dessen Glieder die allergeringsten unter den geistlichen Ordensbrüdern seyn sollten, den Namen Ordo Minimorum Fratrum Eremitarum Fratris Francisci de Paula, welcher die tiefe Demuth der Ordensglieder bezeichnen sollte. Eine letzte Aenderung der Ordensregel nahm Franziskus noch 1506 vor; Pabst Julius II. bestätigte sie. Die

Regel, die im Ganzen die der Franziskaner ist, hatte in ihrer zweiten und dritten Fassung die drei gewöhnlichen Gelübde und das der Quadragesimalfasten als ein viertes Gelübde aufgenommen; in der letzten Fassung war das Gelübde des Fastens noch bedeutend gesteigert und bestimmt worden, des Genusses von Fleisch oder dessen, was von demselben bereitet werden kann, sich gänzlich zu enthalten. Zur Förderung des contemplativen Lebens wurde die Beobachtung des Stillschweigens geboten, der Besitz von Geld und Gütern untersagt, der Genuß von Brod, Wasser und Früchten verordnet.

Zu den Minimen gehören auch die Mindesten Schwestern, welche 1492 in Spanien entstanden, auch nach Frankreich kamen, unter der Leitung der Ordensbrüder und nach deren Observanzen lebten, und jetzt noch, wo sie bestehen (— sie fanden nur eine geringe Verbreitung —), deren Regeln befolgen. Ihre Vorsteherinnen heißen Correctricen.

Ein besonderer Zweig der Minimen sind die Minimen-Tertiarier oder Minimen beiderlei Geschlechtes, die auch durch Franz von Paula für weltliche Personen noch vor seiner Reise nach Frankreich gestiftet, doch zu einem gemeinschaftlichen Leben nicht verpflichtet wurden. Pabst Alexander VI. sanktionirte 1502 die Stiftung und die Regel, welche Franz aufgestellt hatte. Diese fordert vornehmlich auch das strenge Fasten und stellt die Ordensglieder unter Correctoren und Correctricen, denen auch die Schlichtung von Ordensstreitigkeiten obliegt. Ein Strick mit zwei Knoten, als Gürtel, ist das eigentliche Ordenszeichen, denn außerdem besteht die Kleidung in einer bürgerlichen schwarzen Tracht. In Spanien und Italien, wo dieser Ordenszweig noch besteht, bemühten sich die Ordensglieder vergeblich, die Einführung eines gemeinschaftlichen Lebens unter sich und die Ablegung feierlicher Gelübde zu erlangen, dadurch aber zu den Religiosen überzutreten; in diesem Streben fanden sie in dem Orden der Minimen, unter deren Generalcorrector sie gestellt wurden, entschiedene Gegner. **Neudecker.**

Minoriten, s. Franz v. Assisi und der Franziskanerorden.

Minutius Felix, Marcus, ist eine Zierde der altlateinischen Apologeten. Ueber seine Lebensverhältnisse besitzen wir nur die dürftige Notiz, daß er seiner Zeit eine ausgezeichnete Stelle unter den Sachwaltern in Rom einnahm. (Vgl. *Lactantius*, divin. institut. lib. V, c. 1, 22; *Hieronymus*, catalog. script. eccles. c. 58 und Epistola ad Magnum). Daß er zugleich ein Mann von Belesenheit und mannigfaltigem Wissen war; ein Schriftsteller, ausgezeichnet durch klare, gewandte, anmuthige und oft geistreich pointirte Darstellung, welche durch diese Vorzüge ihren Mangel an Originalität vergessen läßt; nach seiner Bekehrung ein Christ voll treuer Begeisterung für den neuen Glauben: das bekundet sein Octavius, eine Schutzschrift für das Christenthum, die deshalb besondere Beachtung verdient, weil sie in übersichtlicher Kürze und guter Ordnung Alles zusammenstellt, was die Heiden im dritten Jahrhundert gegen die christliche und für die väterliche Religion vorzubringen und was die Gebildeten unter den Christen ihnen zu erwidern pflegten. Diese Schrift, im Styl der Disputationen Ciceros, gibt sich als die Reproduktion eines Gesprächs über die religiöse Streitfrage des Zeitalters, dessen Veranlassung Minutius folgendermaßen berichtet: Octavius Januarius — daher der Titel des Buches — von Jugend auf mit Minutius in inniger Freundschaft verbunden, ein Genosse seiner Studien, seiner Freuden, seiner heidnischen Irrthümer und seiner Bekehrung zur christlichen Wahrheit, später aber in der Provinz angesessen, sey einmal, wie es öfter geschehen, nach Rom gekommen, um den Minutius zu besuchen. An einem schönen Abend hätten sie zusammen einen Spaziergang an der Seeküste in der Nähe von Ostia gemacht, auf dem sie auch Cäcilius Natalis, ein anderer Freund des Minutius, begleitet habe. Hier sey es von Octavius mit Erstaunen bemerkt worden, daß Cäcilius einer Bildsäule des Serapis, an welcher der Weg vorübergeführt, grüßend seine Ehrfurcht bezeugt habe; sofort habe er es als Lauheit an Minutius gerügt, daß dieser einen so vertrauten Freund, wie den Cäcilius, noch nicht von dem Irrthum des heidnischen Götzendienstes überzeugt habe. Cäcilius habe anfangs betroffen geschwiegen

und sey in unruhigen Gedanken weiter gegangen; auf dem Rückweg an derselben Stelle angekommen habe er aber mit ruhiger Zuversicht zu seiner Sache den Octavius gebeten, einmal die ganze religiöse Frage, die zwischen Christen und Heiden streitig sey, gründlich mit ihm zu besprechen. Man habe darauf ein geschütztes Plätzchen zwischen den Felsen des Ufers aufgesucht und Minutius habe sich zwischen die beiden Streitenden setzen müssen, um die ihm angetragene Rolle des Schiedsrichters zu übernehmen.

So weit die Einleitung (c. 1—4); dann beginnt Cäcilius nach einer Appellation an die Unparteilichkeit des Minutius (c. 5, 1.), seine Einwürfe gegen das Christenthum und seine Vertheidigung des Heidenthums in geordneter Rede zu entwickeln (c. 5, 2—13, 6). Von dem skeptischen Satze der neueren Akademie ausgehend, daß alles menschliche Erkennen unsicher sey, tadelt es Cäcilius zunächst als frevelhafte Anmaßung, daß Leute, so unwissend und so ohne alle philosophische Bildung, wie die Mehrzahl der Christen, sich der vollkommenen Erkenntniß der höchsten Probleme des menschlichen Geistes großsprecherisch rühmen; weder von Gott, noch von einem Weltschöpfer, noch von einer göttlichen Vorsehung und Regierung kann man etwas wissen, da Gott jenseits der Grenzen der menschlichen Erkenntniß liegt, die Existenz und die Dauer der Welt sich aus dem ewigen Prozeß des Naturlebens begreift und in dieser Welt von Anfang an der Zufall geherrscht hat und noch herrscht. (—5, 14.) Dann wechselt Cäcilius seine Taktik; nachdem er bis dahin die Existenz aller religiösen Wahrheit bezweifelt und daraus Folgerungen gegen das Christenthum abgeleitet hat, appellirt er an das religiöse Bedürfniß, — eine Inconsequenz, die Octavius in seiner Antwort auch rügt (c. 16, 2), — läßt aber diese Appellation nur dem Heidenthum zu Gute kommen. Er fordert dazu auf, den Glauben an die väterliche Religion festzuhalten; diese Religion, deren Ursprung in die Zeiten des Ursprungs der Götter selbst hineinragt, und deren heilige Gebräuche von den Vorfahren treu überliefert sind, muß schon um dieser Umstände willen für wahr und gewiß gelten; ja sie verdient die dankbarste Hingebung, da sie Rom, das auch die fremden heidnischen Culte gastlich bei sich aufnahm, groß gemacht, den Zorn der Götter immer gesühnt und durch ihre Auspicien, durch ihre Orakel, durch Träume, welche die Götter schicken, den Staat vor Tausenden von Gefahren bewahrt hat (c. 6, 7). Nach dieser in glänzenden Farben ausgeführten Apologie des Heidenthums, die geschickt auch den Patriotismus der Zuhörer in ihr Interesse zieht, folgt nun in schneidendem Contrast eine neue Reihe von Gründen gegen das Christenthum. An die Stelle dieser altehrwürdigen Religion, fährt Cäcilius fort, deren Lehren früher auch die bedeutendsten Philosophen nicht ungestraft antasten durften, wollten nun die Christen eine Religion einführen, die von der dürftigsten und schlechtesten Art ist. Denn die Bekenner dieser Religion sind Menschen aus der Hefe des Volkes, unsittlich, dem öffentlichen Wohl gefährliche Verschwörer; die Gegenstände ihrer Verehrung sind abscheulich: ein Eselskopf, die Geschlechtstheile ihrer Priester, das Kreuz und ein gekreuzigter Uebelthäter; ihre Ceremonien sind Mord unschuldiger Kinder und Ehebruch, dem der christliche Brudername zum Deckmantel dient; ihre Dogmen sind sinnlose Ungereimtheiten: sinnlos ist die Lehre von einem Gott, den die Christen von dem verachteten Volk der Juden überkommen haben, der nicht einmal Tempel und Heiligthümer hat und der noch obendrein als unsichtbar, allwissend, allgegenwärtig gedacht werden soll, — lauter Bestimmungen, die entweder überhaupt die Existenz Gottes, oder doch die Einheit desselben aufzuheben scheinen; sinnlos ist die Lehre vom Untergang dieser Welt; sinnlos das Altweibermährchen von einer Auferstehung nach dem Tode und einem Endgericht, das nicht einmal gerecht seyn könnte, da die göttliche Prädestination, welche die Christen annehmen, ganz ebenso die menschliche Freiheit aufhebt, wie das Fatum, unter das sich die Heiden beugen. Endlich setzt diese Religion auf dieser Erde ihre Bekenner den größten Martern und Plagen aus und bietet ihnen dafür nur die Aussicht auf eine Belohnung in einem zweifelhaften Jenseits; ja selbst die unschuldigen und heiteren Freuden des Heidenthums, wie Schauspiele, Festmahle u. s. w. versagt sie ihren Anhängern

(c. 8—12, 6.) Nun schließt Cäcilius seine Rede mit einer peroratio, in der er noch einmal den skeptischen Satz, von dem seine Bestreitung des Christenthums ausgeht, nachdrücklich geltend macht und das Resultat seiner beiden andern Ausführungen in der Mahnung zusammenfaßt: wenn das Christenthum noch weiter um sich greift, so wird alle Religion zu Grunde gehen und ein schimpflicher Aberglaube an ihre Stelle treten: man muß also bei der Religion der Väter verbleiben (c. 12, 7—13, 6).

Nach einigen Zwischenreden, in denen Cäcilius und Minutius über den Werth und die Beweiskraft des eben Gesprochenen verhandeln (c. 14, 15.), beginnt Octavius seine Gegenrede zunächst mit einem allgemeinen Urtheil über die Ausführungen des Cäcilius, deren oben angedeutete Inconsequenz er rügt (c. 16, 1—5); daran schließt er eine in das Einzelne eingehende Kritik der vorgebrachten Einwürfe gegen die christliche Religion und eine Bestreitung des Heidenthums, die den zweiten Haupttheil unserer Schrift füllen (c. 16, 6—38, 9.). Gegen die skeptische Läugnung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Grundideen aller Religion, die Cäcilius zuerst gegen die Grundwahrheiten des Christenthums geltend gemacht hatte, beruft er sich auf eine allen Menschen angeborne Weisheit, deren Stimme sich auch in der Seele der Ungebildeten vernehmen läßt, aus denen deshalb immerhin die große Masse der Christen gesammelt seyn kann, ohne daß dieser Umstand gegen die Wahrheit der christlichen Glaubenssätze geltend gemacht werden darf. Diese Weisheit führt Alle, welche ihr folgen, zu der Ueberzeugung von der Existenz Gottes, von einer Weltschöpfung und von einer göttlichen Vorsehung, was durch eine Reihe von physiko-theologischen Beweisen dargethan wird (c. 16, 6—18, 4). Octavius geht aber noch über die bloße Widerlegung des Cäcilius hinaus; er bestimmt den Gottesbegriff im Sinne des christlichen Monotheismus näher, und zeigt, wie gerade ein solcher Gottesbegriff von dem unverkümmerten religiösen Bewußtseyn des heidnischen Volkes geahnt werde und den besten heidnischen Dichtern und Philosophen vorschwebe (c. 18, 5—19, 18). Wenn dem aber so ist, folgert Octavius und wendet sich damit gegen die Gründe, mit denen Cäcilius die väterliche Religion vertheidigt hat, — wenn dem so ist, so müssen wir diesen besseren unter den Heiden folgen, die unwillkürlich Zeugniß für die christliche Wahrheit ablegen, und dürfen nicht bei der Religion unserer Väter stehen bleiben. Wahrlich! wegen ihres Ursprungs in unverdenklicher Zeit kann diese Religion nicht für sicher und gewiß gelten; gerade deshalb ist sie vielmehr voll von Fabeln und Mythen über die Götter, die in Wahrheit nur vergötterte Menschen sind; thöricht ist die von ihr geforderte Anbetung der Götzenbilder, die doch nur Holz und Stein sind; unsittlich ist meist ihr Cultus. Ebenso wenig sind wir den heidnischen Göttern Dank für die Größe des römischen Staates schuldig; nicht sie haben Rom groß gemacht, sondern der Muth und das Glück der Römer; auch die Augurien haben dem Staate Nichts genützt; sie haben allerdings bisweilen das Richtige angezeigt, eben so oft haben sie aber auch die Gläubigen betrogen (c. 20—26, 5). Bis dahin hat Octavius Schritt für Schritt die Gründe widerlegt, welche Cäcilius zu Gunsten des Heidenthums geltend gemacht hatte; indeß es galt nicht bloß die Thorheit des Götzendienstes zu beweisen, man mußte auch seine Macht über die Gemüther und die mannigfaltigen Wirkungen, welche den heidnischen Göttern scheinbar mit Recht zugeschrieben werden konnten, wie z. B. das Eintreffen mancher Orakel, irgendwie erklären. Auch das versucht Octavius, indem er, wie alle älteren Apologeten, überirdische Realitäten, Dämonen, annimmt, die sich hinter der Truggestalt der Götterbilder zum Verderben der Menschen bergen sollen, deren Macht aber jetzt durch Christus gebrochen ist (c. 26, 6—28, 6). Damit bahnt er sich zugleich den Uebergang zur Besprechung des dritten Hauptpunktes in der Rede des Cäcilius. Die Dämonen, fährt er nämlich fort, haben alle die Lügen erfunden, die im Volke über die christliche Religion umlaufen; auch alle die Vorwürfe, die Cäcilius gegen das Christenthum erhoben hat, um nachzuweisen, daß es eine Religion der dürftigsten und schlechtesten Art ist, gehören, so weit sie die Sitten, die Ceremonien und den Cultus der Christen betreffen, zu diesen von

den Dämonen erfundenen Lügen; in Wahrheit lassen sich diese Vorwürfe des Menschenopfers, der Unzucht u. s. w. viel mehr dem Heidenthum machen. Ebenso verkehrt ist es, daß Cäcilius die Dogmen der Christen für sinnlos erklärt, was Octavius dadurch zu erweisen sucht, daß er alle die angefochtenen Lehren von Gott, vom Weltende, von der Auferstehung und von dem Endgericht nach dem Stande der damaligen dogmatischen Bildung rechtfertigt und überall daran erinnert, daß sich Ahnungen von diesen Wahrheiten, die durch Christus nur in das hellste Licht gestellt sind, durch die religiösen Vorstellungen der Heidenwelt hindurchziehen. Endlich widerlegt Octavius die Instanzen gegen das Christenthum, die von der äußeren Lage seiner Bekenner hergenommen sind; um Gottes willen ertragen diese alle Qualen gern, um Gottes willen verzichten sie auf Freuden, die nicht einmal Freuden sind, in Gott sind sie auch ohne die Lust des heidnischen Lebens wahrhaft glücklich (c. 28, 7—38, 6). Wie Cäcilius schließt auch Octavius seinen Vortrag mit einer peroratio, in der er dem heidnischen Skepticismus noch einmal mit der Verwerfung aller Philosophie (Socrates scurra Atticus!) entgegentritt und das Resultat seiner beiden andern Ausführungen, gegen das Heidenthum und für das Christenthum, zu dem Wunsche zusammenfaßt: die Gottlosigkeit möge ausgerottet, die wahre Religion aber bewahrt werden! (c. 38, 7—9.)

In dem Epilog dieser Unterredung bekennt sich Cäcilius mit Freuden für überwunden und bittet den Octavius, ihn am folgenden Tag noch weiter zu belehren, da er gewillt sey, zum Christenthum überzutreten; Minutius aber spricht seine Freude darüber aus, daß ihm durch dieses Bekenntniß des Cäcilius die Ausübung seines Schiedsrichteramtes erspart sey und preist Gott, daß er mit seinem Geiste so kräftig für die Wahrheit Zeugniß abgelegt hat; darauf kehren die Freunde vergnügt zur Stadt zurück.

Die starke Seite dieser Apologie liegt offenbar mehr in der guten Widerlegung der heidnischen Irrthümer, als in der versuchten Darstellung der christlichen Wahrheit. Denn es mangelt dem Minutius sehr an dogmatischer Bestimmtheit, namentlich vermißt man fast jede Ausführung über die Lehre von Christi Person und Werk; auch fehlt es an einem tiefergefaßten Begriff von dem Wesen der Religion, zu dem sich überhaupt unter den altlateinischen Apologeten nur bei Tertullian in seiner anima naturaliter christiana Ansätze finden; dennoch bleibt das kleine Buch wegen der schon oben gerühmten Vollständigkeit seines apologetischen Materials ein sehr werthvolles Dokument der patristischen Literatur. Lange Zeit hindurch lag es unter den Handschriften der vatikanischen Bibliothek vergraben, bis es vom Pabst Leo X. an Franz I. von Frankreich geschenkt wurde und auf die Pariser Bibliothek kam; nach diesem Codex wurde es zuerst von Faustus Sabäus im Jahr 1543 in Rom herausgegeben. Sabäus ließ sich aber vom Titel Octavius täuschen und publicirte es als liber octavus der Schrift des Arnobius adversus nationes, da er auch im Styl und im Inhalt unseres Autors eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Arnobius bemerkt zu haben glaubte. Erst Franz Balduin in Heidelberg bemerkte dieses Versehen und verbesserte es in seiner Ausgabe vom Jahr 1560. Von da an wurde das Buch als selbständige Schrift des Minutius häufig wieder herausgegeben, übersetzt und commentirt. Die Geschichte der älteren Ausgaben findet sich vollständig in der Vorrede J. G. Lindners zu seiner zweiten Ausgabe des Minutius (Langensalza 1773), die neben den neueren Ausgaben von Rußwurm (Hamb. 1824), Löbkert (Leipzig 1836), de Muralto (Tur. 1836) und von Oehler in der Bibliotheca Patr. eccles. lat. selecta curante Gersdorf noch immer zu den brauchbarsten Handausgaben gehört.

Ueber die Zeit, wann Minutius gelebt habe, sind die Meinungen getheilt. Nach J. Dan. von Hovens Vorgang, der in einem Briefe ad Gerhardum Meermann, civitatis Roterodamensis Syndicum, vom Jahr 1762 (abgedruckt in der 2. Ausg. des Octavius von Lindner) nachzuweisen versuchte, daß Minutius nach der Art, wie er die Lage der Christen schildere, und nach der Gestalt der vorgebrachten heidnischen Vorwürfe gegen das Christenthum in die Zeit der Antonine gehöre, machen einige Gelehrte den Minutius zu einem Zeitgenossen des Justin und Athenagoras. (Rößler in seiner Bibliothek,

Rußwurm in seiner Ausgabe, H. Meier in seiner commentatio de Minuc. Fel. Tur. 1824). Da sich nun in dem Octavius anerkanntermaßen mannigfaltige Berührungen mit Tertullians Apologeticus und zwar nicht bloß in dem beigebrachten Material, sondern bis in Worte und Wendungen hinein finden, so mußte unter dieser Voraussetzung Tertullian den Minutius benutzt haben. Schon das ist bei einem Schriftsteller von so originellem Geiste, wie Tertullian ist, schwer zu glauben; auch möchten sich die Anklänge an die Weise des Justin und Athenagoras, die sich im Octavius finden, daraus erklären, daß Minutius auch ältere Anklagepunkte gegen das Christenthum gesammelt, wie andererseits der Umstand, daß im Apologeticus die Lage der Christen günstiger geschildert wird, als im Octavius, dessen Schilderung der christlichen Verhältnisse mehr auf die Zeiten des saec. 2 passen soll, wohl darauf zurückgeht, daß der lebhafte und feurige Tertullian seine eigene Sache möglichst günstig darstellt, während Minutius seine Schilderung der Christen einem Heiden in den Mund gelegt hat; es scheint also wegen der unleugbaren Verwandtschaft des Octavius mit dem Apologeticus, daß Minutius jünger als Tertullian ist, eine Annahme, für die sich auch die meisten Kirchenhistoriker entschieden haben. Viel später als Tertullian ist Minutius aber nicht zu setzen. Denn Cyprians kleine Schrift de idolorum vanitate ist in ihren fünf ersten Kapiteln fast wörtlich aus dem Octavius, namentlich aus c. 20—28 entlehnt; (die drei anderen Kapitel Cyprians stammen aus c. 21. des Apologeticus). Minutius möchte also in der Reihe der lateinischen Väter zwischen Tertullian und Cyprian, also noch in das erste Drittel des saec. 3 zu setzen seyn. Hieronymus erwähnt auch noch eine andere Schrift des Minutius: de Fato, vel contra Mathematicos; allein diese Schrift, die schon Hieronymus für unecht hält, ist nicht auf uns gekommen. Die Citate aus dem Octavius sind nach der zweiten Ausgabe desselben von Lindner gegeben.

Vgl. *Du Pin* in Nouv. Bibl. des Aut. Eccles. Tom. I, pag. 117 sq.; *Fabricius*, delectus argument. et syllabus etct. pag. 215 sq. **Mangold.**

Miramionen, s. Genovefanerinnen.

Mirandula, Johannes Picus, Graf von Mirandula und Concordia, jüngster Sohn des Grafen Johann Franz Picus, ist im Jahre 1463 geboren. Durch körperliche Schönheit und frühreifen Geist ausgezeichnet zog er bald die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich, ein Wunderkind des Restaurationszeitalters. Früh im Lateinischen und Griechischen unterrichtet, versuchte er sich schon als Knabe in Gedichten und Reden; im 14. Jahre bezog er die Universität Bologna, um durch das Studium des kanonischen Rechtes zum geistlichen Stande sich vorzubereiten (1477—1479). Aber dies genügte ihm nicht; von unersättlichem Wissensdurste getrieben, durchwanderte er sieben Jahre lang Italien und Frankreich, besuchte die berühmtesten Schulen, hörte die Lehrer der alten scholastischen Weisheit so gut als die der neuerstandenen klassischen Kunst; mit besonderem Interesse arbeitete er an Aristoteles und Plato. Allein auch dies war noch nicht genug. Ueberall auf das Ursprüngliche, auf die Quellen zurückzugehen, war der Zug der Zeit; und in den griechischen Philosophen glaubte er das Ursprüngliche noch nicht gefunden zu haben. Dieses konnte nur in der alten Weisheit des Orients liegen, in jenen Schriften, in denen alte geheime Tradition die Tiefen der Weisheit ahnte, in der Kabbala. Hatte er Aristoteles und Plato in der Ursprache gelesen, so wollte er auch hier unmittelbar an die Quelle dringen; vom Herbst 1486 an also — wo er von seinen Reisen zurückgekehrt scheint — wirft er sich mit Eifer auf das Hebräische und Chaldäische. Von da an lebt er eine Zeit lang ganz in Zahlenmystik, in allegorischen Auslegungen, in wunderlichen Gedanken über die Magie, die als die höchste Wissenschaft und die höchste Kunst nicht bloß alle Geheimnisse enthüllen, sondern auch alle verborgenen Kräfte benützen lehre.

Die Frucht dieses Studiengangs war der erste Schritt, mit dem er öffentlich auftrat: die Bekanntmachung von 900 Thesen, die er 1486 zu Rom anschlagen ließ mit dem Erbieten, sie öffentlich zu vertheidigen. Diese 900 Sätze bezeichnen seinen damaligen

Standpunkt. Ueber Alles verbreitet er sich darin; die Terminologieen aller Schulen kreuzen sich in wahrhaft babylonischer Sprachverwirrung; über Plato und Aristoteles, über Alexander und Averrhoes, über Thomas und Duns Scotus wird geredet; daneben stehen ausschweifende Behauptungen über die Macht der Zahlen, vermeintlich pythagoreische Sätze und Lehren, und gleich wieder finden wir, daß Euklid für einen Theologen schädlich sey. Eine Hauptrolle darin spielen Kabbala und Magie; wie viel er von der ersteren halte, beweist die These: Qui ordinem hebraicae linguae profunde et radicaliter tenuerit, atque illum proportionaliter in scientiis servare noverit, cujusque scibilis perfecte inveniendi normam ac regulam habebit. Es wäre ein vergebliches Bemühen, hieraus über seine philosophischen und theologischen Ansichten etwas Bestimmtes entnehmen zu wollen. Von Zusammenhang zwischen den einzelnen Sätzen ist gar nicht die Rede; sie sind darauf berechnet, durch Schaustellung der unglaublichen Gelehrsamkeit eines 21-jährigen Mannes Effekt zu machen. Aber seine allgemeine Ansicht vom Wissen leuchtet doch daraus hervor; und sie ist auch in der Rede, mit der er die Disputation eröffnen wollte, (oratio de hominis dignitate) niedergelegt. Er ist erfüllt von der Idee der Einheit des Wissens, in der die Eine volle Wahrheit liege. Die Einheit des Wissens aber fällt ihm zusammen mit der Uebereinstimmung der Lehren, mit der Einheit aller Systeme und aller Philosophen; alle haben dasselbe gelehrt, in allen ist dieselbe Wahrheit nur nach verschiedenen Seiten und in verschiedenen Worten ausgesprochen. Thomas und Duns Scotus, Plato und Aristoteles und alle zusammen mit der Bibel zu versöhnen, ist sein Lieblingsgedanke. Unter seinen 900 Thesen legt er selbst das meiste Gewicht auf diejenige, welche die Einheit des Plato und Aristoteles ausspricht: Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur. Dieser Synkretismus bildet den Grundzug seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit. Eigene Gedanken hat er wenig; aber er gefällt sich in geistreichen Combinationen, in Auffindung von Beziehungen zwischen entlegenen Gedanken und Denkweisen. Gerade das gibt ihm seinen historischen Werth: er ist die Quintessenz der Weisheit des 15. Jahrhunderts. Die Disputation kam nicht zu Stande. Einige der angeschlagenen Sätze erregten Anstoß; Innocenz VIII. wurde aufmerksam, und übergab die Thesen einer Commission von Bischöfen und Professoren zur Begutachtung, allerdings, lautete die Antwort, seyen einige derselben verdächtig *). Der Disputationstag wurde hinausgeschoben. Vergeblich schrieb Picus seine Apologie; vergeblich wartete er ein ganzes Jahr auf günstigeren Entscheid. Endlich reiste er ab, aber seine Feinde verklagten ihn wegen der Apologie. Er hatte darin durch ausweichende Distinktionen und gezwungene Auslegungen faktisch widerrufen; er hätte, meinten seine Ankläger, warten sollen, was der Pabst ihm zu glauben vorschreibe. So wurde er von Frankreich aus auf's Neue nach Rom citirt, unterwegs aber angewiesen, bis auf Weiteres im Florentinischen zu bleiben. Dort zog ihn Lorenz von Medici in seine Nähe; mit Marsilius Ficinus, Angelus Politianus und Andern bildete er die gelehrte Gesellschaft, die man mit dem Namen der platonischen Akademie belegt hat. Lorenz erwirkte später (1493) von Alexander VI. ein Breve, das Picus von allem Makel der Ketzerei reinigte. Er verdiente es; er war der römischen Curie nie gefährlich gewesen; er stand noch ganz unter den Einflüssen mittelalterlicher Weltanschauung. Das erste Mißlingen hatte seine Wissensbegeisterung gelähmt, und seinem ganzen Streben eine andere Richtung gegeben. Er sah, daß auf diese Weise die Vollkommenheit nicht erreicht, die Ein-

*) Hier einige der 13 als irrig, übellautend und verdächtig bezeichneten Sätze: daß Christus nicht wirklich, sondern nur der Wirkung nach in die Hölle hinabgestiegen sey. Daß man weder das Kreuz noch irgend ein Bild wirklich anbeten dürfe. Daß keine Wissenschaft uns von der Gottheit Christi mehr vergewissere, als Magie und Kabbala. Die Worte: das ist mein Leib rc. müssen nicht materiell, sondern deutungsweise (significative) verstanden werden. S. Meiners a. a. O. 24. 25. Anm. d. Red.

heit mit Gott nicht hergestellt werden könne; das Haben Gottes komme der Religion zu; und eine andere Religion kannte er nicht, als die der Kirche. So wendet er sich ascetischen Gedanken zu, entsagt seinem bisherigen dem Ehrgeiz und Frauendienst gewidmeten Leben, verzichtet auf seinen Antheil an den Herrschaften Mirandula und Concordia zu Gunsten seines Neffen Johann Franz, verwendet seine Schätze zum Besten der Armen, fängt Selbstpeinigungen an und denkt daran, in ein Dominikanerkloster zu gehen. Ja er hatte den Entschluß gefaßt, sobald er einige angefangene Arbeiten vollendet haben würde, sein ganzes übriges Vermögen den Armen zu schenken, dann ein Cruzifix in der Hand barfuß die Erde zu durchwandern, und in Städten, Schlössern und Dörfern Christum zu predigen. Aber ganz war er doch nicht umgewandelt; so hoch er auch die Andachtsübungen über die Wissenschaft stellte, er konnte sich doch nicht von der gelehrten Arbeit losmachen; dem Publikum sey er es schuldig, seine Arbeiten zu vollenden, sagte er. Hieronymus von Savonarola hat ihn noch nach seinem Tode wegen dieser Halbheit getadelt und in's Fegfeuer versetzt. 1494 starb er und wurde in einer Dominikanerkutte begraben. Es ist bezeichnend, welchen Gang sein Leben genommen hat; es offenbart sich darin die innere Unmacht seines Geistes; er ist an dem Widerspruch der Wissenschaft mit den Ordnungen der Kirche, an dem Widerspruch der Autoritäten erlegen, die er glaubte vereinigen zu können; es hat ihm der sittliche Kern, der ethische Trieb nach der Wahrheit gefehlt, die frei macht. Ein Vorbote der Reformation kann er genannt werden, doch nur insofern, als an ihm offenbar wurde, daß die Macht des Wissens zwar mit der römischen Kirche zu entzweien, aber nicht sie zu stürzen vermöge.

Diese Zerfahrenheit zwischen Wissen und Leben geht auch durch seine Schriften hindurch. Seine erotischen Gedichte, zum Theil in toskanischer Sprache, lassen wir bei Seite; er hat sie selbst später verbrennen wollen; sie gehören seiner Jugend und ihren Verirrungen an. Nach seiner mißlungenen römischen Disputation arbeitete er zuerst eine Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte aus. Heptaplus nannte er sie, weil vermittelst der Annahme eines siebenfachen Schriftsinnes alle Weisheit der Welt, alle Lehren der Philosophie und Theologie im ersten Capitel der Genesis wie in einem Brennpunkt vereinigt gezeigt werden sollten. Dann folgte seine Abhandlung de Ente et Uno — ein Bruchstück aus dem umfassenden Werke, das er vorhatte, einer Concordia Platonis et Aristotelis; und daran schloß sich eine durch mehrere Sendschreiben fortgesetzte Polemik mit Antonius Faventinus. Auf die Bitte des Mediceers Lorenz unternahm er eine Verbesserung der Psalmenübersetzung der LXX, die er an mehr als sechzehnhundert Stellen fehlerhaft fand. Wie er mehr und mehr dem ascetischen Leben sich zuwandte, fühlte er sich aufgefordert, die Feinde der Kirche und die Irrlehrer zu bekämpfen; zweihundert Ketzerarten wollte er gefunden haben, die nacheinander widerlegt werden sollten. An die gefährlichsten machte er sich zuerst; und als die gefährlichsten erschienen ihm die Astrologen, weil sie von einer falschen Ansicht des Weltalls, von dem größten theoretischen Irrthum ausgehen. Recht bezeichnend schließt so seine schriftstellerische Thätigkeit mit den 12 Büchern wider die Astrologen. Außerdem sind noch einige kleine ascetische Stücke, z. B. Expositio in Orationem Dominicam, endlich eine Sammlung von Briefen vorhanden.

Versuchen wir aus dem Chaos von Ansichten und Meinungen dasjenige herauszufinden, was den eigentlichen Kern der philosophischen Weltanschauung Pico's ausmachte, so ist es wesentlich platonischen Ursprungs. Zuerst die Idee Gottes als des höchsten Guts. Gott ist das absolute Seyn und das absolute Eins; er ist Alles, und alles Seyn ist nur durch ihn; die Dinge haben ihr Seyn nicht in sich selbst, sondern in der höchsten Einheit. So ist Gott der Inbegriff aller Vollkommenheit und aller Realität, das absolute höchste Gut, in dem alle Unterschiede, Gegensätze und Negationen aufgehoben sind. Eben deswegen ist Gott in seinem wahren Wesen gar nicht adäquat zu erkennen, über Alles hinaus, was wir von ihm wissen und begreifen können. Nur in der Kreatur erkennen wir ihn; denn Gott ist nicht bloß in sich selbst, sondern er wird durch Alles

ausgegossen gefunden; er ist als Ursache, als Vorbild und als Zweck in dreifacher Weise das Prinzip aller Dinge; insofern kommen ihm die Bestimmungen des Seyns, des Wahren und des Guten zu. Macht, Weisheit und Güte sind auch die Bestimmungen, durch die er der Dreieinige ist. Die Welten, in denen das unendliche Seyn sich explicirt, sind die intellectuelle, geistige der Engel, die materielle, sinnliche der irdischen Körper, die aus beiden gemischte himmlische Welt. In seiner Angelologie und Kosmologie folgt Picus theils dem Areopagiten, theils dem platonischen Timäus. Die verschiedenen Weltsphären, von denen jede obere die untere regiert, sind in den Büchern gegen die Astrologen weitläufig ausgeführt; ganz im Sinn der mittelalterlichen Naturphilosophie.

In der Lehre vom Menschen geht er davon aus, daß es sein Wesen sey, die Einheit des Universums in sich darzustellen. Er ist Mikrokosmos und nimmt deshalb an allen Sphären des Seyns Antheil, die Keime alles Lebens sind in ihn gelegt; er kann werden was er will, Engel oder Thier; ja er kann über die Schranken des Endlichen selbst hinausstreben und in reiner Contemplation mit Gott Eins werden, weil er in keine der endlichen Sphären gebannt ist. Die Bestimmung des Menschen ist eben diese Einheit mit Gott; Gott ist sein höchstes Gut, im Besitze Gottes vollendet sich der Mensch. Diesen Besitz Gottes hat er in der wahren Religion; nicht im Wissen, sondern in der Liebe und Heiligung; in verschiedenen Stufen muß er dazu aufsteigen. Es sind Nachklänge mittelalterlicher Mystik überall herauszuhören, wo Picus diese Stufen beschreibt.

Aber diese seine Bestimmung hat der Mensch nicht erfüllt; er ist ihr untreu geworden; die Freiheit, mit der ihn Gott ausgerüstet hatte, hat er mißbraucht, dem Sinnlichen sich zugewendet, und dadurch die Harmonie des Universums zerstört. Es läßt sich von der platonischen Grundlage aus erwarten, daß keine andere Betrachtung des Bösen auftritt. Es besteht in der Uebermacht des Fleisches über den Geist, in der Schwäche der Vernunft. Darum betont Picus es so stark, daß die Sünde das vernünftige Wesen des Menschen nicht aufhebt, daß immer noch der Anknüpfungspunkt für die Umkehr, die Möglichkeit der wahren Erkenntniß in ihm liegt. Freilich aus sich selbst vermag der Mensch nicht umzukehren. Es ist eigenthümlich und erinnert an Augustin, wenn Picus einerseits bei der Beschreibung des ursprünglichen Wesens des Menschen seine Freiheit ganz entschieden lehrt, andererseits doch wieder — in seiner Erklärung des Vaterunsers — ganz in den Begriffen der Prädestinationslehre sich bewegt; und auch wo er sich ausdrücklich auf die Frage einläßt, stellt er die göttliche Anordnung aller Dinge, das Fatum im theologischen Sinne, ohne nähere Vermittlung mit der menschlichen Freiheit zusammen, und wählt seine Worte nur so, um Gott nicht als Urheber der Bösen erscheinen zu lassen. Omnium corda in manu Dei sunt, qui solus omnia moderatur. Auf der einen Seite sollen die menschlichen Handlungen nur als freie vorausgeordnet seyn, während auf der andern Seite die gloria Dei, wie sie sich nach Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Erwählung der Einen, in Verwerfung der Andern offenbart, der höchste Zweck ist. Etiamsi damnatio mea et reprobatio tibi placita sit, nihil conqueror, ecce me paratum.

Der Vermittler der göttlichen Gnade ist Christus, der, in welchem wirklich die Kreatur zum Schöpfer zurückkehrt, die Sabbathruhe beginnt. Er mußte Mensch werden, denn da durch die Sünde das ganze Weltall aus den Fugen gegangen war, so konnte die verlorene Einheit auf keine Weise hergestellt werden, als daß die schöpferische Einheit der Welt, der Sohn sich mit der geschöpflichen Einheit, dem Menschen vereinigte. Christus ist also Prinzip aller wahren Religion, der einzige Mittler, der einzige Weg, auf dem es möglich ist, zur Vereinigung mit dem höchsten Gut zu gelangen. Er ist das tägliche Brod, um das wir bitten, ohne welches die Welt verhungert. Wer von diesem Brode leben will, muß sich ganz in dasselbe verwandeln, durch Meditatio, Compassio, Imitatio. Ja, die Betrachtung des Todes Christi ist Mittelpunkt und Summe aller Frömmigkeit.

Als System hat diese Philosophie und Theosophie keinen Werth; sie ist Mosaikarbeit. Es ist eine Fülle von Ideen darin niedergelegt, und der berühmte Name des italienischen Grafen hat dazu gedient, diese platonischen und mystischen Gedanken weiter zu verbreiten. So ist Picus viel wichtiger geworden durch das, was er in andern angeregt, als durch das, was er selbst geleistet hat.

Nach zwei Seiten hat er in erfolgreichster Weise anregend gewirkt. Es kann fast kein Zweifel seyn, daß Reuchlin auf seiner römischen Reise 1490 mit Picus in Florenz zusammengetroffen ist und dort die Anregung zum Studium des Hebräischen erhalten hat. Was bei dem Italiener eine vorübergehende Liebhaberei gewesen war, wurde bei dem Deutschen der Anfang eines gründlichen Sprachstudiums.

Noch weit umfassender war die Anregung, welche Zwingli von ihm erhielt. Lange ehe Reformationsgedanken in ihm auftauchten, hatte er ihn gelesen; der älteste Brief an Zwingli, den wir besitzen, setzt voraus, daß er ihn seinen Freunden empfahl (Zw. Opp. VII, 2); später, in seiner Vorrede zur Erklärung des Jesajas nennt ihn Zwingli „acuto vir ingenio, et si Dominus ad maturitatem pervenire dignatus fuisset, divino futuro.“ Weit entschiedener noch spricht aber die Thatsache, daß Zwingli seine religiös-philosophischen Grundgedanken nachweisbar aus Picus entlehnt hat; seinen Gottesbegriff, seine Deduktion der Trinität, seine Lehre vom Wesen des Menschen, seine Auffassung der Religion als Vollendung der Schöpfung — alles das trifft nicht bloß in den Gedanken, sondern vielfach in den Worten mit den Ausführungen des Picus zusammen. Der Abschnitt de Deo im Commentarius de versa et falsa religione, noch mehr das erste Capitel de provid. und die Ausführung im Comm. zu Matth. VI, 1, 271. sind zum Theil wörtlich aus der Abhandlung de Ente et Uno genommen. Die zwinglische Deutung der Trinitätslehre findet sich in ihren Grundzügen im Heptaplus. Die dualistische Lehre vom Wesen des Menschen, die Zwingli überall zu Grunde legt, ist keine andere als die des Picus; das 4. Kapitel de provid. ist eine abkürzende Reproduktion der Oratio de hominis dignitate. Einer der durchgreifendsten Gedanken Zwinglis, daß es keine natürliche Religion gebe, ist von Picus (Hept. VI, 7) auf's Bestimmteste ausgesprochen. Gerade daß Zwingli in seiner letzten Hauptschrift de prov. am vollständigsten auf die Ideen Pico's zurückkommt, beweist, daß sie in der That die Grundlage seiner Spekulation gewesen sind. Freilich nicht so als ob Zwingli nun geradezu von ihm abhängig wäre, vielmehr hat er die ganze Auffassung, besonders in der Lehre von der Sünde, vertieft, die Alleinheitslehre consequent durchgeführt und mit der Energie seines Karakters befruchtet; in den eigentlich theologischen Lehren ist er ohnedies selbständig. Aber immerhin verleiht es unserem Philosophen Bedeutung, daß gerade durch ihn diese Ideen dem Schweizer Reformator zugeführt worden sind*).

Quellen: Pici opera, mehrfach gedruckt. Die vollständigste mir bekannte Ausgabe Basil. 1601. Vita Jo. Pici, per Jo. Franc. Picum conscripta. Meiners Lebensbeschr. berühmter Männer rc. Bd. 2. Zu vgl. Ritter, Gesch. d. Philosophie 9. **C. Sigwart.**

Mischna, s. Thalmud.

Miserere — ein liturgisch-musikalisches Gebet im katholischen Gottesdienst, dessen Text der 51. (öfters auch der 57.) Psalm bildet. Unter den übrigen zum Cultus verwendeten Psalmen nimmt dieser eine ausgezeichnete Stelle ein, da er bei Buß- und Leichenfeierlichkeiten, vorzüglich aber zur Passionsfeier verwendet wird. Daher hat er nicht bloß seine stehende gregorianische Melodie (s. Keller, die acht Psalmentöne rc. Aachen 1856. S. 18), sondern er ist von bedeutenden Componisten, wie Palestrina, Orlando di Lasso, Allegri, Scarlatti, Leonardo Leo, Thomas Bai, Zingarelli, Pergolese, Jomelli, Fioravanti, Fétis, Vogler, Stadler, Neukomm, Bernhard Klein u. A. als eigenes Musikstück componirt worden. Am berühmtesten unter diesen ist die Composition von Gregorio Allegri (einem Abkömmling des Malers Correggio, geb. zu Rom 1590,

*) Weiteres s. in m. Schrift über Zwingli.

† ebendaselbst 1640), worin ein vierstimmiger und ein fünfstimmiger Chor einander respondiren, bis im Schlußsatz alle neun Stimmen zusammen treten und in vollen überaus schönen Accorden pianissimo und in immer langsamerem Tempo verklingen. (Ueber den Vortrag und Gesammteindruck dieses Gesanges s. Rochlitz in der Allg. musik. Zeitung 1805. Nro. 4 und Burney, Tagebuch einer musikalischen Reise in Frankreich und Italien, deutsch von Ebeling, Hamburg 1772, S. 206 ff.) Diese Composition, die seit der Zeit ihrer Entstehung alljährlich am Mittwoch und Freitag der Charwoche in der sixtinischen Kapelle zu Rom aufgeführt wird, war früher ausschließliches und eifersüchtig bewahrtes Eigenthum der päbstlichen Kapelle; Mozart konnte bekanntlich nur dadurch in ihren Besitz gelangen, daß er sie vom zweimaligen Hören niederschrieb. Jetzt ist sie allgemein bekannt, seit Burney (s. a. a. O. S. 203), Rochlitz („Sammlung vorzüglicher Gesangstücke", Mainz b. Schott, Bd. I.) und Andere sie veröffentlicht haben. — Während dieses Gesanges liegt der Pabst vor dem Altar auf den Knieen, ebenso die Cardinäle vor ihren Pulten, und der Eindruck wird wesentlich dadurch verstärkt, daß ein Licht um das andere gelöscht wird, was von Gavanti thes. II. S. 99 so gedeutet wird: Ad unumquemque psalmum (es wird nämlich schon vor Anstimmung des Miserere eine Anzahl anderer Psalmen abgesungen, diese aber nicht als figurirter, melodischer Chorgesang, sondern psalmodirend, bis das Miserere in obiger Weise den Schluß macht) exstinguitur una candela, una post aliam, quia apostoli paulatim defecerunt a Christo; es soll nämlich der ganze Gebrauch dieses Psalmen bei der Passahfeier dienen ad designandum apostolorum timorem. **Palmer.**

Mißheirath. Schon in der ältesten Zeit hat in Deutschland die Genossenschaft der Geburtsstände eine große Bedeutung, wie überhaupt so auch im Eherecht, gehabt; kraft jenes sogenannten Ebenbürtigkeitsprinzips sollten nur Standesgenossen sich ehelich verbinden, und Ehen zwischen Freien und Unfreien waren bei den germanischen Stämmen mit schweren rechtlichen Nachtheilen, ja bei einigen sogar mit Todesstrafe bedroht. Während Anfangs nur 2 Geburtsstände, Freie und Unfreie, vorhanden waren, entwickelten sich allmählig in beiden verschiedene Geburtsklassen, unter den Freien namentlich finden wir im 13. Jahrhundert bereits eine scharf gesonderte Gliederung in Semperfreie (späteren hohen Adel), Mittelfreie (Ritterschaft, niederen Adel) und Gemeinfreie, für welche Stände das Ebenbürtigkeitsprinzip in voller Wirksamkeit war. Die Ehe zwischen dem Genossen eines höhern Standes und dem Gliede einer niederern Geburtsklasse war eine ungleiche Ehe, eine Mißheirath (disparagium), und obgleich besonders durch den Einfluß der Kirche manche Härten und Schroffheiten des älteren Rechts gemildert und dergleichen Ehen, vorausgesetzt daß denselben sonst keine trennenden Ehehindernisse entgegenstanden, als wahre Ehen angesehen wurden, so stand doch durch Gesetz und Gewohnheitsrecht im Mittelalter der Grundsatz fest, daß der niedriger geborene Ehegatte nicht in den Rang und Stand des andern eintrete, und die aus solchen Ehen geborenen Kinder der ärgeren Hand folgten und successionsunfähig waren. Nachdem allmählig die Standesunterschiede zwischen dem niederen Adel und den Gemeinfreien (Bürgerlichen) ausgeglichen worden, wozu u. A. namentlich der nivellirende Einfluß des römischen Rechts mitgewirkt hat, und nach der Aufhebung der Leibeigenschaft, hat mit dem Wegfallen dieser früher gesonderten Geburtsstände auch die Anwendbarkeit des Ebenbürtigkeitsprinzips aufgehört, und es gibt seitdem zwischen dem niederen Adel und den Nichtadeligen keine Mißheirath mehr, vielmehr tritt die bürgerliche Frau in den Adelsstand ihres Mannes ein und auch die Kinder gewinnen den Adel ihres Vaters. Nur der hohe Adel, die ehemaligen reichsständischen Familien, wußte jene zersetzenden Einflüsse von sich fern zu halten und bildete bis zur Auflösung des deutschen Reiches einen in sich abgeschlossenen Geburtsstand, innerhalb dessen das Ebenbürtigkeitsprinzip, trotz mancherlei Schwankungen, im Wesentlichen seine frühere Bedeutung auch hinsichtlich der Mißheirathen bewahrt hat. Vergl. Wahlkapitul. v. 1742. Art. 22. §. 3. 4. Nach der Auflösung der Reichsverfassung gewann ein Theil des bisherigen hohen Adels

Souveränetät und trat damit über und außer allen Adel, ein anderer wurde mediatisirt, und wenngleich unter dem letzteren die bisherige Standesgenossenschaft und Ebenbürtigkeit hierdurch an sich nicht aufgehoben wurde, so cessirte sie doch hinsichtlich des ersteren. In dieser Beziehung hat aber Art. 14. der deutschen Bundesakte das bis zum J. 1806 bestandene Verhältniß wieder hergestellt, insofern den mediatisirten ehemaligen Reichsständen trotz ihrer Mediatisirung das Recht der Ebenbürtigkeit mit den souveränen Familien in dem bisher damit verbundenen Begriffe verbleiben soll. Vergl. überhaupt Göhrum, gesch. Darstellung der Lehre von der Ebenbürtigkeit nach gem. deutsch. R. 2 Bde. Tübingen 1846.

Die sog. morganatische Ehe (Ehe zur linken Hand, matrimonium ad morganaticam, ad legem Salicam) ist regelmäßig insofern auch eine Mißheirath, als sie eine Ehe zwischen nicht ebenbürtigen Personen zu sein pflegt, sie unterscheidet sich aber von jener, wie sie in Obigem charakterisirt wurde, dadurch, daß während die Wirkungen der letzteren auf Gesetz oder Gewohnheit beruhen, bei der morganatischen Ehe die Rechte des Ehegatten niederen Standes und die der Kinder durch einen besonderen Vertrag geordnet sind, und daß in der Regel wenigstens bei dieser eine Trauung an die linke Hand stattfindet, um durch dieses Symbol anzudeuten, daß nicht alle Wirkungen einer ebenbürtigen Ehe eintreten sollen. Die Wurzeln dieses Rechtsinstituts reichen bis in die älteste Zeit des germanischen Rechtslebens hinab. Wir finden hier neben der Ehe, welcher nothwendig eine solenne Desponsation und Dotation vorausgieng, ein Concubinat, welches zwar auch eine ausschließliche Gemeinschaft begründete, aber, weil jene Solennitäten fehlten, nicht die Wirkungen einer Ehe hatte. Meist wurde ein solches Verhältniß da eingegangen, wo wegen Mangels der Ebenbürtigkeit eine eheliche Verbindung entweder ganz ausgeschlossen oder doch mit schweren rechtlichen Nachtheilen verknüpft war. Es ist vorzugsweise dem Einflusse der Kirche zuzuschreiben, welche den Concubinat verwarf, daß jene Verbindungen allmählig als eheliche angesehen wurden, welche nach kanonischem Rechte schon durch gegenseitige Einwilligung der Ehegatten geschlossen werden konnten (c. 2. C. XXVII. q. 2.). Schon im 12. Jahrh. scheinen dieselben aber nur noch in den höhern Ständen üblich gewesen zu seyn, wie aus der im Liber feudorum II, 29. zuerst dafür vorkommenden Bezeichnung: „*matrimonium ad morganaticam*" geschlossen werden muß, das ital. „morganato" bedeutet nämlich soviel, als edel, erlaucht. Vgl. B. de Nibelschuetz, De matrimonio ad morganaticam, Halis 1851, p. 5 sqq. Der a. a. O. außerdem noch angeführte Ausdruck: *matrimonium ad legem Salicam* erklärt sich wohl daraus, daß bei den Salfranken jene Ehe vielleicht besonders in Uebung war. Die Bezeichnung „morganatische" Ehe ist bis auf den heutigen Tag die gewöhnliche, und auch jetzt noch kommt dieses Institut gemeinrechtlich nur in den souveränen Familien und denen des hohen Adels vor. Regelmäßig wird durch den besonderen Ehevertrag festgesetzt, daß die dem niederen Stande angehörende Frau nicht in die Familie, den Rang und Stand des Mannes eintritt, statt eines Anspruchs auf standesmäßigen Unterhalt und Witthum nur eine bestimmte Abfindungssumme erhält, und die Kinder kein Successionsrecht in Lehen- und Stammgüter haben. Im Uebrigen aber gilt eine solche Verbindung kirchlich, wie bürgerlich, als wirkliche Ehe. Vergl. überhaupt Nibelschuetz a. a. O. **Wasserschleben.**

Missa und die verschiedenen Arten derselben, s. Messe.

Missale, s. Messe.

Missi dominici (Sendboten, Sendgrafen) heißen in den Quellen des achten und neunten Jahrhunderts die von den fränkischen Königen zum Wohl der Kirche und des Staats bestellten außerordentlichen Commissarien. Missi, Gesandte, Beauftragte kommen in der mannigfachsten Art und für die verschiedensten Zwecke vor (vgl. *Du Fresne* unter diesem Worte), der Zusatz dominicus weist aber auf den König als den Auftraggeber hin. Mitunter werden sie auch *missi regales* genannt, wie in dem Capitulare Saxonicum von 797 cap. 4. (*Pertz*, Monumenta Germaniae III, 76.) Schon in der Zeit der Me-

rovinger finden wir missi dominici, wie denn bereits die Lex Salica in ihrer ältesten Gestalt im tit. I. von einem in dominica ambascia occupatus spricht, was in der spätern Redaktion durch in jussione regis occupatus ausgedrückt ist. Durch solche missi wurden im Auftrage des Königs auch allgemeinere Anordnungen getroffen, deren Beobachtung dann durch den König selbst noch eingeschärft wurde. So bestimmt Pippin in dem Capitulare Aquitanicum a. 768. cap. 12. (*Pertz*, Monumenta Germaniae IV, 14.): „Ut quicquid missi nostri cum illis senioribus patriae ad nostrum profectum vel sanctae ecclesiae melius consenserint, nullus contendere hoc praesumat.“ Unter Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern wurde das Institut der missi nicht nur erhalten, sondern auch weiter ausgebildet. Nach der früheren Verfassung zerfiel das fränkische Reich in Grafschaften (Gaue), deren mehrere hin und wieder einem Herzoge (dux) zur Oberaufsicht untergeben wurden. Mit der Zeit erlangten die Herzoge einen so großen Einfluß, daß sie der königlichen Macht Abbruch thaten und die Kräftigung derselben zu verhindern suchten. Sie traten auch besonders Pippin entgegen, weshalb Karl ihre Schwächung und Auflösung herbeizuführen bemüht war. Ein dazu dienendes Mittel bildeten die missi. Die früher von den Herzogen geübte Oberaufsicht wurde ihnen nämlich übertragen, sowohl in Bezug auf die Rechtspflege der Grafen, als die Verwaltung der Bischöfe u. s. w., wie aus folgenden Zeugnissen hervorgeht. Capitulare a. 779 cap. 21. Cap. Papiense 789—790 cap. 10. — Cap. generale a. 789 cap. 11: „De eo quod misssi nostri provideri debent, ne forte aliqnis clamor super episcopum vel abbatem seu abbatissam, vel comitem, seu super qualemcunque gradum sit, et nobis renuntiare“ u. a. (*Pertz*, Monum. Germ. III, 38. 71. 69.), vgl. noch insbesondere das Capitulare missorum Aquitanorum von 789 (a. a. O. III, 14. 15.). Nach der Annahme der Kaiserwürde entwickelte Karl die Einrichtung in noch großartigerer Weise, indem er, wie, älteren Bestimmungen gemäß, in den Grafschaften das einträchtige Zusammenwirken der Grafen und Bischöfe verordnete (Karlomanni Capitulare a. 742. cap. 5. Capit. a. 781. cap. 6. Pertz a. a. O. III, 17. 41. u. a.), so auch Geistliche und Weltliche zusammen als missi umherschickte. Nach seiner Rückkehr aus Rom hielt er nämlich im März 802 eine Versammlung zu Aachen, ließ sich auf's Neue huldigen und gab dann den missi eine Instruktion, nach der sie in allen Reichen verfahren sollten (Pertz a. a. O. III, 91 f.). Das darüber ergangene Capitulare beginnt: Serenissimus et christianissimus Dominus Imperator Karolus elegit ex optimatibus suis prudentissimos et sapientissimos viros, tam Archiepiscopos, quam et reliquos Episcopos, simulque et Abbates venerabiles laicosque religiosos, et direxit in universum regnum suum, et per eos cunctis subsequentibus secundum rectam legem vivere concessit. Ubi autem aliter quam recte et juste in lege aliquid esset constitutum, hoc diligentissimo animo exquirere jussit et sibi innotescere: quod ipse donante Deo meliorare cupit.“ . . . Es wurde nun das ganze Reich in Sendgrafschaften (*missatica*, *legationes*) getheilt, deren Sprengel in der Regel mit der Provinz eines Metropoliten zusammenfiel, außer wo wegen des zu großen Umfanges eine Theilung nöthig schien, wie für Mainz, das sich anlehnend an die alte Eintheilung von Alemannien, Ostfranken (Bayern), Rheinfranken (Hessen), Sachsen und Thüringen vier Sendgrafschaften enthalten zu haben scheint, in Rheims zwei (siehe Eichhorn, deutsche Rechtsgesch. §. 160. not. f. g.). Uebrigens blieb diese Eintheilung nicht eine unverändert gleiche. Als missi wurden in der Regel für jeden Sprengel ein Erzbischof, Bischof oder Abt und ein Graf abgesendet, wie gleich im J. 802 (s. Pertz a. a. O. III, 97. 98. vergl. von 825 das Verzeichniß a. a. O. S. 296); bisweilen waren es aber drei oder vier, wie 806, 853 (a. a. O. S. 137. 426). Die missi erhalten eine besondere Instruktion, welche die einzelnen Punkte ihrer Wirksamkeit bezeichnet (die Capitularien seit 802 bieten eine große Menge derselben). Dem Kaiser lag die Vollziehung derselben so sehr am Herzen, daß er außer der Mittheilung der Urkunde noch persönliche Besprechung und Belehrung eintreten ließ. In den capitula misso cuidam data von 803 heißt es daher cap. 6. (Pertz a. a. O. III, 121): „Nam et hoc antea

vobis ore proprio iniunximus et nequaquam intellexistis." Die missi wurden nun das Organ, welches die Centralverwaltung des ganzen Reichs vermittelte, daher auch kein Gegenstand der gesammten Administration ihrer Einwirkung ganz entzogen war. Nach den Instruktionen lag den missi insbesondere ob: 1) die Aufsicht über die Vollziehung der Gesetze überhaupt, sowohl der Kirche als des Staats (s. die obige Stelle von 802 und viele andere); 2) die Sorge für ordentliche Rechtspflege. „Ut iudices secundum scriptam legem iuste iudicent, non secundum arbitrium suum. Ut comites et centenarii ad omnem iustitiam faciendum conpellent, et iuniores tales in ministeriis suis habeant, in quibus securi confident, qui legem atque iustitiam fideliter observent, pauperes nequaquam oppriment, fures, latronesque, et homicidas, adulteros, malificos atque incantatores, vel anguriatrices, omnesque sacrilegos nulla adulatione vel praemium nulloque sub tegmine celare audeat, sed magis prodere, ut emendentur et castigentur secundum legem, ut Deo largiente ante omnia haec mala a christiano populo auferatur." (Capit. a. 802. cap. 25. 26. vergl. Capitula missorum a. 806. cap. 2. Capitulare Wormatiense 829. Cap. mundana n. 2. 3. 4. Cap. de instructione missorum a. 810. cap. 3—5. Capit. Missorum a. 817. cap. 1 f. 20. 21. 23 f. u. v. a. Pertz a. a. O. III, 137. 164. 216. 351.). Die von den Grafen und deren Uebertretern noch nicht erledigten Processe hatten die missi erforderlichen Falls selbst zu schlichten und Beschwerden über die Grafen zu beseitigen. Zu dem Behufe sollte sie viermal im Jahre an verschiedenen Orten besondere Gerichte abhalten. Das Capitul. Aquisgran. a. 812. cap. 8. bestimmt deshalb: „Volumus propter iustitias quae usque modo de parte comitum remanserunt, quatuor tantum mensibus in anno missi nostri legationes nostras exerceant, in hieme Januario, in verno Aprili, in aestate Julio, in autumno Octobrio. Ceteris vero mensibus unusquisque comitum placito suo habeat et iustitias faciat. Missi autem nostri quater in anno mense uno et in quatuor locis habeant placita sua cum illis comitibus, quibus congruum fuerit ut ad eum locum possint convenire — cap. 12. Ut unusquisque missorum nostrorum in placito suo notum faciat comitibus qui ad eius missaticum pertinent, ut in illis mensibus quibus ille legationem suam non exercet, conveniant inter se et communia placita faciant, tam ad latrones distringendos, quam ad caeteras iustitias faciendas" (Pertz a. a. O. III, 174. 175). Wie hier schon angedeutet ist, vollzogen die missi sowohl Akte freiwilliger Jurisdiktion (z. B. bei Annahme eines Erben durch jemand, der keine Kinder hat, s. Capitula in lege Ribuaria a. 803. cap. 9. bei Pertz a. a. O. III, 118., Berichtigung von Grenzstreitigkeiten vergl. das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz, herausgegeben von Dümmler. Leipzig 1857. Form. XI. und dazu S. 95), als sie Urtheile in Processen fällten, oder Straffachen verhandelten, zu welchen sie „meliores et veraciores" wählten, welche die vorgekommenen Verbrechen u. s. w. anzeigen mußten (s. Capitula de instructione missorum cap. 3. a. 828. Capit. Wormatiense a. 829. cap. mundana n. 3. bei Pertz a. a. O. III, 328. 351.), ganz, wie die synodales testes der Sendgerichte, deren Entstehung wohl eine gleichzeitige ist. 3) Insbesondere hatten die missi auch für die Aufrechthaltung der Heerbannsgesetze zu sorgen (s. Brevis capitulorum quam missi dominici habere debent ad exercitum promovendum a. 803. bei Pertz III, 119), deshalb auch die Strafe von 60 solidi (heribannum) von den Ungehorsamen einzuziehen (Capitulare Bononiense. Octobr. 811. cap. 9. a. a. O. p. 173. s. auch die Capitula ad legationem missorum a. 817. cap. 17. 27. a. a. O. p. 218). 4) Auch die obere Aufsicht über die Güter des Staats und der Kirche, die Beneficien, über die Administration und Verrechnung derselben war den missi aufgetragen. Besondere Register aller Güter, nebst Beschreibung ihres Zustandes u. s. w. wurden deshalb von den missi aufgenommen. So schon zeitig von den Klöstern (s. Note bei Pertz III, 175), dann 807 von allen Beneficien (Capitulare Aquense a. 807. cap. 7. a. a. O. S. 149), 812 von den Fiscalgütern: „Ut non solum beneficia episcoporum, abbatum, abbatissarum, atque comitum, sive vasallorum nostrorum, sed etiam nostri fisci describantur, ut scire possemus quantum etiam de nostra in uniuscuiusque

legatione habeamus" Capit. Aquisgran. 812. cap. 7. a. a. O. S. 174. verb. c. 5. 6. eod. c. 10. „Ut missi nostri censos nostros perquirant diligenter, undecumque antiquitus venire ad partem regis solebant. Similiter et fredam." Capitula ad legationem missorum a. 817. cap. 22 (a. a. O. S. 218): „De forestibus nostris, ut ubicunque fuerint, diligentissime inquirant, quomodo salvae sint et defensae. . . ."

Um diese mannigfaltigen Geschäfte ordnungsmäßig auszuführen, hielten die missi besondere Provinzial-Landtage (placita provinciae), zu welchen die höhere Geistlichkeit, die Grafen nebst andern Beamten, die königlichen Vassi u. a. erscheinen mußten, widrigenfalls sie unter Androhung des Königsbannes (Strafe von 60 solidi) geladen und endlich dem Könige zur Bestrafung angezeigt wurden. So heißt es in den Capitula misso cuidam data a. 803. cap. 5. (*Pertz* III, 122): „. . . . referebatur de episcopis, abbatibus, vel ceteris nostris hominibus qui ad placitum vestrum venire contempserint. Illos vero per bannum nostrum ad placitum vestrum bannire faciatis. Et qui tunc venire contempserint, eorum nomina annotata ad placitum nostrum generale nobis repraesentes." Ebenso Cap. ad legationem missorum a. 817. cap. 28. (a. a. O. S. 218), wonach den Verhinderten Absendung von Stellvertretern gestattet wird. Responsa misso data a. 819. cap. 2. (a. a. O. S. 227), wonach jeder Graf mit 12 Schöffen oder meliores homines der Grafschaft sich einfinden soll. Capitulare missorum a. 825. cap. 2. 4. (a. a. O. S. 247) gibt dann noch nähere Bestimmungen über die Art, wie das placitum gehalten werden soll.

Ueber die Ergebnisse ihrer Legationen mußten die missi schriftlich und auch mündlich ausführlich an den König berichten (vgl. die vorhin cit. Stellen): „Omnimodis praevideant, ut per singula capitula, tam verbis quam scriptis, de omnibus, quae illic peregerint, nobis rationem reddere valeant" (Cap. cit. 817. cap. 13). Schwierige Angelegenheiten, die sie nicht selbst zu ordnen vermochten, brachten sie zur Entscheidung des Königs (m. s. z. B. Capitula a. 803. a. a. O. S. 121), wie denn überhaupt der König auf Anlaß des Berichts das Erforderliche veranlaßte und sich die letzte Entscheidung vorbehielt (s. Cap. a. 812. nro. 10. am Ende. a. 829 u. v. a. Pertz III, 174. 350 u. a.), daher auch jeder, dem der Graf oder die missi nicht Gerechtigkeit verschafft hatten, sich an den König wenden durfte. Damit die missi aber ihrem Amte genügend entsprechen konnten, besaßen sie das Recht, Ungehorsamen die Strafe des Königsbannes aufzulegen (s. oben); außerdem aber drohte der König den Unfolgsamen Strafen, die bis zum Tode gingen (s. z. B. Capitulare de exercitalibus a. 811. cap. 1. a. a. O. III, 169). Auf ihren Reisen hatten die missi Anspruch auf Unterhalt (Capit. cit. 817. nro. 26. a. a. O. S. 218).

In voller Wirksamkeit finden wir die missi dominici bis zur Auflösung des fränkisch-karolingischen Reichs. Sie werden theils gelegentlich, theils ganz speciell und ex professo erwähnt, mit Funktionen, wie sie Karl der Große ihnen überwiesen hatte. M. s. z. B. die Capitula missis data a. 865. (Pertz III, 501 f.) Caroli II. Capitulare Carisiacense a. 873. (a. a. O. S. 519 f.), desselben conventus Carisiac. a. 877. nr. 18 (a. a. O. S. 580): „Missi nostri, qui per omne regnum nostrum constituti sunt, missaticum nostrum prout eis opportunum fuerit, agere non negligant." Carlomanni capitula apud Vernis palatium a. 884. nr. 2. 3. 9. (a. a. O. S. 551. 552.) Lamberti Imperatoris capitulare a. 898. nr. 11. (S. 565.) Sie nahmen meistens ein Ende, als ihre bisherige außerordentliche Bevollmächtigung eine bleibende wurde, sich in ein festes Amt verwandelte und in Ostfranken in den wiederauflebenden Herzogthümern unterging, in Westfranken durch neue Aemter verdrängt wurde. Auch erlangten die Bischöfe in manchen Diöcesen die Rechte der missi (m. s. z. B. Conventus Ticinensis a. 876. cap. 12. bei Pertz a. a. O. III, 531: Episcopi, singuli in suo episcopio, missatici nostri potestate et auctoritate fungantur). In Alemannien erscheinen sie noch im Anfange des zehnten Jahrhunderts unter dem Namen nuntii camerae (Kammerboten) (*Ekkehard* casus S. Galli [a. 890] c. 1. bei Pertz a. a. O. II, 83). Als im Jahr 911 der nuntius Erchanger sich zum Herzoge machen wollte, ward er 917 überwunden und Burchard zum

der der
n Heer=
ʒtsgesch.
es auch
ssi do-
Vorrede
. Lips.
wurde,
ı Organ
. Wal=
rleihung
Die Ur=
rt a. M.
:edomino
iudicandi
alzgrafen
ro eo in
ı gerebat
n Pfalz=
:hunderts
bsan.

: Mission
Christen=
'en Beruf
: erfüllen.
:ben seine
lüssen des
ıdividuelle
ıamtes be=
üfung auf

allen Stufen des Katechumenats [illegible] Leibe des Herrn zu werden; mit unerbittlicher Strenge schloß man alle, gegen welche unzweideutige Beweise unchristlichen Wandels vorlagen, von der kirchlichen Gemeinschaft aus und forderte von ihnen eine lange Zeit hindurch die thatsächliche Bezeugung tiefgefühlter Reue und wirklicher Sinnesänderung: nur an diesen eigentlichen Pönitenten übte die Kirche eine nach innen gewandte missionirende Thätigkeit, als deren specifisches Mittel die öffentliche Bußdisciplin galt — und selbst diese Mission war insofern wieder keine rein innere, da ja die Pönitenten als außer der Kirche stehend gedacht wurden. Als aber durch die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion ganze Massen von Heiden, durch äußerliche Vortheile angezogen, übertraten, und seit der Völkerwanderung auch die Bekehrung der germanischen Völker den numerischen Bestand der Kirche immer mehr erweiterte; als gleichzeitig die Predigt und die individuelle Seelsorge von dem liturgischen Elemente mehr und mehr verdrängt wurde und die Richtung des kirchlichen Amtes und Lebens immer einseitiger auf das Sakramentliche ausging, in dessen Ausübung der Begriff des christlichen Priesterthums seinen specifischen Inhalt erhielt, sammelte sich im Schooße der Kirche eine wachsende Fülle von Heidenthum an, das durch ihre mystisch=sacerdotale Weihen nur oberflächlich berührt, aber nicht von der Macht ihrer Wahrheit sittlich belebt und umgewandelt wurde. Die kirchliche Bußanstalt konnte längst nicht mehr gegen das erweiterte Bedürfniß und die zunehmende sittliche Erschlaffung genügen (vrgl. schon Augustins Bemerkungen Enchirid. ad. Laurent. c. 80. §. 21); in dem Fortgange ihrer Entwicklung vertauschte sie vollends ihren ursprünglich seelsor=

gerlichen Karakter gegen den zuchtpolizeilichen und die öffentliche Bußübung sank allmählig zur entehrenden Strafe herab. Dehnten auch bereits die abendländischen Pönitentialbücher die Privatbeichte und Privatbuße über den Kreis des inneren Lebens und der Gedankensünden aus, so bestand doch bis auf Innocenz III. noch kein Beichtzwang, und als dieser Pabst endlich 1215 die Beichtpflicht als allgemeine Christenpflicht statutarisch feststellte, bildete sich doch das Institut dem Geiste der Hierarchie gemäß nur in vorwiegend gesetzlich-satisfaktorischer Richtung aus; die sittlich befreiende Macht des Evangeliums blieb ihm so fremd, als der Kirche, der es angehörte; daß man selbst die medicinale Wirksamkeit der mit der Buße verbundenen ascetischen Uebungen nur als untergeordnet und irrelevant betrachtete, beweist schon die eine Thatsache, daß man ihnen als Ablösungsmittel den Ablaß substituirte. So kam der katholischen Kirche während des ganzen Mittelalters ihr Missionsberuf nach innen nicht zum allgemeinen Bewußtseyn, noch zur sicheren Bethätigung. Auch die Orden konnten dem vorhandenen Mangel keine Abhülfe gewähren. Die älteren auf Benedikts Regel beruhenden Mönchsinstitute hatten die Seelsorge anfangs nur in dem engen Kreise geübt, innerhalb dessen sie sich von der Welt völlig geschieden wußten. Nahmen sie sich auch später der Vertretung der praktischen kirchlichen Interessen kräftig an, so traten ihre Glieder doch mehr auf dem Felde der Heidenbekehrung auf: die Aufgabe der inneren Mission faßten auch sie, soweit ihnen eine Betheiligung daran offen stand, nur aus dem rein prohibitiven und vindicativen Gesichtspunkt der gesetzlichen Zucht. Die neuen, ausdrücklich auf Seelsorge, Volkspredigt und Beichthören angelegten Bettelorden verkannten von vornherein den Weg, auf dem sie dem kirchlichen Leben ein Segen werden konnten: während sich die Franziskaner in ihren mannigfachen Abstufungen in abenteuerlicher Romantik und den Erweisungen absonderlicher Heiligkeit überboten, beschränkten die Dominikaner ihren Beruf zur inneren Mission auf die Bekehrung der Häretiker und auch auf diesem Gebiete ging ihr convertirender Eifer bald in den inquisitorischen über. Das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit einer inneren Mission, die Tieferes bezweckt, als bloße Kirchlichkeit, tauchte darum im Mittelalter nur sporadisch auf, einerseits in den Kreisen, welche nach ihrer vorwiegenden Innerlichkeit sich der Pflege des inneren Lebens mit Liebe hingaben: in der Mystik, die je länger desto mehr die Wendung auf das Praktische nahm, besonders in den Brüdern vom gemeinsamen Leben (vgl. den Art. II, 400 ff.), andrerseits bei den Männern und Parteien, welche das Verderben der Kirche mit den Waffen des Wortes Gottes bekämpften: den Waldensern, den Wikleffiten, den Böhmen. Auch in dieser Beziehung erwiesen sich beide Richtungen als Vorläufer der Reformation.

Unabweisbar drängte sich das Bedürfniß einer umfassenden katholischen Volksmission in dem Zeitalter der Reformation auf: nicht nur hatte der Katholicismus in vielen Ländern seine Positionen gegen den im Sturmesdrange vorschreitenden Protestantismus verloren und schon zeigten sich selbst in Italien und Spanien die Regungen des neuen Geistes; das Gefährlichste waren offenbar die protestantischen Gedanken, welche selbst in katholische Kreise eingedrungen waren und die hergebrachten Vorstellungen verdrängt, erschüttert oder wenigstens getrübt hatten. Die Katholisirung des katholischen Volkes gegenüber diesem protestantischen Contagium war der einzige Weg, von dem die römische Kirche Rettung erhoffen durfte; sie hat ihn mit entschlossenem Schritte betreten. Während die durch Caraffa neuorganisirte Inquisition die Wortführer mit eiserner Gewalt niederschmetterte, sollte der alte Geist durch neue Belebung und energische Uebung der klerikalen Amtshandlungen wieder gepflanzt und gepflegt werden. Die meisten Ordensinstitute, welche der sich regenerirende Katholicismus in's Leben rief, beruhten auf der Verbindung der klösterlichen und priesterlichen Pflichten und waren für die Seelsorgen, die Volkspredigt, den Beichtstuhl bestimmt, in deren Versäumniß man die Ursache aller Siege des Protestantismus, aller Niederlagen der Kirche zu erkennen meinte. Als die eifrigsten Werkzeuge dieser restaurativen Volksmission erwiesen sich durch ihren Erfolg die Jesuiten und die Capuziner, jene besonders unter den höheren, diese unter den nie-

deren Ständen. Das karakteristische Merkmal für diese Missionsbestrebungen blieb immer ihre antithetische Tendenz gegen den Protestantismus.

Eine mehr sittliche Tendenz verfolgte die Mission in Frankreich: es war in diesem Lande ein altes Herkommen, daß die Bischöfe zu diesem Zwecke den Zustand ihrer Diöcesen auf längeren Reisen persönlich kennen lernten. (Reuchlin, das Christenthum in Frankreich, Hamburg 1837 S. 214.) Entschiedener bildete in dieser Richtung Vincenz von Paula das Missionswesen aus. Als Erzieher der Kinder des Grafen von Gondy, Generals der französischen Galeeren, nahm er sich mit besonderer Liebe der Seelenpflege der Verbrecher an. Im Jahr 1616 befand er sich mit der Familie des Grafen auf dem demselben angehörigen Landgute Folleville: da verlangte ein Bauer in dem benachbarten Dorfe Gannes, der stets als frommer, rechtschaffener Mann gegolten hatte, in schwerer Krankheit ihm zu beichten und legte ein erschütterndes Geständniß geheimer Todsünden ab, die er bis dahin vor den Priestern verschwiegen hatte. Die Gräfin, durch diesen Vorgang tief bewegt und befürchtend, es möchten sich viele ihrer Unterthanen in gleicher Seelenverfassung befinden, veranlaßte Vincenz in Folleville zu predigen und zu allgemeiner Beichte aufzufordern. Er entledigte sich dieses Auftrags am Tage von Pauli Bekehrung 1617 mit solcher Kraft und Wärme, daß er dem Zudrange zum Beichtstuhle nicht mehr allein gewachsen war, er mußte die Jesuiten von dem benachbarten Amiens zu Hülfe rufen. Dieses Ereigniß, dessen Segen er stets am 25. Jannar mit dankbarer Rührung feierte, gab ihm den Anstoß*) zur Gründung der Congregation der Missionäre oder Lazaristen, die sich vorzugsweise der Erziehung des Klerus und den Missionen unter Heiden und innerhalb der Kirche widmen sollten. Die specifische Form der katholischen Volksmission war damit für alle Zukunft vorgezeichnet: sie bringt in erschütternder Weise den Ruf zur Bekehrung und weist diejenigen, welche ihm folgen, in den Beichtstuhl.

Die Lazaristen standen in enger Verbindung mit den barmherzigen Schwestern, welche das Werk der Mission in geräuschloser Weise und in abgeschiedenen Kreisen mit der Krankenpflege verbanden: Vincenz pflegte ihre Congregation mit dem Tochter-, die seinige mit dem Sohnesnamen zu ehren und damit das verschwisterte Verhältniß, das Hand in Hand gehende Wirken beider Vereine zu bezeichnen. Andere Congregationen suchten durch Erziehung der Jugend der Verwahrlosung des christlichen Volks entgegenzuwirken.

Einen neuen Aufschwung nahm die Volksmission durch die von Abbé Legris-Duval 1815 gegründete Congregation der Priester der Missionen in Frankreich, die sich ausschließlich die Missionspredigt zur Aufgabe setzte. Ihre glänzendste Ansiedlung war auf dem Mont Valerien bei Paris, auf welchem unter freiem Himmel in der Nähe des Missionshauses die Kanzel aufgerichtet stand, von welcher diese Missionäre die sündige Weltstadt zur Buße aufriefen. In der Zeit der Restauration durchzogen sie als Wanderprediger ganz Frankreich und priesen die Beichte als den einzigen Weg an, der Hölle und der Verdammniß zu entrinnen. Der Eifer, womit sie die Solidarität der kirchlichen Interessen und der restaurativen Politik vertraten, die fortwährenden Einmischungen in die Angelegenheiten des Staates und die gehässigen Invectiven gegen die Protestanten, deren sie sich schuldig machten, lenkten im Jahre 1830 den Volkssturm gegen sie und veranlaßten die Zerstörung ihrer Niederlassungen. (Vgl. Reuchlin a. a. O. S. 220 ff. und den Art. Missionspriester.)

Nach dem Jahre 1848 rief der Episkopat die katholische Volksmission auch in

---

*) Wie wenig die Jesuiten und die Väter des Oratoriums damals geneigt waren, sich mit dieser Art von Mission zu behelligen, ersieht man aus der Angabe Helyots (Geschichte der Kloster- und Ritterorden VIII, 78), daß die Gräfin von Gondy ihnen umsonst ein Kapital von 16,000 Livres bot, wenn sie sich dazu verständen, alle fünf Jahre auf ihren Gütern Missionspredigten zu halten.

Deutschland häufiger zu Hülfe, um die durch die Stürme der Revolution der Kirche fremder gewordenen Volksmassen zu katholisiren. Sie wurden meist durch Redemptoristen und Jesuiten, bisweilen auch durch Franziskaner und Capuziner abgehalten und sollten dazu beitragen, das katholische Bewußtseyn zu schärfen, damit die Hierarchie die Zügel ihrer Leitung straffer anziehen und der römischen Kirche gegen den Staat und den Protestantismus eine aggressivere Haltung geben könne.

Beachten wir den Gang der katholischen Volksmission näher, so wird dieselbe stets durch den Bischof angeordnet, auf dessen Weisung sich die Missionsprediger — es sind ihrer gewöhnlich drei — nach der ihnen bestimmten Station begeben. Der Obere trifft in der Regel einige Tage früher ein, um sich mit den örtlichen Bedingungen, dem herrschenden Sinne, den Gewohnheiten und dem Bildungsstande der Bewohner bekannt zu machen. Täglich werden mehrere Predigten meist 14 Tage lang gehalten. Obgleich ihrem Inhalte nach nur löse verknüpft, hängen sie doch durch ihre teleologische Beziehung fest zusammen und arbeiten auf ein gemeinsames Ziel hin. Dem Gange und der Tendenz nach scheinen sie den geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola (s. den Art. Jesuiten) nachgebildet; aber während diese die freie Selbstthätigkeit der Meditation und Gedankenbildung auf Seiten des Uebenden in Anspruch nehmen, bieten jene bereits in fertiger Form den anzueignenden Gedankenstoff dar; es sind also ihrem Wesen nach die Missionspredigten geistliche Uebungen für größere, im selbstthätigen Denken weniger geübte Volksmassen: nach Art der Exercitien bewegen auch sie sich um den Gegensatz der Sünde und der Gnade; wie jene in der ersten Woche, zu ihrem Ziele die Generalbeichte, in der zweiten die Disponirung zur Wahl eines Standes oder zur gottgefälligen Führung des bereits ergriffenen Lebensberufes haben und während ihrer Dauer überhaupt der mehrmalige Empfang der Communion angerathen wird, so bilden auch die Mahnungen zur Beichte und zur Communion, sowie die Belehrungen über die besonderen Standespflichten stehende Capitel der Missionspredigten; wie jene zunächst in tiefe Zerknirschung versetzen, dann zu heitrer friedevoller Stimmung emporheben sollen, so auch diese; selbst das Element der sinnlichen Anschauung und die Anwendung aller Mittel, welche die Saiten der sinnlichen Empfindungen erregen, sind beiden gemeinsam. Die Bestimmung des Menschen, die Gerechtigkeit Gottes, der Ernst der Ewigkeit, die Nothwendigkeit der Bekehrung, die Gefahr ihres Aufschubs, der Fluch der Sünde, die Schrecken der Hölle und der ewigen Verdammniß ziehen meist in derb concreten Bildern an der Seele des Zuhörers vorüber; dann werden die Segnungen der Kirche, ihre Gnadenmittel, das Gebet, der Ablaß, die Autorität der Kirche, der Primat des Petrus, der Cultus und das Meßopfer, die Eucharistie und die Transsubstantiation, die Herrlichkeit der Jungfrau als Schirmerin der Kirche und als Zerstörerin der Häresien in gleich handgreiflicher Weise nahegebracht. Die Pflichten der Eltern, der Kinder, der Jünglinge und Jungfrauen, der Gatten, der Dienstboten werden in selbständigen hier und dort regellos eingereihten Vorträgen besprochen, oft mit einem Tone, der durch rücksichtslose Behandlung und unzarte Berührung der delikatesten Verhältnisse Anstoß erregt. Die Erneuerung des Taufbundes, bezeugt durch bußfertige Unterwerfung unter den kirchlichen Gehorsam, besiegelt durch Beichte und Communion ist das Ziel, das auch darin einen karakteristischen Ausdruck gewinnt, daß zum Schlusse die Gemeinde feierlich an die Jungfrau Maria übergeben und, wo es angeht, ein großes Kreuz (gewöhnlich mit der Inschrift: nur keine Todsünde!) aufgerichtet wird. In Frankreich haben die Missionäre nicht selten eine große Kunst und Kraft der volksthümlichen Beredtsamkeit entfaltet und dabei kein äußeres Hülfsmittel verschmäht, um den Eindruck ihrer Worte zu erhöhen: selbst die Haltung des Körpers und die Gestikulation waren maßvoll berechnet; alle akustischen Vortheile hatten sie sich angeeignet, es fehlte sogar nicht ein Resonanzboden unter der Kanzel, um die Stimme des Redners zu heben und volltönender erscheinen zu lassen (Reuchlin a. a. O. 176). In Deutschland richtet sich die Sprache der Missionspredigt nicht bloß nach dem verschiedenen Be-

dürfniß der Zuhörer, sie ist auch begreiflicher Weise nach der Individualität und dem Ordenskarakter der Prediger eine andere: oft steigt sie bis zu Trivialitäten herab; selbst wo sie sich sichtlich bemüht, die Höhe der Bildung einzuhalten, verschmäht sie doch nicht den Witz und sucht den Hörern ein Lächeln abzugewinnen. Die Beweise appelliren meist an den gemeinen Verstand und werden häufig durch Vergleichungen nicht sowohl unterstützt, als erschlichen*). Die Neuheit der Prediger und ihrer Eigenthümlichkeit, die rasche Folge der Predigten, deren jede den Eindruck der vorhergehenden aufnehmen und befestigen soll, das starke Auftragen der Farben in dem Ausmalen der Situationen, Stimmungen und Bilder, die Vielseitigkeit der Mittel, die aufgeboten werden, um einen momentanen starken Effekt in den Gemüthern hervorzurufen — das alles gibt der Missionspredigt ihren besonderen Karakter und unterscheidet sie von der gewöhnlichen Pfarrpredigt.

Daß die Kirche nicht bloß die Pflicht hat, die Heiden außer ihr zu Christen zu machen, sondern auch das Heiden- und Namenchristenthum in ihrem eignen Schooße zu überwinden und mit der heiligenden Lebenskraft des Evangeliums zu erfüllen — darüber ist die protestantische Kirche mit der katholischen einig. Daß in Zeiten, wie die gegenwärtige, die geordnete amtliche Thätigkeit nicht ausreicht, um alle tiefen Wunden zu heilen, welche der Unglaube in seinen mannigfachen Erscheinungsformen, der Luxus auf der einen und das materielle Elend auf der andern Seite, die Genußsucht und die sittliche Gleichgültigkeit dem jetzigen Geschlechte geschlagen haben; daß es folglich neuer Wege und außerordentlicher Anstrengungen bedarf, um in allen Schichten der Gesellschaft bis auf den Grund des wuchernden Verderbens durchzudringen — darüber ist man nicht minder einverstanden. Aber ob die katholische Volksmission das specifisch richtige Mittel ist, den tiefliegenden socialen Schäden wirksam zu begegnen, kann mit Recht bezweifelt werden. Diese Predigten, die sich in den Raum weniger Wochen zusammendrängen, können durch effektvolle Behandlung imponiren, können durch Bestürmung des sinnlichen Gefühls heftige Gemüthserschütterungen und augenblickliche Entschließungen hervorrufen, aber eine unumstößliche Gewißheit der Ueberzeugung, eine durchgreifende Umwandlung der Gesinnung und des Lebens können sie nicht zur Reife bringen. In der That sind sie auch zunächst nur darauf gerichtet, die der Kirche entfremdeten Massen auf's Neue in dem Beichtstuhl zu sammeln und die im Sturmesdrange der Rede eroberten Gewissen wieder unter die kirchliche Ordnung zu beugen; die Bekehrung, auf die sie mit ihren Hammerschlägen hinarbeiten, hat nicht bloß ihre äußeren Kriterien, sondern auch ihr eigentliches Wesen in der Unterwerfung unter die priesterliche Richtergewalt, in der Rückkehr zum kirchlichen Gehorsam — das ist der ächt katholische Gedanke, der in der Buße nicht eine freie sittliche That des inneren Lebens, sondern eine kirchliche Sakramentshandlung, in ihren Früchten eine Summe satisfaktorischer Leistungen sieht. Warum auch würde es sonst stets triumphirend durch die öffentlichen Blätter verkündigt, wie viele tausend Seelen in einer Gemeinde von einer bestimmten Mitgliederzahl während der Abhaltung einer Mission den Beichtstuhl umlagert, wie viele hundert Personen, die seit der ersten Communion sich von dem Altare ferne gehalten hatten, sich unter den Communikanten eingefunden, wie viele Paare, die sich bis dahin an der bürgerlichen Trauung genügen ließen, die kirchliche Proklamation und Ehesegnung nachgeholt haben?

*) „Was würdet ihr sagen," fragte ein bekannter Jesuitenmissionär im November 1852 seine Zuhörer im Dome zu Frankfurt am Main, „wenn Leute in eure Wohnung drängen und von euch forderten, ihr solltet von jedem seit unvordenklicher Zeit in eurer Familie vererbten Besitz den Rechtstitel nachweisen? Ihr würdet ihnen ohne Zweifel die Thüre weisen! Und an unsere Kirche stellt man die Forderung, sie solle sich darüber ausweisen, daß ihre Lehre und ihre Einrichtungen, die sie seit 18 Jahrhunderten festhält, ihr wirklich in jedem Punkte von den Aposteln her überliefert sind! Fühlt ihr nicht das Ungereimte und Widersinnige einer solchen Zumuthung?"

Wenn aber die Mission die Entfremdeten nur in die Arme der Kirche zurückführen und zur eigentlichen Bekehrung den Anstoß geben kann, welche Mittel hat nun die Kirche, um das Angefangene weiter zu führen und die geweckten Keime durch ihre sittlich erziehenden Einflüsse zu bewahren und zu entfalten? Sie hat dazu wiederum nur den Beichtstuhl, in dem sich alles, was sie an seelenpflegender Thätigkeit aufzubieten vermag, concentrirt; aber wie ungünstig sind alle Bedingungen, welche sich hier vorfinden, der Heranbildung zu wahrer Sittlichkeit: schon die rein qualitative Auffassung des Begriffs der Sünde, die mechanische Trennung in Erlaß- und Todsünden, wie die ihr parallele Unterscheidung des gebotenen und des nur angerathenen Guten, muß den tieferen sittlichen Ernst von vornherein schwächen; nicht minder muß es die vorherrschend casuistische Behandlung der Moral, die alle ethischen Grundprinzipien verläugnende Voraussetzung einer wirklichen Collision der Pflichten und die auf Lösung dieses präsumirten Conflikts ausgehende Gewissensberathung, wie sie vorzugsweise im Beichtstuhl geübt wird; endlich geht die Erziehung, die dieser beabsichtigt, nicht wie es Gottes sittliche Ordnung will, durch den Gehorsam zur Freiheit, sondern umgekehrt aus dem freien in den bindenden und zuletzt knechtenden Gehorsam unter des Priesters Sentenz, an der das katholische Gewissen seine absolut ausreichende Norm, seine endgültige Entscheidung hat. Directio in viam salutis ist auch unsere Losung, aber während uns aller Nachdruck auf dem Heile liegt (vgl. Nitzsch prakt. Theol. III, 1, 80) und die Direktion dazu nur das je länger, desto überflüssiger werdende Mittel ist, so behält im römischen Katholicismus der Gang zum Heile seine Richtung und sein Ziel ausschließlich in der kirchlichen Leitung — diese wird mit jedem Schritte straffer und umschließt das sich ihr anvertrauende Leben immer enger.

Aus dieser Tendenz der römischen Volksmission, die als letzten Zweck die Kirchlichkeit, die Sittlichkeit dagegen nur als untergeordnetes Moment und lediglich in der elementaren Form des unmündigen Gehorsams verfolgt, entspringen alle Mängel, die man an ihr häufig ausgestellt hat — zunächst in der Wahl des Stoffs, denn was hat der Primat des Petrus, das Transsubstantiations-Dogma, der Ablaß und ähnliche Dinge mit der Heiligung des christlichen Volks zu thun? weiter in der Art der Behandlung, denn die Effekthascherei, die rhetorischen Deklamationen und Aktionen, die Künste der Akustik, die krassen Uebertreibungen in der sinnlichen Ausmalung des Sündenelends und der Höllenqualen, die Erregung von Furcht und Schrecken*) können doch nicht sittlich beleben und erneuern; ferner die begleitenden Umstände — in Frankreich schloß sich, um nur ein Beispiel anzuführen, zur Zeit der Restauration den Missionären stets ein Schweif müßigen Gesindels als Makler des Reliquien-, Amuleten- und Ablaßkrames an (Reuchlin S. 177) und lenkte, was von wirklicher Frömmigkeit etwa frei geworden war, sogleich in die Bahn der kirchlichen Superstition; endlich die Polemik gegen die Protestanten, die von Anfang an ein karakteristischer Zug in der katholischen Volksmission gewesen ist und nur da verstummt, wo man es für klüger und den obwaltenden Umständen angemessener erachtet, den Eifer fanatischer Unduldsamkeit hinter dem Gewande der Friedensboten zu verbergen.

Man scheint es in dem katholischen Deutschland selbst zu fühlen, wie wenig die Volksmission an sich ausreicht, um die socialen Schäden der Zeit gründlich zu heilen und hat darum, besonders seit dem Jahre 1848 dem Protestantismus das freie Vereinswesen nachgebildet. So wirken im Dienste der inneren Mission der Piusverein

*) So hörte der Verfasser selbst, wie ein als Missionär viel gerühmter Jesuite seinen Zuhörern den Eindruck schilderte, den es auf sie machen müsse, wenn plötzlich eine Leiche sich mit ihnen zu Tische setze, mit ihnen aufstehe, mit ihnen wandle, sie unzertrennlich begleite und sich sogar mit ihnen zur Ruhe niederlege, und doch seyen sie selbst in dieser Lage, so lange sie eine Todsünde ungesühnt auf ihrem Gewissen hätten, sie trügen den Tod in ihrer Seele und er folge ihnen auf jedem Schritte.

(zunächst zur Wahrung der kirchlichen Unabhängigkeit gegenüber dem Staate, aber auch zur sittlichen Bildung des Volks im katholischen Geiste), der Vincentiusverein (für Besuchsarmenpflege), der Borromäusverein (zur Verbreitung guter, d. h. specifisch katholischer Bücher), der katholische Gesellenverein (im Ganzen 140 Zweigvereine), der Bonifaziusverein (zur Unterstützung der katholischen Diaspora) u. s. w. Allein den freien Vereinen fehlt in dem römischen Katholicismus die Wurzel, aus der sie im Protestantismus Leben und Nahrung ziehen: der ethische Begriff der Kirche als eines sittlichen Organismus, als eines Ganzen von sittlich vollkräftigen mitthätigen Organen, die sich ihres Berufes bewußt sind, durch freies Zusammenwirken das höchste Gut, das Reich Gottes zu verwirklichen. Dieses Bewußtseyn, das nur auf der Grundlage des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen zu gewinnen ist, muß dem römischen Systeme fremd bleiben, das seinen Kirchenbegriff lediglich aus dogmatischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen zusammensetzt. Jene katholischen Vereine sind darum auch nur Werkzeuge der klerikalen Partei, unter deren Leitung sie stehen, und arbeiten für das Reich Gottes nur insoweit, als der Begriff desselben sich mit dem der empirschen Kirche in völliger Congruenz deckt. Das zeigt sich auch immer deutlicher auf den Generalversammlungen, die nur dazu angeordnet zu werden scheinen, „damit die Ultramontanen, die sie allein besuchen, einmal in öffentlicher Rede ihren Herzen Luft machen in erbitterten Ausfällen gegen die schlechte Presse und Literatur, gegen den Protestantismus und das Freimaurerthum und in Klagen über die preußische Bureaukratie, die bisher eine Zusammenkunft in Köln verhindert hat, und daß sie dafür wieder einmal miteinander für ein im katholischen Glauben einiges Deutschland schwärmen" (der Generalversammlung in Salzburg ging eine Messe für die Wiedervereinigung Deutschlands im katholischen Glauben voran), „an dessen Spitze natürlich Oesterreich steht." (Matthes allgem. kirchl. Chronik 1857 S. 125). Es ist unter diesen Umständen höchst naiv, wenn das katholische Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (VII, 164) es als merkwürdige Erscheinung berichtet, daß der evangelische Kirchentag sachlich ganz von denselben Vereinen und Instituten spreche, wie sie in der römischen Kirche bereits zur Sprache gekommen und theilweise eingeführt seyen. Vortreffliche Bemerkungen über die Geschichte der inneren Mission finden sich in Nitzsch's praktischer Theologie, dritten Bandes erste Abtheilung. **Georg Eduard Steitz.**

Missionen, protestantische, unter den Heiden. Die Mission ist nicht nur die Erweisung des Gehorsams der Kirche gegen den Befehl ihres gekreuzigten und auferstandenen Hauptes, „alle Völker zu lehren und zu taufen," sie ist auch die Bethätigung des der Kirche innewohnenden Lebens- und Liebestriebes, den ihr anvertrauten Heilsschatz der ganzen Menschheit mitzutheilen. Die Kirche Christi muß Mission treiben, sie kann nicht anders, so lange sie wahrhaft Kirche ist, und so lange noch ein einziger Heide auf Erden wohnt. Würde sie zu irgend einer Zeit aufhören, Mission zu treiben, ehe der letzte Heide das Wort von Christo vernommen hat, so würde sie selbst aufhören, Kirche zu seyn, d. h. sie wäre selbst wieder Heidenthum geworden. Daraus ergibt sich auch, daß bei jeder Abtheilung der allgemeinen Kirche Christi, ja bei jedem engeren Gemeindekreis und bei jedem zur Kirche gehörigen Individuum das jedesmal vorhandene Maß des ächten Missionsgeistes und Missionseifers zugleich der Maßstab der vorhandenen wahren Lebendigkeit und Geisterfülltheit ist. Die intensiv und extensiv gewaltigste Bethätigung dieses der Kirche innewohnenden Missionstriebes fand in der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit statt. Es war die herrliche Zeit der ersten Liebe. Auch während der Dauer der römischen Verfolgungszeiten, durch welche das bald genug eindringende Verderben noch niedergehalten und die Gemeinde des Herrn immer wieder durch Blut gereinigt wurde, ging diese Erweisung des Lebens und der Liebe noch kräftig fort, so kräftig, daß im Anfang des 4. Jahrhunderts selbst der starre und trotzige römische Volksgeist sich vor dem Kreuze beugen mußte. Aber mit der Erhebung des Christenthums zur römischen Staatsreligion trat eine bedenkliche Wendung zum Schlimmeren

ein. Während die christliche Kirche selbst nach Innen verweltlichte und sich immer mehr in Formen veräußerlichte, fing das Missionswirken nach Außen bereits an, sich mit unchristlichen, zum Theil politischen Interessen zu vermengen und zu verbünden, und in diese unheilvolle Bahn lenkten bald nicht nur die christlichen Fürsten und Könige, sondern auch die fürstengleichen Bischöfe und Häupter der Kirche, vor Allem die Päbste, immer entschiedener ein. Massenbekehrungen, bei denen es sich, ohne Rücksicht auf die Grundbedingungen der wahren Bekehrung, nur um das massenhafte Einverleiben ganzer Nationen in den Verband der Kirche handelte, wurden je länger je mehr angestrebt, und zwar entweder durch gewaltsame Mittel oder durch politischen Einfluß auf heidnische Fürsten und durch sie auf ihre Völker. Ueber die erschreckende Masse ungebrochenen Heidenthums, die in Folge dieses Verfahrens mitten in die christliche Kirche selbst aufgenommen ward, tröstete man sich durch die Hoffnung, daß hintennach durch Unterweisung, durch strenge Kirchenzucht und durch polizeiliche Gesetze der Geist der Völker schon werde verchristlicht werden. Es war dies eine schmerzliche Täuschung. Unter der neuen christlichen Form blieb bei den meisten so bekehrten Völkern das alte Heidenthum dem Wesen nach unüberwunden da, und was das Bedenklichere war, die Rückwirkung dieses neuen, durch Masse imponirenden, durch den darin waltenden Geist aber gefährlichen Zuwachses auf den längst bestehenden Grundstock der Kirche war die, daß in ihr das wahre Geistesleben immer mehr geschwächt ward, und daß das Fleisch immer entschiedener die Oberhand gewann. Die Folge hievon wiederum war, daß auch der Missionstrieb erkaltete und zusehends erschlaffte. Zwar schien er in einer eigenthümlichen Gestalt wieder mächtig aufzuleben, als die ganze abendländische Christenheit sich zu den Kreuzfahrten gegen die Saracenen erhob; allein diese Züge sind eher eine Verzerrung dessen, was ächte Mission ist, und deßhalb sind sie ohne geistliche Frucht für die Kirche vorüber gegangen; ja nach diesem letzten Aufschwung schien der Missionsgeist in der Kirche in völlige Ohnmacht zurückzusinken. In der Ausbreitung des Christenthums trat fast auf allen Seiten ein Stillstand ein.

Es ist deßhalb nicht zu verwundern, daß nach fast anderthalb Jahrtausenden nicht einmal ganz Europa christianisirt war. Am Ende des 15. Jahrhunderts herrschte noch im hohen Norden (Lappland) das ungestörte Heidenthum, und im Südosten hatte der Islam wie ein gewaltiger Keil sich zwischen die alten Kirchen des Morgenlandes hineingeschoben. Durch alle Länder der europäischen Christenheit wohnte zerstreut das Volk der Juden. In den übrigen Erdtheilen aber befanden sich nur hin und wieder sporadische Kirchengemeinschaften, wie die Armenier und Griechen in Vorderasien, die Thomaschristen in Indien, die Kopten in Aegypten, die Abessinier in Afrika und einige andere zersprengte Glieder der Christenheit. Die ganze übrige Menschheit in der alten und in der neu entdeckten Welt war noch dem Heidenthum oder dem Islam verfallen.

Dies war der Zustand der Welt, wie ihn im Anfang des 16. Jahrhunderts die Reformation vorfand. Ihre Aufgabe war, vor allen Dingen aus der wieder eröffneten reinen Quelle der heiligen Schrift das klare und kräftige Bewußtseyn von dem zu schöpfen, worin das wahre Wesen der Kirche Christi bestehe, und dann in Kraft dieses Bewußtseyns den ungeheuren Kampf gegen die riesenmäßigen Schäden und Verderbnisse, die im Laufe der Jahrhunderte die Kirche überwuchert hatten, zu beginnen und zum Siege durchzuführen. In den Reformatoren war der alte Missionsgeist in seiner ganzen Kraft und Stärke erwacht; aber er mußte sich vor Allem gegen das Heidenthum wenden, das innerhalb der Kirche selbst sich vorfand. Sie mußten erst das Gebiet der Christenheit selbst, weil es vom Heidenthum wieder sich hatte überwinden lassen, auf's Neue für Christum erobern, ehe sie an Eroberungen außerhalb und jenseits dieses Gebietes denken konnten, und in diesem ihnen verordneten Kampf hat sich der neu erwachte, ächt apostolische Missionsgeist der jungen protestantischen Kirche ebenso rein und schön geoffenbart, als er je irgendwo wirksam war. Als göttlicher Lebens- und Liebestrieb, wie er jeder geisterfüllten christlichen Gemeinschaft innewohnt, hat dieser

Missionsgeist nicht bloß die Häupter und Führer der ersten protestantischen Kirche zu den größten Thaten des Glaubens und der Barmherzigkeit getrieben, sondern auch alle Klassen und Stände dieser verjüngten Christengemeine zum Suchen und Retten dessen, was verloren ist, angeregt. Auch die Missionsmittel, welche die Kirche der Reformation zur Ueberwindung des in Mitten der Christenheit breit herrschenden Heidenthums in Anwendung brachte, waren die ursprünglichen, apostolischen, allein wirksamen, nämlich das lebendige Zeugniß im Wort. „Wir predigen Christum als Gottes Kraft und Gottes Weisheit,“ das war Pauli Waffe, als er die Heidenwelt für Christum zu erobern sich anschickte; es ist dieselbe Waffe, zu der auch die protestantische Kirche im Kampf wider das Heidenthum rings um sich her gegriffen hat. — Daß die protestantische Kirche nicht schon im Zeitalter der Reformation zur Predigt des Evangeliums auch unter den nichtchristlichen Nationen der Erde, d. h. zur eigentlich sogenannten Mission vorschritt, davon lag der Grund nicht in einem Mangel an Missionstrieb, sondern in der Gewalt der Umstände. Der Kampf gegen das näher liegende Heidenthum, das Ringen um die eigene Existenz gegenüber der päbstlichen Allgewalt, und das Bedürfniß der eigenen Consolidirung in Lehre, Sitte und Verfassung nahm in der ersten Zeit die ganze Kraft der protestantischen Kirche in allen den Ländern in Anspruch, wo sie festen Boden gewann. Dazu kam, daß die protestantischen Nationen in jener Zeit fast nirgends in einer unmittelbaren Berührung mit den nichtchristlichen Völkern standen, während gerade die reformationsfeindlichen Nationen die unbeschränkte Herrschaft zur See und damit auch die Mittel besaßen, jeden Versuch einer auswärtigen Mission von Seiten der Protestanten unmöglich zu machen. Es fehlten somit der protestantischen Kirche in ihrer ersten Zeit die nothwendigen äußeren Bedingungen, um den in ihr zu voller Kraft erwachten Missionsgeist über die Grenzen der Christenheit selbst hinauswirken zu lassen.

Gleichwohl fehlt es auch in dieser ersten Zeit nicht an Zeugnissen, daß die protestantische Kirche zum vollen lebenskräftigen Bewußtseyn ihrer Missionspflicht erwacht war. Schon Luther selbst ergreift jede Gelegenheit, die ein Text des göttlichen Wortes ihm darbot, um die Glaubigen an das Elend der „Heiden und Türken“ zu erinnern, und zum Gebet für sie, sowie zur Aussendung von Predigern unter sie kräftigst aufzufordern; und wie er, so mahnten alle bedeutenden Theologen und Prediger seiner und der nachfolgenden Zeit an diese Missionspflicht der Kirche. Auch manche der evangelischen Fürsten nahmen sich der Sache mit Eifer und Liebe an. Gustav I. Wasa von Schweden (1523—1560), in dessen Reich sich noch eigentliches Heidenthum (unter den Lappen) fand, gründete eine evangelische Mission im höchsten Norden, und Karl IX. (1602 — 1611) that Alles, was in seinen Kräften stand, um die von seinem Vorfahr begonnene Mission in den Lappmarken zu einer gedeihlichen Entwicklung zu bringen. Den Fürsten Deutschlands fehlte freilich eine ähnliche naheliegende Aufforderung zur Missionsthätigkeit; aber gleichwohl riefen Manche von ihnen, wie z. B. Herzog Christoph von Württemberg, später Herzog Ernst der Fromme von Sachsengotha &c. mit treuem Eifer zur Mission unter den nichtchristlichen Völkern auf. Nicht der Mangel an selbstverläugnender Liebe und Glaubenskraft hinderte die Ausführung, sondern der Mangel an Gelegenheit; denn wo diese sich darbot, da fanden sich auch alsobald die glaubensmuthigen Missionare der protestantischen Kirche. Dies zeigte sich bei jenem ersten, obwohl verunglückten Missionsversuche an der Küste von Brasilien, der um's Jahr 1557 von der reformirten Kirche Frankreichs ausging und durch den gewissenlosen Abenteurer Villegagnon (s. d. Art.) und den edlen Admiral Coligny veranlaßt ward.

Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde der innere und äußere Zustand der protestantischen Länder in mehrfacher Beziehung so mißlich, daß man an eine Erfüllung der Missionspflicht kaum denken zu können schien. In Frankreich erlag der Protestantismus, scheinbar wenigstens, den grausamen Verfolgungen des Staates und des Klerus; in England wüthete die Revolution fast das ganze Jahrhundert hindurch. Deutschland

lag unter den Schrecknissen des großen Religionskrieges tief darnieder, während fast überall der freie lebenskräftige Geist des Reformationszeitalters aus der evangelischen Kirche gewichen war und einem starren Formalismus Platz gemacht hatte. Und dennoch tönten auch in dieser schweren Zeit nicht nur die Stimmen, welche die evangelische Kirche an ihre Missionspflicht mahnten, ununterbrochen fort, sondern das 17. Jahrhundert liefert uns auch thatsächliche Zeugnisse, daß der lebendige Trieb zur Mission in der Kirche des Worts kräftig vorhanden war.

Zwar der Versuch des Freiherrn Ernst von Wels, seine deutsch-evangelischen Brüder für die Sache der Heidenmission zu begeistern, scheiterte an der starren Kaltsinnigkeit der Orthodoxen. Derselbe gab nämlich um's Jahr 1664 zwei Schriften heraus, in welchen er seinen lutherischen Brüdern die Fragen vorlegte: „Ist es recht, daß wir evangelische Christen das Evangelium allein für uns behalten? Ist es recht, daß wir an allen Orten so viele der Gottesgelehrtheit Beflissene haben und ihnen doch nicht Anlaß geben, daß sie anderwärts in dem geistlichen Weinberg Jesu Christi arbeiten, sie auch lieber mehrere Jahre auf einen Pfarrdienst warten oder gar deutsche Schulmeister werden lassen? Ist es recht, daß wir auf Kleiderpracht, Wohlleben, Lustbarkeiten ꝛc. so viele Kosten wenden, aber zur Ausbreitung des Evangeliums noch bisher auf keine Mittel bedacht gewesen sind?" Dann schlägt er die Stiftung einer „Jesusgesellschaft" vor, deren Zweck die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden seyn sollte. Dieser Vorschlag, obwohl er zunächst unbeachtet verhallte, ist doch in mehr als Einer Beziehung bemerkenswerth. Denn gleichwie er ein Zeugniß ist von dem in der Gemeinde fortlebenden und kräftig wirkenden ächten Missionsgeiste, so deutet er andrerseits bereits die Wege an, auf denen später dieser Missionstrieb zu immer großartigerer Bethätigung kommen sollte. Auch die evangelischen Kirchen nämlich krankten zum größten Theil schon damals an dem gedoppelten Uebel, einestheils, daß sie zu einem starr gesetzlichen Organismus wurden, der mehr den Karakter einer staatlichen und polizeilichen Anstalt, als den einer Kirche trägt, anderntheils daß die Gemeinden selbst aus einer Mischung von todten und lebendigen Gliedern bestehen, bei welcher die todte Masse vorherrscht. Wie sollte die Kirche als solche unter diesen Umständen lebendige und apostolische Mission zu treiben im Stande seyn? Der Missionsgeist mußte sich sonach zunächst nur in einzelnen lebendigen und geisterfüllten Individuen wirksam erweisen. Da aber die Aufgabe der Mission weit über das Vermögen einzelner Individuen hinausgeht, so werden sich in Mitten der allgemeinen Kirchengemeinschaft freie Vereine bilden müssen, die das vollziehen, was der Einzelne nicht vermag, und wozu das Ganze noch zu schwerfällig und unlebendig ist. Dies ist der Karakter der modernen protestantischen Missionsthätigkeit, und dies war es auch, worauf Freiherr von Wels schon im 17. Jahrhundert mit richtigem Takt hinarbeitete. Allein von nur wenigen Theologen seiner Zeit unterstützt, von den Meisten mit Schmähungen und dem Vorwurf der Schwärmerei und Irrgeisterei überschüttet, hatte er den Schmerz, sich auf sich allein verwiesen zu sehen. Dennoch ließ er sich nicht irre machen. Wels reiste nach Holland, wo er sich zum evangelischen Predigtamt weihen ließ, und schiffte sich nach Surinam ein, um den Indianern das Wort vom Kreuze zu verkündigen. Allein bald erlag er seinen Anstrengungen. Sein einsames Grab aber war ein schneidender Vorwurf an die deutsche evangelische Kirche, die uneingedenk des Befehls ihres Hauptes den wackern Streiter so schmählich im Stich gelassen hatte.

Wenn aber dieser Versuch innerhalb der lutherischen Kirche Deutschlands scheiterte, so wurden dennoch gerade im 17. Jahrhundert von einer andern Seite her durch Gottes Vorsehung die Bahnen für die protestantische Mission gebrochen. In jener Zeit nämlich fingen drei protestantische Nationen, die Holländer, die Britten und die Dänen an, mit den Spaniern und Portugiesen, in deren Hand bis dahin die unbestrittene Herrschaft zur See gelegen war, um den Vorrang zu streiten und sie endlich weit zu überflügeln. In Folge davon ging eine überseeische Besitzung um die andere

aus den Händen der Spanier und Portugiesen in die der neuen Seemächte über, und eben damit eröffnete sich für die protestantischen Nationen ein unermeßliches Missionsfeld, auf dem bald der Missionstrieb, welcher der evangelischen Kirche innewohnt, kräftig sich zu versuchen begann. Schon der direkte Verkehr, in welchen die protestantischen Nationen durch ihren rasch aufblühenden Seehandel mit den heidnischen Ländern kamen, noch mehr aber die Gründung von Kolonieen in Mitten des heidnischen Gebiets mußte theils in den Ansiedlern selbst, theils im Mutterlande, von dem sie ausgegangen waren, den Missionstrieb wecken und beleben. Zwar war es einerseits leider nur zu oft der Fall, daß die sittliche Verdorbenheit und Gottlosigkeit der europäischen Kolonisten der Mission eher ein Hinderniß in den Weg legte, als ihr Förderung brachte, und daß andererseits die weltlichen Behörden, wenn sie die Sache der Mission begünstigten, oft nur allzusehr von politischen und kommerziellen Rücksichten geleitet wurden und deßhalb häufig solche Mittel anwandten, die dem Werke nicht anders denn zum großen Schaden gereichen mußten; aber bei dem Allem fehlte es nicht an erhebenden und großartigen Erscheinungen, die auch in jener Zeit von dem Vorhandenseyn eines ächt apostolischen Missionssinnes in der evangelischen Kirche Zeugniß gaben.

Die Niederländer, welche im Anfang des 17. Jahrhunderts die Portugiesen aus den meisten ihrer ostindischen Besitzungen verdrängten und auf den molukkischen Inseln, auf Ceylon und Sumatra feste Niederlassungen gründeten, unterließen nicht, auch für die geistliche Wohlfahrt der Kolonisten besorgt zu seyn. Vom Mutterlande aus wurden denselben Kolonialprediger zugesandt, welche zunächst den Auftrag hatten, die reformirten holländischen Ansiedler selbst mit den Heilsschätzen der Kirche zu bedienen. Ueberall aber fanden die Geistlichen sowohl als die Statthalter schon die Arbeit der römisch-katholischen Missionare vor, welche aus den umwohnenden Eingebornen, wenn auch in höchst äußerlicher ungeistlicher Weise, dennoch große Schaaren für ihre Kirche gewonnen hatten. Wenn nun dadurch auf der einen Seite in den reformirten Kolonialpredigern ein gewisser Wetteifer geweckt wurde, den umwohnenden Eingebornen, seien sie noch Heiden oder zur katholischen Kirche übergegangen, die lautere evangelische Wahrheit zu bringen, so wollten auf der andern Seite die weltlichen Behörden durch die Bekehrung der Eingebornen zum reformirten Bekenntniß ein politisches Gegengewicht gewinnen gegen den stets gefürchteten Einfluß der früheren portugiesischen Besitzer jener Kolonieen. So kam es, daß in allen niederländischen Kolonieen die regste Thätigkeit für die Bekehrung der umwohnenden Heiden sich offenbarte; aber wie die Triebfedern nicht rein waren, so waren auch die angewandten Mittel zum größten Theil unevangelisch. Auf Ceylon erklärte der holländische Gouverneur, daß nur solche Eingeborne, welche die helvetische Confession unterzeichnet hätten, eine Anstellung (sey es auch die allergeringste) bei der Regierung erhalten oder überhaupt den Schutz der Gesetze genießen könnten, worauf Tausende sich zur Taufe drängten, die man Keinem verweigerte, welcher das Zeugniß eines Schulmeisters aufweisen konnte, daß er das Unservater und die zehn Gebote auswendig wisse. Am Schluß des 17. Jahrhunderts waren bereits 300,000 Singalesen getauft. In gleicher Weise wurde in allen holländisch-ostindischen Besitzungen verfahren. Die Kolonialprediger, zum Theil starr orthodoxe, unlebendige Männer, fanden in der Regel keinen Anstoß an diesem Verfahren, und die Besseren unter ihnen hofften, daß, wenn auch dadurch zunächst viel ungebrochenes Heidenthum in die Kirche aufgenommen werde, hintendrein durch Unterricht und Kirchenzucht dasselbe leicht überwunden und ausgeschieden werden könne. So taufte ein Prediger auf der Insel Amboina in wenigen Jahren nicht weniger als 30,000 Eingeborene. Doch fanden sich auch höchst rühmliche Ausnahmen, unter denen der Prediger Junius auf der Insel Formosa und Baldäus auf Ceylon besonders hervorragen. Ebenso wird in der Geschichte der niederländisch-ostindischen Mission der fromme Generalgouverneur Freiherr von Imhof stets in gesegnetem Andenken bleiben. Vor Allem darf nicht vergessen werden, daß diese Missionen, so mechanisch und fehlerhaft sie auch waren, dennoch

ihren ächt protestantischen Karakter nicht ganz verläugneten, indem überall auf die Uebersetzung der heiligen Schrift und des Katechismus in die Landessprache hingearbeitet und dadurch der Grund zu einer späteren, reineren Missionsarbeit gelegt wurde. Auch die Errichtung von zahlreichen Schulen, darunter immer auch ein Seminar zur Bildung von eingebornen Predigern war, sowie die Anstellung von eingebornen Katechisten, welche die Regierungskaplane in ihrer Arbeit unterstützen und alle Sprengel bereisen mußten, um die Neugetauften zu unterrichten und zu überwachen, waren Maßregeln, die nicht ohne Frucht bleiben konnten. Zwar schmolzen in denjenigen holländischen Kolonieen, die nachmals in die Hände der Engländer übergingen, wie z. B. in Ceylon, die Massen der so gewonnenen eingeborenen Christen rasch auf ein elendes Minimum zusammen, sobald der politische Zwang oder der Reiz materiellen Gewinns wegfiel, aber es ist doch auch nicht zu läugnen, theils daß viele einzelne Individuen zu einem lebendigen Glauben durchdrangen und ihr christliches Bekenntniß mit einem wahrhaft gottseligen Wandel zierten, theils daß in den übrigen Kolonieen, die der niederländischen Regierung verblieben, nach und nach sich ein solider christlicher Kern gebildet hat, der auch unter harten Stürmen schwerlich mehr untergehen wird, besonders seitdem neben der Staatskirche auch die freie Liebe der Missionsfreunde sich der Eingebornen dort anzunehmen begonnen hat.

Ganz anders gestalteten sich die Missionsversuche, die im 17. Jahrhundert von dem protestantischen England ausgingen. Der Druck, den die herrschende Staatskirche unter dem Hause Stuart gegen alle Dissenters ausübte, trieb ganze Schaaren der um ihres Gewissens willen verfolgten Independenten nach Nordamerika, um sich da mitten in den rauhen, unwirthlichen Urwäldern und in der unmittelbaren Nähe wilder Heiden eine neue Heimath zu gründen. Es war kein materielles Interesse, das sie da hinüber geführt hatte, sondern in der Kraft des Glaubens, der die höchsten irdischen Güter willig darangibt gegen das unschätzbare Gut eines vor Gott reinen Gewissens, hatten sie die liebe Heimath mit der harten Fremdlingschaft vertauscht. Ein solches Glaubensleben, wie es sich im Dulden und Entsagen kräftig erwies, mußte auch, wo sich Anlaß darbot, zu Thaten der Liebe treiben und stark machen. Den Anlaß aber gab sofort der Anblick des unseligen Zustandes der umwohnenden heidnischen Indianer. Die „Pilgerväter“ begannen schon in den ersten Zeiten ihrer Ansiedlung die Liebesarbeit der Verkündigung des Evangeliums unter ihren heidnischen Nachbarn. Zwei Namen aber sind es besonders, welche während des 17. und 18. Jahrhunderts unter ihnen hervorragen; John Eliot († 1690), der „Apostel der Indianer“ (s. d. Art.) und die Familie Mayhew, welche durch fünf Generationen hindurch das Werk der Liebe an den Indianern fortsetzte.

In England selbst ließ die scharfe Spannung der kirchlichen und politischen Parteiungen und der daraus entspringende Bürgerkrieg es zu keinem lebendigen Erwachen des Missionstriebes kommen. Doch erweckte die Kunde von dem, was durch Eliot unter den Indianern Nordamerika's geschah, die wärmste Theilnahme nicht bloß unter dem Volke im Allgemeinen, sondern selbst im Parlamente, welches „die Committee der auswärtigen Kolonieen“ beauftragte, die nöthigen Anordnungen zur Verbreitung des Evangeliums in „Neu-England“ und insbesondere zur Unterstützung Eliot's und seiner Mitarbeiter zu treffen. Der Erfolg dieser Maßregel war nicht bedeutend. Die Zeitverhältnisse waren allzu ungünstig. Doch erlosch das Interesse für die Mission selbst unter den Stürmen des Bürgerkrieges nicht ganz, und als Cromwell die Ruhe wieder hergestellt hatte, trat derselbe mit einem Plan hervor, der, so phantastisch und unnatürlich derselbe auch war, dennoch wenigstens Erwähnung verdient. Es sollte nämlich, ähnlich der Congregatio de propaganda fide in Rom, ein protestantisches Collegium errichtet werden zur Vertheidigung und allgemeinen Verbreitung des evangelischen Glaubens. Dasselbe sollte aus 7 Direktoren und 4 Sekretären bestehen und jährlich vom Staat eine bestimmte Summe für diesen Zweck beziehen. Die ganze Erde war in vier

Missionsprovinzen getheilt, aus deren jeder das Collegium einen Vertreter in seiner Mitte haben sollte. Frankreich, die Schweiz und die Thäler Piemonts gehörten zur ersten, die Pfalz nebst den übrigen reformirten Ländern zur zweiten, das übrige Deutschland, der Norden und die Türkei zur dritten, Ost- und Westindien zur vierten Provinz. Die Sekretäre sollten nach allen Seiten hin Correspondenzen unterhalten und Maßregeln zur Verbreitung des Evangeliums treffen. — Dieser Plan, unnatürlich wie er ist, hatte doch wenigstens das Gute, daß er die Missionspflicht der evangelischen Kirche öffentlich und amtlich anerkannte und die Nation auf das vorbereitete, was bald hernach in gesunderer Weise angebahnt wurde. Nach der Thronbesteigung des Hauses Oranien nämlich (1688) schien die bischöfliche Kirche, die aus den Stürmen der letzten Jahre ernster und geläuterter hervorgegangen war, in das Erbe des Geistes zu treten, der in den Zeiten Cromwells die Presbyterianer beseelt hatte. Ein frischerer Lebensodem wehte durch die Nation, und eine der Früchte davon war (1698) die Stiftung der Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntniß (Society for promoting christian knowledge), die sich die Aufgabe stellte, durch Bildung und Aussendung von Katecheten, durch Verbreitung von Bibeln, Gebetbüchern und andern religiösen Schriften ꝛc. die thätige und lebendige Erkenntniß der wahren Religion zunächst in der Heimath zu fördern. Allein eben um jene Zeit fing England an, zur See immer mächtiger zu werden und im Westen wie im Osten jenseits der Meere ansehnliche Kolonieen zu gründen. Eben dadurch aber wurde, wie das Beispiel Eliots und der Familie Mayhew zeigt, die Aufmerksamkeit der christlichen Menschenfreunde auch immer stärker auf das Elend der Heiden gelenkt; und so kam es, daß einige Mitglieder der oben erwähnten „Gesellschaft zur Verbreitung ꝛc.“ sich zu einem besondern Ausschuß für den Zweck der Heidenmission constituirten, sich durch Zuziehung anderer Männer verstärkten und im Jahr 1701 unter dem Namen „Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums in fremden Welttheilen“ (Society for propagating the Gospel in foreign parts) die Sanktion von Wilhelm III. erhielten. Sie ist die älteste eigentliche Missionsgesellschaft, die bald in erfreulicher Kraft und Regsamkeit sich entfaltete und noch heute mit gewaltigen Kräften in den englischen Kolonieen und in der Heidenwelt überhaupt wirkt. Doch blieb die Missionswirksamkeit dieser Gesellschaft fast ein ganzes Jahrhundert lang das Einzige, was in England für die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden geschah; denn die sporadische Missionsthätigkeit der englischen Methodisten während des vorigen Jahrhunderts kann in dieser Beziehung kaum in Frage kommen. Um so lebendiger erwachte nun im evangelischen Deutschland der lange schlummernde Missionsgeist.

Auch hier war durch die Nachrichten von Eliot's Thätigkeit unter den Indianern Nordamerika's in vielen edleren Geistern die Aufmerksamkeit und das Interesse auf die Noth der Heiden gelenkt und das Bewußtseyn der allgemeinen Missionspflicht geweckt worden. Manche ansehnliche Gaben, besonders auch von christlich gesinnten Edelleuten, floßen nach England, um Eliot's Werk zu unterstützen. Auch manche angesehene Prediger, deren Gesichtskreis nicht auf das Nächstliegende beschränkt war, fingen an, kräftiger und bestimmter an die allgemeine Missionspflicht der Christenheit zu mahnen, wie denn Ph. J. Spener es wiederholt in seinen Schriften und Predigten aussprach, „daß es der ganzen Kirche obliege und man dazu weder an Fleiß, noch Mühe und Kosten es mangeln lassen dürfe, daß man sich auch der armen Heiden und Ungläubigen annehme.“ Zugleich wurde durch die gewaltige und tiefgehende Geistesregung, die eben damals von Spener und A. H. Francke aus über die deutsch-evangelische Kirche sich verbreitete, und die unter dem Namen des Pietismus bekannt ist, gleichsam der Boden bereitet, auf dem eine frische und lebenskräftige Missionsthätigkeit erwachsen sollte. Es bedurfte nur noch eines bestimmten providentiellen Anlasses, durch welchen der neuerwachte Lebenstrieb in Bewegung gesetzt und ihm eine Thüre zur Bethätigung geöffnet würde. Dieser Anlaß blieb nicht aus.

Das lutherische Dänemark nämlich hatte seit 1620 angefangen, in Ost- und West-

indien Kolonieen zu gründen, und war dadurch in gleicher Weise, wie das reformirte Holland und England, mit götzendienerischen Nationen in unmittelbare Berührung gekommen. Friedrich IV., seit 1699 König von Dänemark, hatte schon als Kronprinz, angeregt durch den Vorgang Englands, sich mit dem Gedanken getragen, die Segnungen des Evangeliums auch den der Krone Dänemarks unterworfenen Heiden zuzuwenden, und diese wahrhaft fürstlichen Regungen reiften bald nach seiner Thronbesteigung zur That. Sein erstes Augenmerk fiel auf die „Malabaren“ (d. h. Tamulen) auf der dänischen Besitzung von Trankebar. Zu seinem Schmerz fand er unter den Theologen seines eigenen Reiches Keinen, der tauglich oder bereitwillig gewesen wäre, nach Indien als Missionar zu gehen. Sein Hofprediger Lütkens mußte sich mit diesem Anliegen an Francke in Halle wenden. Dieser aber hatte kurz zuvor, ohne etwas von dem Vorhaben des Königs von Dänemark zu ahnen, die Gedanken eines jungen gläubigen Candidaten auf die Heidenmission zu lenken Veranlassung gehabt. Es war dies Bartholomäus Ziegenbalg, der den Ruf freudig annahm und am 29. Nov. 1705 mit seinem Freunde Plütschow von Kopenhagen nach Trankebar abfuhr, um unter dem Schutze des Königs von Dänemark die Mission in Ostindien, und eben damit die evangelisch-deutsche Mission überhaupt zu beginnen.

Die angegebenen Umstände brachten es von selbst mit sich, daß Dänemark und Deutschland, Kopenhagen und Halle in Betreff der ostindischen Mission zu gemeinsamem Handeln sich vereinigten. Beide Theile waren aber dabei sehr verschieden vertreten. Auf Seiten Dänemarks war es von allem Anfang an fast ausschließlich der König, von dem die Impulse ausgingen. Friedrich IV. machte 1711 eine „unwiderrufliche“ Stiftung von jährlichen 2000 Thalern zur Bestreitung der Kosten der Mission, welche im Jahr 1736 vom Könige Christian VI. noch um 1000 Thaler erhöht wurde. Anfangs hatte Lütkens die Aufsicht über die Mission, nach dessen Tod aber (1712) ging sie auf drei vom König dazu ernannte Theologen über. Im Jahr 1714 erweiterte sich diese Commission zu einem aus geistlichen und weltlichen Räthen nebst einem Sekretär bestehenden Missionscollegium (Collegium de cursu evangelii promovendo), in welchem ein Mitglied der Landesregierung den Vorsitz führte. Eine genaue Instruktion ordnete die Verhandlungen und das in der Mission zu beobachtende Verfahren an. Allein die warme Theilnahme, welche die beiden frommen Könige dem Missionswerke zuwandten, fand keinen rechten Anklang im dänischen Volke, und so ist es begreiflich, daß im Lauf des vorigen Jahrhunderts mit dem Wechsel der Regenten das Interesse für dies Werk in Dänemark immer mehr erkaltete. Auch ist es auffallend, daß das Missionscollegium in Kopenhagen nicht einen einzigen Dänen fand, der als eigentlicher Missionar nach Trankebar ausgezogen wäre, während die dänischen Kolonialgeistlichen, die dahin gesandt wurden, häufig einen der Mission geradezu feindseligen Sinn an den Tag legten. Seitdem aber die dänischen Besitzungen in Ostindien an England übergingen (1844), hat das Missionscollegium in Kopenhagen ohnehin nichts mehr mit jenem Missionsgebiet zu schaffen.

Anders verhielt sich die Sache in Halle und in Deutschland überhaupt. Hier wurzelte das Missionsinteresse recht eigentlich im Volke, d. h. in dem christlich angeregten und durch den „Pietismus“ genährten Theile desselben. Die francke'schen Stiftungen in Halle bildeten den Mittelpunkt der Missionsbestrebungen, für welche ein eigener Ausschuß sich bildete. Dort wurden die „Berichte der königl. dänischen Missionarien in Ostindien“ (1710—1767, dann fortgesetzt unter dem Titel: „Neuere Geschichte der evangelischen Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien“), welche zur Belebung des Missionssinnes außerordentlich beitrugen, gedruckt und verbreitet; dort befand sich auch die Vorbereitungs- und Pflanzschule von Missionaren, welche von dem dänischen Missionscollegium, später von der englischen „Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums 2c.“ angestellt wurden; dort floßen auch aus allen Theilen Deutschlands und von andern Ländern reichliche Gaben zusammen, die von dem neuerwachten

Missionsgeiste Zeugniß gaben. Männer, wie Ziegenbalg, Gründler, Schulze, Gericke und vor allem der apostolische Schwarz, die sämmtlich von der hallischen Missionsanstalt ausgingen, glänzen in der Missionswelt unter den bedeutendsten Namen.

Uebrigens gab die vom König von Dänemark ausgehende Anregung bald noch weiter Anlaß zu zwei Missionsunternehmungen, die zu den erhebendsten Erscheinungen des 18. Jahrhunderts gehören. Beide standen mit dem Missionscollegium zu Kopenhagen in einiger Berührung. Die eine ist die des norwegischen Pastors Hans Egede nach Grönland im Jahr 1721 (s. d. Art.), die andere die des Drontheimer Lectors Thomas von Westen nach Lappland im Jahr 1716 (s. d. Art.). In diesen beiden Unternehmungen offenbarte sich in reiner und ursprünglicher Kraft der Missionsgeist und Trieb, der der evangelischen Kirche von Hause aus innewohnt, und wenn die Wirkungen dieser beiden Missionen nicht so umfassend und nachhaltig waren, als man hätte erwarten können, so lag der Grund davon vorzüglich in der Ungunst der nationalen Zustände der Volksstämme, denen dieselben galten.

Kopenhagen sollte übrigens der Ort seyn, wo das erste kleine Saatkorn für eine vierte, weit und tiefgreifende Missionsunternehmung in ein treues Herz fiel. Es ist bekannt, wie der Graf Zinzendorf während seines Aufenthalts in dieser Stadt im Jahr 1731 (bei Gelegenheit der Krönungsfeier des Königs Christian VI., des Frommen) theils durch die Nachrichten von Egede's Mission in Grönland, theils durch den Verkehr mit einem getauften Neger aus Westindien zu den lebhaftesten Missionsgedanken begeistert wurde. Zinzendorf hatte schon als vierzehnjähriger Knabe den zum Besuch heimgekehrten Ziegenbalg in Halle kennen gelernt und seine Erzählungen mitangehört, und schon damals war in diesem feurigen Gemüth der Trieb entzündet worden, für die Mission Alles zu thun, was in seinen Kräften stünde. Wenn nun auch diese Missionsgedanken im Lauf der folgenden Jahre bei ihm in den Hintergrund traten, so brachen sie doch bei dem genannten Anlaß mit doppelter Kraft wieder hervor und gewannen jetzt in seinem zum Organisiren so merkwürdig ausgerüsteten Geiste auch sogleich klare Form und Gestalt. Hatte er doch auch an den durch Leiden aller Art bewährten mährischen Glaubensmännern, die sich unter seinem Schutz auf dem Hutberge angesiedelt hatten, das rechte Material, um eine Mission in Gang zu bringen. Er nahm jenen Negerjüngling von Kopenhagen mit sich nach Herrnhut und trug den versammelten Brüdern mit der ganzen hinreißenden Gluth seiner Beredtsamkeit die Sache vor. Das Ergebniß war, daß sogleich zwei Männer, Leonhard Dober und David Nitschmann, sich bereit erklärten, als Missionare nach St. Thomas in Westindien zu gehen, während die beiden Brüder, Matthäus und Christian Stach, im Namen Jesu nach Grönland aufzubrechen willig waren. Damit begann im Jahre 1732 die Missionsthätigkeit der Brüdergemeinde, die nun seit 126 Jahren ununterbrochen fortgeblüht hat und zu den gesegnetsten und erfolgreichsten gehört. Die Brüderunität selbst ist, soweit es menschliche Schwachheit und Sündhaftigkeit gestattet, die lebendige Darstellung einer vom Geist des ächten Glaubens und der lautern Liebe durchdrungenen und getragenen Gemeinde des Herrn, die mit dem in der Liebe Jesu seligen Mariasinn jenen gesunden unermüdlichen Marthasinn verbindet, in welchem sie dem Herrn in seinen Gliedern zu dienen und der ganzen unseligen Welt die selbsterfahrene seligmachende Liebe Gottes in Christo anzupreisen allezeit bereit ist. Deßhalb findet sich auch der Missionstrieb in ihr nicht etwa nur sporadisch in einzelnen ihrer Glieder, sondern er wohnt der ganzen Gemeinde als solcher als wesentlicher Lebenstrieb inne, und sie hat zu allen Zeiten die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden als ihre Lebensaufgabe und als einen wesentlichen Theil ihres Berufs nicht bloß erkannt, sondern diesen Beruf auch bis heute mit unermüdlicher Kraft, Hingebung und Treue durch eine zahlreiche Menge von Arbeitern ausgeübt.

Wie stark und mächtig dieser Lebenstrieb von Anfang an in ihr war, und wie sie die ganze Welt als den ihr von Gott verordneten Schauplatz ihres Zeugnisses ansah,

das zeigt sich in den verschiedenen Missionsgebieten, nach welchen ihre Sendboten auszogen. Dabei hielt sie allezeit den Grundsatz fest, niemals ohne einen bestimmten Wink des Herrn in irgend einen Theil der Heidenwelt zu gehen, aber auch keinen an sie ergangenen Ruf abzuweisen. Sie vermied es wo möglich, auf fremdes Arbeitsgebiet sich zu begeben, wählte aber mit besonderer Vorliebe solche Völker und Länder für ihre Liebesarbeit aus, die zu den verkommensten, schwierigsten und elendesten gehören. Wo aber Arbeiter nöthig waren, da fanden sich in ihrer Mitte zu jeder Zeit, ohne Nöthigung oder Beredung, gelehrte und ungelehrte Brüder in der Freiwilligkeit der Liebe Jesu. Jenen ersten Sendboten folgten bald andere nach, und die Stationen der Brüdergemeinde verbreiteten sich immer weiter, sowohl über andere Inseln Westindiens, wie St. Croix (1733), St. Jean und Jamaika (1754), Antigua (1756), Barbados (1765), St. Christoph (1777), Tabago (1789), als auch nach Nordamerika unter die Indianer (1734), nach Surinam unter die Negersklaven (1735), nach Guinea unter die freien Neger (1737), nach dem Cap der guten Hoffnung unter die Hottentotten (1736, wieder aufgenommen 1792), an die Ufer der Wolga (Sarepta 1765) unter die Kalmücken, nach Trankebar (1759) und den nikobarischen Inseln unter die Hindus (1768) und nach Labrador unter die Eskimo's (1770). Auch nach Lappland und Rußland (1735), sowie nach der Wallachei und Constantinopel, nach Algier (1740) rc. machten sich einzelne Brüder auf den Weg. Im Jahre 1742 wurde ein Plan auf die Mongolei, Persien und China entworfen, und 1747 drangen zwei Brüder bis nach Ispahan vor. Im Jahr 1752 wurden mit der koptischen und abessinischen Kirche Verbindungen angeknüpft. In der neuesten Zeit noch wurden neue Missionen nach der Moskitoküste (1848), nach Australien (1849) und nach Tübet (1854) unternommen. Im Jahre 1857 zählte die Brüdergemeinde 13 Missionsgebiete (Dänisch-Westindien, Grönland, Nordamerika, Surinam, Südafrika, Jamaika, Antigua, Barbados, Labrador, St. Kitts, Tabago, Moskito und Australien) mit 70 Stationen und 300 Missionsgeschwistern. Unter ihrer Pflege standen 68,000 Personen.

Die Aufgabe, die sich die Brüdermission mit klarem Bewußtseyn gestellt hat, war und ist überall die, einzelne Seelen zu Christo zu führen und diese in Gemeinden zu sammeln. „Wir sind überzeugt," sagt einer ihrer bedeutendsten Männer, Bischof Spangenberg, „daß es unser Beruf nicht sey, auf Nationalbekehrungen, das ist auf die Einführung ganzer Nationen in die christliche Kirche es irgendwo anzutragen." Dem entspricht auch ihr Verfahren in allen ihren Missionen. Die Erlernung der Landessprache ist jedesmal das erste, worauf die Brüder nach ihrer Ankunft auf dem Missionsfelde ihre Thätigkeit richten. Sie haben darin in aller Demuth und Treue Außerordentliches geleistet, zumal sie meist bei den Völkern, zu denen sie kamen, keinerlei sprachliche Vorarbeit fanden. So lange sie noch nicht mit Worten zu reden vermochten, verkündigten sie den Heiden durch ihren Wandel das Evangelium. War aber der Gedankenaustausch eröffnet, so begann die Predigt und der Schulunterricht; es wurden Uebersetzungen der heil. Schrift ausgearbeitet und diese nebst andern Büchern vertheilt. Bei der Predigt verließen sie bald die anfänglich beobachtete und unfruchtbare Methode, mit allgemeinen religiösen Wahrheiten zu beginnen und dann erst auf die spezifisch christlichen Lehren überzugehen, und fingen nun mit dem gesegnetsten Erfolg überall gleich an, die historischen Thatsachen des Evangeliums einfach zu erzählen und die Kraft der in denselben sich kundgebenden Liebe Gottes in Christo auf die Gemüther wirken zu lassen. Die Taufe ertheilten sie ohne langen Unterricht auf das herzliche Bekenntniß des Taufbewerbers hin, daß er ein Sünder sey und die Vergebung und das ewige Leben allein von der Gnade Gottes in Christo erwarte. Strenger ging man bei der Zulassung zum Abendmahl zu Werke, welche nur dem gewährt ward, dessen Herzensstand sich bei genauer Prüfung und Besprechung als ein lautrer sich erwies. Die gewonnenen Bekehrten wurden womöglich an einen Ort zusammengezogen und nach dem Muster der Mutterkirche zu einer Gemeinde geordnet. Die wichtigsten Gehülfen waren die aus

der Heimath mitgegebenen Handwerker und Ehefrauen, außerdem aber die aus den bekehrten Eingebornen ausgewählten Helfer und Helferinnen. Die Gemeinde theilte sich in Chöre (Kinder, Knaben und Jünglinge, Jungfrauen, Eheleute, Wittwer), wie zu Hause; außerdem zerfielen die Mitglieder selber in Ungetaufte, die aber zur Predigt kommen, Taufcandidaten und Communikanten. Dabei wird strenge Kirchenzucht geübt. Der Grundsatz herzlicher Vertragsamkeit mit andern Confessionsverwandten, des Gehorsams gegen die bestehende Obrigkeit, der Nichteinmischung in politische Dinge ꝛc. wurde allezeit von den Missionaren der Brüdergemeinde auf's Treueste beobachtet, und deßhalb haben sie sich auch überall die Achtung und das Vertrauen nicht bloß des Volkes, sondern auch der obrigkeitlichen Behörden reichlich erworben.

Die Ausdehnung, welche so das Missionswesen der Brüdergemeinde in kurzer Zeit gewonnen, machte in der Heimath besondere Einrichtungen zur Leitung derselben nothwendig. Es wurden in dieser Beziehung im Laufe der Jahre verschiedene Anordnungen getroffen, bis im Jahre 1769 das bis dahin bestehende dreifache Collegium, das die obere Leitung der gesammten Brüderkirche hatte, in ein einziges, die Unitätsältesten-Conferenz, mit drei Abtheilungen, dem Helfer-, Aufseher- oder Vorsteher- und Dienerdepartement, verschmolzen wurde. Unter der Leitung dieser Conferenz verwaltete eine aus drei bis vier Brüdern bestehende Missionsdeputation die Angelegenheiten der Mission; im Jahre 1789 aber, da der Umfang der Missionen immer mehr wuchs, wurde der Unitätsältesten-Conferenz als vierte Abtheilung das sogenannte Missionsdepartement beigegeben, dessen Aufgabe es ist, den regelmäßigen Verkehr zwischen den einzelnen Missionen und den Gemeinden der Unität zu vermitteln, Vorschläge zu neuen Unternehmungen oder zu folgereichen Veränderungen zu prüfen und zu begutachten, bei Meldungen zum Missionsdienst die Zeugnisse einzuholen, die Rechnungen der einzelnen Stationen zu prüfen ꝛc. Die letzte Entscheidung bleibt der gesammten Conferenz; sie beruft und instruirt definitiv die einzelnen Sendboten; sie ordnet etwaige Visitationen an; an sie ergehen die Berichte von den Stationen.

Uebrigens wuchs überall, wo Zweiggemeinden der Brüderkirche entstanden, auch das Interesse für die Mission, und es floßen von dort nicht bloß reichliche Beiträge, sondern es bildeten sich auch an einzelnen Orten Hülfsmissionsgesellschaften für besondere Zwecke, die es sich zur Aufgabe machten, bestimmte Gebiete der Heidenwelt mit Missionaren zu versehen. So entstand 1741 zu London die noch bestehende „Gesellschaft zur Förderung des Evangeliums unter den Heiden", deren Thätigkeit sich vorzugsweise auf die Missionare in den der britischen Herrschaft unterworfenen Ländern bezieht. In gleicher Weise bildeten sich ähnliche Hülfsgesellschaften in den nordamerikanischen Brüdergemeinden, deren Arbeitsfeld vorzugsweise die Indianer wurden. Aber alle diese besonderen Vereine standen, so frei sie in ihrer Thätigkeit sonst gestellt seyn mochten, doch unter der obersten Direktion der Unitätsältesten-Conferenz in Deutschland, in deren Hand alle Fäden zusammenlaufen.

Die Kosten aller dieser Missionen, für welche im Anfang Graf Zinzendorf selbst fast über Vermögen beitrug, werden durch regelmäßige Sammlungen in den Gemeinden und durch sonstige freiwillige Beiträge aufgebracht. Doch würden die so gewonnenen Summen für die Ausrüstungs- und Reisekosten der Sendboten, für den Bau von Kirchen und Schulen und den gesammten Unterhalt der Missionare nicht ausreichen, wenn nicht die Missionare selbst mit ihrer Händearbeit sich ihren Unterhalt ganz oder großentheils verschaffen würden. Feste Besoldungen empfangen sie nicht und sind daher vorzugsweise auf das angewiesen, was sie als Handwerker oder Ackerbauer, je nach des Landes Art und Gelegenheit zu gewinnen wissen. Alle zu einem Missionsplatz gehörigen Brüder und Schwestern haben eine gemeinsame Haushaltung, und aller Erwerb ist gemeinsames Gut. Aber trotz dieser Einrichtungen und trotz der großen Einfachheit und Sparsamkeit, welche die Brüdermission allenthalben karakterisirt, überstiegen doch oft die Ausgaben um ein Bedeutendes die Einnahmen, so daß im Jahr 1789 die Schul-

denlast auf 40,000 Thaler angewachsen war. Allein statt den Muth zu verlieren, machten die Brüder nur um so ernstlichere Anstrengungen, und schon in den nächsten Jahren waren sämmtliche Schulden abgetragen. —

So erhebend aber der Anblick dieser lebensvollen, ächt evangelischen Thätigkeit der Brüdergemeinde seit dem vierten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts ist, so wenig befriedigend ist das, was in der übrigen evangelischen Kirche während dieser Zeit bis gegen den Schluß des 18. Jahrhunderts für die Sache der Mission gethan wurde. Allerdings gab es auch hier einzelne wohlthuende und erhebende Erscheinungen, wie wir sie oben geschildert haben; aber diese blieben eben nur vereinzelt. Im Allgemeinen fand die Mission geringe Beachtung und Theilnahme in der evangelischen Kirche. Die Mittel floßen spärlich, der Missionare waren wenige, und wer sich zu diesem heiligen Berufe hingezogen fühlte, fand keine Mittel zur Vorbereitung daheim und keine Erleichterungen für seine schwere Aufgabe draußen. Demzufolge mußten auch die Erfolge nur gering seyn. Ein ganzer Welttheil (Australien) war noch völlig unberührt geblieben von der Predigt des Evangeliums; außer Lappland und Grönland waren nur etliche Punkte in Nord- und Südamerika, einige westindische Inseln, die Südspitze Afrika's, die Trankebarküste und einige Eilande des indischen Meeres vom Fuß der Evangelisten betreten worden. Es fehlte noch fast gänzlich an Uebersetzungen der heiligen Schrift und an Schulen und Schulbüchern für die heidnische Jugend. Und während in der christlichen Heimath außerhalb des kleinen Kreises der „Pietisten" und der Herrnhuter fast nicht einmal eine Bekanntschaft mit der Mission sich fand, stellten die christlichen Kolonialregierungen und Kolonisten draußen dem Werke der Mission fast überall die größten Hindernisse in den Weg.

Dies alles hatte seinen Grund vorzüglich in dem Umstande, daß die evangelische Kirche fast allenthalben theils in einem todten Formalismus erstarrt, theils in die Untiefen eines leichtfertigen Skepticismus oder flachen Rationalismus gerathen war. In den Gemeinden aber riß in Folge davon eine Verwilderung ein, welche große sittliche Verheerungen anrichtete. Auf einem solchen Boden konnte das lebensvolle Gewächs der Mission nicht gedeihen. Ein solcher Zustand konnte aber auch nicht in die Länge dauern; es mußte eine Reaktion eintreten.

Unter den äußeren Stürmen, welche am Schluß des vorigen Jahrhunderts ganz Europa bis in den Grund erschütterten und die eingetretene Fäulniß in Staat und Kirche und in allen Verhältnissen des Lebens offenbarten, erwachte auch im Innern der Gemüther das schmerzliche Bewußtseyn der Gottentfremdung und die Sehnsucht nach bleibenden und wahrhaftigen Gütern. Man fing an wieder umzukehren zu dem alleinigen Quell der Wahrheit und des Friedens, zu Christo und seinem Worte. Manche schloßen sich aus innerem Bedürfniß an den Stamm der Gläubigen an, die auch in trüber öder Zeit treu geblieben waren, und von da an breitete sich das neu erwachte wahrhaftige Leben in weitere und immer weitere Kreise aus. Ein neuer Tag brach über die evangelische Kirche an, dessen Lichtstrahlen auch bald bis über die fernen finsteren Heidenländer sich verbreiten sollten. Denn auch hier bewährte sich die uralte Thatsache, daß, wo in der Kirche sich wahres göttliches Leben regt und kundgibt, da muß dasselbe sich auch in frischem, kräftigem Missionswirken nach Außen bethätigen. Ja unter den Kundgebungen des neuerwachten Lebens der evangelischen Kirche stand das Missionswesen in der vordersten Reihe. Die eben damals bekannt werdenden Berichte der Weltumsegler von den Heiden der verschiedensten Länder, die gleichzeitig erscheinenden eingehenderen Werke über das, was bereits für die Bekehrung der Heiden gethan worden (von Cranz, Oldendorp, Loskiel und die hallischen Missionsberichte), die Erleichterung des Verkehrs mit den Heidenländern, — das Alles wirkte zusammen, den Missionsgeist der evangelischen Kirche, der so lange geschlummert hatte, zu einer Regsamkeit und Thatkraft zu wecken, wie dies noch nie der Fall gewesen war. Freilich war es auch jetzt nicht die Kirche als solche, welche zu Missionswerken sich aufmachte, sondern

es war überall nur der wahrhaft lebendige und gläubige Theil der Gemeinde, der sich in der Form von freien Vereinen zusammenthat, um mit Aufbietung geistiger und materieller Mittel in gemeinsamer Kraft das Werk der Mission zu unternehmen. Den Reigen darin führte die britische Nation, welche durch ihren Reichthum, ihre praktische Tüchtigkeit und ihre unermüdliche Thatkraft, sowie durch die über die ganze Welt ausgebreitete Herrschaft ihrer Flagge und ihres Scepters vor allen andern hiefür geeignet war. Ihnen folgten die blutsverwandten Nordamerikaner, und bald regte sich's auch allenthalben auf dem europäischen Continent. Die Impulse zu diesem Werke theilten sich mit von Kirche zu Kirche, von Gemeinde zu Gemeinde, bis es dahin kam, daß nun kein evangelisches Land, fast keine evangelische Gemeinde mehr ist, in deren Mitte nicht der Missionsgeist, wenn auch nur in leisen Bewegungen, lebendig geworden wäre.

Die Wirkungen dieser neuen Bewegung zeigten sich allenthalben und auf allerlei Weise. Die Beiträge für das heilige Werk floßen von Jahr zu Jahr reichlicher zusammen; nicht bloß das Gold der Reichen, sondern auch die Pfennige der Armen sammelten sich zu einer immer wachsenden Summe an. Missionsseminare zur Bildung von Sendboten des Evangeliums wurden gegründet; immer größere Schaaren von Missionaren zogen in die Länder der Heiden aus. Wo bereits Missionen bestanden, da wurden Verstärkungen und Erweiterungen geschafft. Neue Bahnen für die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt wurden allenthalben gebrochen. In Asien, in Süd- und Westafrika, an den Küsten des mittelländischen Meeres entstanden neue Missionen, und in der Südsee ward ein ganzer Welttheil zum erstenmal in den Kreis der evangelischen Arbeit gezogen. Auch die alten Kirchen des Morgenlandes wurden nicht vergessen. Die heilige Schrift wurde in die Sprache aller der Länder, wohin die Heilsboten kamen, übersetzt und gedruckt; auf den Stationen selbst wurden Schulen aller Art gegründet, von der einfachsten Elementarschule bis zum Seminar für eingeborne Prediger oder bis zur höheren Bildungsschule für die begabteren Jünglinge und Männer; der Erziehung des weiblichen Geschlechts in den Heidenländern, der Einführung christlicher Civilisation, der Hebung eines edleren nationalen Lebens wurde eine wachsende Aufmerksamkeit gewidmet. Daheim traten Bibel- und Traktatgesellschaften, Vereine zur Civilisation und Kolonisation, zur Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei, zum Schutz der Eingebornen gegen die Uebergriffe der fremden Kolonisten &c. den eigentlichen Missionsgesellschaften kräftig und hülfreich zur Seite. Missionshülfsvereine, Missionsstunden und Jahresfeste, Missionsschriften wirkten mächtig zur Erweckung und Belebung der Theilnahme an diesem Werke mit; heimkehrende Missionare und selbst bekehrte Eingeborne von Heidenländern, die nach der christlichen Heimath zum Besuch kamen, brachten die Thatsachen der Mission daheim gleichsam zur lebendigen Anschauung, und indem die Bekanntschaft mit dem Werke wuchs, wurden auch immer mehr die richtigen Geleise gefunden, wie das schwere Werk glücklich und erfolgreich zu führen ist.

Freilich blieb bei alle dem und bleibt noch immer viel Widerstand daheim und viel Hinderung draußen zu überwinden übrig. Die dem Christenthum überhaupt entfremdete und von der Macht des Fleisches gebundene Masse in Mitten der evangelischen Kirche tritt noch überall mit Gleichgültigkeit, oder mit Spott und Feindseligkeit dem Werke entgegen. Die Gottlosigkeit vieler europäischen oder amerikanischen Kolonisten, Kapitäne, Matrosen und Handelsleute wirkt störend und zerstörend auf die Missionen draußen, und ihre Verläumdungen und Entstellungen daheim geben nicht nur den Feinden der Sache eine scheinbare Handhabe für die Bekämpfung und Verunglimpfung des Missionswerkes, sondern machen auch Bessergesinnte an der Sache irre. Vor Allem aber ist der evangelischen Mission in der Kirche Roms ein mächtiger Feind erwacht, der durch diese Thätigkeit der evangelischen Kirche sich theils in seinem gegenwärtigen Besitz gefährdet, theils in seinem künftigen beeinträchtigt sieht. Mit außerordentlicher Energie, wie sie jede Gefahr hervorzurufen pflegt, hat sich die päbstliche Kirche aufgemacht, der evangeli-

schen Mission überall entgegenzuwirken und wo sie sie nicht zerstören kann, ihr wenigstens Abbruch zu thun oder Störungen und Widerwärtigkeiten zu bereiten.

Zu diesen Kämpfen von Innen und Außen hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte für die neuere Missionsthätigkeit noch von einer andern Seite her eine Schwierigkeit gesellt, die nicht selten hemmend und lähmend, vielfach aber auch fördernd und weckend gewirkt hat. Wir meinen die confessionellen Differenzen, die sich bekanntlich seit den zwanziger Jahren innerhalb der protestantischen Kirchen daheim zu immer schärferer Spannung entwickelt und gesteigert haben, und von denen auch die Missionsgesellschaften und ihr Werk nicht unberührt bleiben konnten. Am Schluß des vorigen und in den ersten zwei Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts standen sich in der ganzen protestantischen Kirche zunächst nur der Glaube und der Unglaube in scharfem Gegensatze gegenüber. Die kleine Schaar der glaubensinnigen Gemüther vergaß, der großen Masse der Ungläubigen und Gleichgültigen gegenüber, ganz und gar der Unterschiede, die zwischen ihnen selbst in Sachen confessioneller Lehrbestimmungen oder kirchlicher Verfassungsformen bestanden, und zwar um so mehr, als sie das Bewußtseyn in sich trugen, daß sie trotz dieser Unterschiede im Wesentlichen Eins, und nur durch inniges Zusammenschließen in der Liebe stark und ihrer Aufgabe gewachsen seyen. Aus diesem Bewußtseyn und diesem Bedürfniß heraus haben sich die ersten größeren Missionsgesellschaften in England und Nordamerika, wie in Deutschland und der Schweiz, in ihrer eigenthümlichen Gestalt gebildet. Sie waren eine Vereinigung der Gläubigen aller Confessionen ohne Unterschied zur einträchtigen und kräftigen Betreibung des großen Werks der Heidenmission. Und wie man in jenen Zeiten des neuen Anfangs fühlte, daß nur auf diesem Wege der herzlichen und brüderlichen Conföderation, unbeschadet des Verhältnisses des Einzelnen zu seiner Kirchengemeinschaft, etwas Großes geschafft und erreicht werden konnte, so durchzog auch ein lang entbehrtes Gefühl süßer Befriedigung die so Verbrüderten, und man hatte den Eindruck, als wenn die Pfingstzeit der ersten Christenheit wiedergekehrt sey. Ja man hatte eine Ahnung, als wenn man in der Mission den lang gesuchten Boden wieder gefunden hätte, auf dem alle wahren Glieder der unsichtbaren Kirche Christi sich trotz aller confessionellen Unterschiede die Bruderhand reichen und sich Eins fühlen. Daher die Begeisterung der ersten Stifter und Mitglieder der großen London-Missionsgesellschaft und anderer ähnlicher Gesellschaften, als um das Panier der Mission sich Glieder aus allen Kirchengemeinschaften schaarten; daher auch der begeisterte Ausruf des Dr. Bogue aus Schottland am Stiftungstag der London-Missionsgesellschaft: „Sehet uns hier versammelt zur Leichenfeier der kirchlichen Bigotterie; möge sie so tief begraben werden, daß nicht ein Stäublein von ihrem Staube je wieder über ihrem Grabhügel erscheine!“

Aber so freilich konnte es um der menschlichen Schwachheit willen nicht bleiben. In England, der Heimath kirchlicher Parteiungen, hatte sich fast durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch das wahre Leben mehr und mehr aus der im Formalismus erstarrten Staatskirche in die Dissentergemeinschaften gezogen, und diese (vorzüglich die Baptisten und Independenten) waren es auch, in deren Mitte zuerst der Missionsgeist in voller Kraft wieder erwacht war. Aber zu gleicher Zeit ging auch durch die bischöfliche Staatskirche, theils angeregt durch das in den Dissenterkirchen sich regende Leben, theils in Folge der gewaltigen Welterschütterungen jener Zeit, ein neuer Geisteshauch, der erst nur Wenige, aber von diesem Herde aus immer Mehrere ergriff und zum Leben erweckte. Diese lebendigen Glieder der Staatskirche schloßen sich anfangs freudig ihren in der Hauptsache gleichgesinnten Brüdern aus den Dissenters zum Behuf der Förderung des Reiches Gottes daheim und draußen an, und bei der Stiftung der London-Missionsgesellschaft (1795), der religiösen Traktatgesellschaft (1799) und der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft (1804) sah man die Angehörigen der Hochkirche mit den Dissenters aller Art Hand in Hand gehen. Aber je weiter die neue gläubige Richtung unter allen religiösen Parteien Englands Boden gewann, desto mehr

mußte jede einzelne Kirchengemeinschaft wieder anfangen, sich ihrer Besonderheit bewußt zu werden, und wenn auch im Anfang unter den wahrhaft geistlich lebendigen Gliedern einer Kirchengemeinschaft sich dieses Bewußtseyn keineswegs zu einem feindlichen Gegensatz spannte gegen die andersdenkenden Gemeinschaften, so entwickelte sich doch daraus die bewußte und immer bestimmter sich gestaltende Vorliebe für das eigene kirchliche Wesen und eben damit der immer stärker sich aussprechende Wunsch, diese Besonderheit fester zu bewahren und zu immer größerer Geltung zu bringen. Es ist nicht zu verwundern, daß diese Richtung sich bald auch auf dem Boden der Mission geltend zu machen anfing, und daß insbesondere die Glieder der bischöflichen Kirche, die sich des überwiegenden Vorzugs ihres Kirchenwesens in Lehre und Verfassung glaubten rühmen zu dürfen, bald darauf hinarbeiteten, in ihrer eigenen Mitte einen Missionsverein zu gründen, der vollständig und ausdrücklich nach den Grundsätzen der bischöflichen Kirche in Lehre und Verfassung eingerichtet wäre und wirkte. Dies war die Veranlassung der Stiftung der „kirchlichen Missionsgesellschaft“ (Church Missionary Society) im Jahre 1799. Es ist aber hier nicht zu übersehen, daß die Stifter und Mitglieder dieser Gesellschaft, obschon sie damit zu einer confessionellen Scheidung von der London-Missionsgesellschaft schritten, welche letztere in Folge davon ausschließlich aus Independenten zu bestehen anfing, dennoch im Grunde den Boden evangelischer Brüderlichkeit nicht verließen, auf welchem sie sich mit diesen trotz der Absonderung Eins wußten. Denn durch die Stiftung der „kirchlichen Missionsgesellschaft“ erklärten ihre Stifter und Mitglieder zugleich ihren Unterschied von der alten, noch immer bestehenden und keineswegs unthätigen „Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums in den Heidenländern,“ — einer Gesellschaft, die in starrer unevangelischer Hochkirchlichkeit den feindlichen Gegensatz gegen alles Dissenterwesen festhielt und sich auch seitdem der Richtung des Puseyismus oder der Tractarians angeschlossen hat. So bildete sich zuerst in England auch auf dem Boden der Mission in stufenmäßiger Schärfe der Confessionalismus, so daß nun die Baptisten, die Independenten, die Wesleyaner, die evangelische Partei der Staatskirche und die Hochkirche, jede ihre eigene Missionsgesellschaft hat.

Einen ähnlichen Verlauf wie in England bot die Entwicklung des Missionswesens auch auf dem Continent dar, nur mit dem Unterschied, daß die Sonderung langsamer sich entwickelte, und daß es nur zwei Lager waren, in welche sich die Freunde der Mission spalteten, — das strenglutherische und das evangelische. Am Schluß des vorigen und Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts bestand auch hier nur der Unterschied zwischen Glauben und Unglauben; ja so sehr waren dabei die kirchlichen Differenzen vergessen, daß Alle, die den aufrichtigen Glauben an das Wort Gottes und an Christum, als den einigen Heiland der Welt, bekannten, sich gegenseitig die Bruderhand reichten und sich in Christo verbunden fühlten, mochten sie der lutherischen oder reformirten, oder selbst der katholischen Kirche angehören. Diese Richtung war damals auch in allen den Vereinen vorherrschend, welche die Ausbreitung des wahren Christenthums in der Heimath und in der Heidenwelt zum Zwecke hatten. Am stärksten sprach sich dies aus in der „deutschen Christenthumsgesellschaft“ (s. d. Art.), deren Zweck war, alle wahren Bekenner des Evangeliums in allen Ländern zu einem Bruderbund zu vereinigen und in Kraft dieser Einheit das Reich Gottes in aller Weise zu fördern. Der Verein breitete sich über Deutschland, Holland, England, die Schweiz und andere Länder aus, schloß Lutheraner, Reformirte und Katholiken in sich und wurde die Mutter von einer Reihe besonderer Vereine und Gesellschaften, die die Ausbreitung des Reiches Gottes zum Zweck hatten. Auch die Heidenmission wurde in den Bereich seiner Thätigkeit gezogen, und nicht nur Geldbeiträge aller Art floßen durch ihn in die Missionskassen der englischen Gesellschaften und Jänicke's (in Berlin), sondern er vermittelte auch den Anschluß einzelner Missionare an die genannten Gesellschaften. Dieser freisinnige evangelische Geist war so lebenskräftig und mächtig, daß er den ersten eigentlichen Missionsgesell-

schaften, die auf dem Continent gestiftet wurden, namentlich der Basler Missionsgesellschaft, ihr eigenthümliches, zum Theil bleibendes Gepräge gab.

Allein auch in Deutschland traten Umstände ein, welche das Bewußtseyn confessionellen Unterschieds weckten und zu unerwarteter Lebendigkeit steigerten. Wie einerseits die Drangsale der Kriegsjahre und die erhebende Rettung aus politischer Knechtschaft im ganzen deutschen Volke ein neues religiöses Leben geweckt hatten, so war es andererseits namentlich die Jubelfeier des Reformationsfestes im Jahre 1817, welche in den geistlich lebendigen Gliedern der lutherischen Kirche wieder das Bewußtseyn von dem herrlichen Heilsschatze weckte, der ihr anvertraut war. Die Folge war, daß allenthalben in den lutherischen Ländern ein stärkerer Nachdruck gelegt ward auf die eigenthümlichen Lehren und Schätze der lutherischen Kirche, und daß somit der Unterschied nicht bloß von der römischen Lehre, sondern auch von den reformirten Kirchengemeinschaften wieder kräftiger betont wurde. Eine wohlgemeinte Maßregel des preußischen Königshauses, durch welche die Union zwischen beiden protestantischen Denominationen für immer begründet und der alte Hader beseitigt werden sollte, hatte gerade die entgegengesetzte Wirkung. Denn nun erst steigerte sich der Unterschied zum Gegensatz, und dieser Gegensatz zur scharfen feindseligen Spannung. Auch die Missionsbestrebungen konnten von dieser Strömung nicht unberührt bleiben. Etliche neuentstandene Missionsgesellschaften gaben derselben insoweit nach, als sie die Augsburgische Confession als ihr kirchliches Bekenntniß annahmen und aufstellten, im Uebrigen aber die freie evangelische Gesinnung sich bewahrten (rheinische und norddeutsche Missionsgesellschaft); Andere schloßen sich schärfer ab, indem sie sämmtliche lutherische Bekenntnißschriften in ihr Bekenntniß aufnahmen und damit jeder „Union" absagten, während die Basler Missionsgesellschaft allein unverrückt auf dem „evangelischen" Boden verharrte, auf dem sie providentiell erwachsen war, und weder zur lutherischen, noch zur reformirten, noch zur unirten Kirche, sondern allein zur Bibel sich bekennt.

Daß diese confessionelle Sonderung unter den Missionsgesellschaften sich auch auf dem Boden der Heidenwelt selbst und in dem Wirken der Missionare Geltung verschaffen würde, war natürlich. Die Wirkung davon aber ist, je nach der Individualität derer, welche auf den Stationen arbeiten, mehr oder weniger verderblich. Im Allgemeinen zwar kann man den verschiedenen Missionsarbeitern die Anerkennung nicht versagen, daß sie mehr im Geiste des Friedens und gegenseitiger Achtung und Liebe, als in confessionellem Zwiespalt neben einander wirken; aber dennoch wirkt vielfach schon der Anblick der confessionellen Unterschiede störend und verwirrend auf die Heiden und die Neubekehrten, und auch die betrübende Erscheinung ist nicht ganz selten, daß Missionare der einen Religionsgemeinschaft sich in das Arbeitsfeld der andern eindrängen, ihr einzelne Neubekehrte abspannen und dadurch einen Hader veranlassen, der die traurigsten Verwirrungen zur Folge hat. Doch sind das glücklicherweise Ausnahmen, während je länger je mehr unter den erfahrensten Männern der Mission die Ueberzeugung sich Bahn bricht und Geltung verschafft, daß die neuen durch die Mission gestifteten Heidenkirchen sich in künftiger Zeit erst, nach dem Einen Geiste, der in mannigfaltigen Gaben sich offenbart, ihre eigene nationale Gestalt in Verfassung und Lehrweise schaffen werden, und daß es deßhalb nicht die Aufgabe der Mission sey, die Unterschiede der heimathlichen protestantischen Kirchengenossenschaften von vorneherein auf diese jungen Heidenkirchen aufzustempeln. Aus dieser Ueberzeugung heraus ist es mehr oder weniger das Bestreben der verschiedenen Missionen, zunächst nur die Bibel den Völkern zu bringen, auf die gründliche Bekehrung der Einzelnen zu Christo zu dringen, durch Schulbildung den Geist der Nation zu wecken und bei den Gemeindeeinrichtungen nach bestem Wissen und Gewissen diejenigen Formen einzuführen, die der nationalen Eigenthümlichkeit jedesmal am entsprechendsten sind, und aus denen heraus dann mit der Zeit eine vom Geiste Gottes geordnete Volkskirche sich zu entwickeln vermag. —

Treten wir nun den Missionsgesellschaften der neuern Zeit näher und lernen

ihre Entstehung und Entwicklung kennen. Die erste eigentliche Missionsgesellschaft, die aus der neuen Bewegung hervorging, war die Baptisten-Missionsgesellschaft (Baptist Missionary Society). Unter den englischen Baptisten war im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts zuerst ein neues frisches Geistesleben und eben damit ein lebhaftes Interesse für die Ausbreitung des Reiches Gottes daheim und draußen erwacht. In einem ihrer Kreise war es, daß (1784) der Beschluß gefaßt wurde, an jedem ersten Montag im Monat eine Betstunde für die Wiederbelebung eines religiösen Sinnes und für die Erweiterung des Reiches Gottes zu halten, — ein Uebereinkommen, das sich seitdem über alle gläubigen Kreise der ganzen protestantischen Christenheit ausgedehnt hat. Dieser Gebetsverein trug seine gesegneten Früchte zuerst innerhalb der Baptistengemeinschaft selbst, indem durch ihre Kirchen bald ein kräftigerer Hauch des Geistes wehte. Auf die Bedürfnisse der Heidenwelt wurde ihre Aufmerksamkeit theils durch das mächtige Wachsthum der englischen Kolonieen in Asien, theils insbesondere durch die Mittheilungen eines eifrigen Laien-Mitglieds ihrer Gemeinschaft, des Herrn Thomas, gerichtet, der von jenem Heidenlande (Ostindien) nach längerem Aufenthalt daselbst in die Heimath zurückgekehrt war. Die Ueberzeugung, daß für die Heiden nicht bloß gebetet, sondern auch gehandelt werden müsse, brach sich immer mehr Bahn. Da geschah es, daß im Jahre 1792 auf einer allgemeinen Versammlung der Baptistenprediger zu Kettering (Northamptonshire) der reichbegabte, 31jährige William Carey, der früher neben seiner Schusterarbeit sich selbst unter ausdauerndem Fleiß zu bedeutenden sprachlichen Kenntnissen emporgearbeitet hatte und dann zum Prediger erwählt worden war, die Predigt zu halten hatte. Aus seinem Text Jes. 52, 2. 3, der ihn unmittelbar auf die Missionspflicht der Christen führte, entwickelte er die zwei Hauptermahnungen: „Erwarte Großes von Gott, und versuche Großes für Gott!“ Der Eindruck war überwältigend. Noch am gleichen Abend (2. Okt. 1792) wurde ein Missionsverein gestiftet, unter dem Namen: Baptistengesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden. Zu den 12 Pf. Sterl., die an jenem Abend zu diesem Zweck zusammengelegt wurden, kamen bald durch Sammlungen in den Baptistengemeinden weitere 800 Pf. Sterl., so daß man zur That glaubte schreiten zu können. Carey selbst aber war der erste englische Missionar, der im Juni 1793 nach Indien segelte und die Mission in Serampur gründete, von welcher seitdem ein wahrer Strom des Segens, namentlich durch die 27 Bibelübersetzungen, die dort ausgeführt wurden, über die Heidenwelt Indiens sich ergossen hat. Schon im Jahre 1814 zählte die Gesellschaft bereits 14 europäische und 28 eingeborne Missionare auf 21 Stationen mit ungefähr 500 Bekehrten. Dreißig Jahre später (1844) waren 144 Arbeiter und Arbeiterinnen nebst 183 eingebornen Predigern, Gehülfen und Schullehrern auf 91 Haupt- und 95 Nebenstationen thätig. Die beiden wichtigsten Missionsgebiete der Gesellschaft sind West- und Ostindien; zugleich aber dehnten sich ihre Arbeiten auch über den malayischen Archipel, nach Fernando Po, Südafrika und Südamerika aus. Serampur in Bengalen mit seinen Bibelübersetzungen und seiner großen Druckerei blieb das bedeutendste Arbeitsfeld. Dort glänzten auch neben Carey die Namen eines Marshman und Ward, ersterer durch seine Leistungen im Chinesischen, letzterer durch seine Geschichte der Literatur und Gebräuche der Hindus auch unter den Gelehrten berühmt. Im Jahre 1856 hatte die Gesellschaft auf 87 Hauptstationen 68 eigentliche Missionare, 170 andere Arbeiter und 4240 Communikanten. Ihre Einnahme betrug im genannten Jahre 21,753 Pf. Strl., während sich die Ausgabe auf 22,039 Pf. Strl. belief. Geleitet wird die Gesellschaft durch einen aus 18 geistlichen und 7 weltlichen Mitgliedern zusammengesetzten Ausschuß, der einem General-Committee von 36 geistlichen und 19 weltlichen Mitgliedern untergeordnet ist. Ihre laufenden Mittheilungen über die Thätigkeit ihrer Sendboten sind in dem monatlich erscheinenden Baptist Missionary Herald enthalten, während die Periodical accounts of the Baptist Miss. Soc. wenigstens einmal des Jahres erscheinen. Das strenge Festhalten dieser Gesellschaft an der Lehre von der Prädestination veranlaßte übrigens

das Ausscheiden eines Theils der Baptisten und die Gründung der General Baptist Miss. Society, welche arminianischen Grundsätzen huldigt, aber bis dahin nur geringe Leistungen auf dem Missionsgebiet aufzuweisen hat.

Auf viel breiterer Basis und mit ungleich bedeutenderen Erfolgen trat die Londoner Missionsgesellschaft (London Miss. Society) im Jahre 1795 in's Leben. Schon im Jahre 1787 hatte ein Prediger der bischöflichen Kirche, Dr. Haweis, angeregt durch die Berichte des berühmten Seefahrers Cook und Anderer, den Gedanken lebendig erfaßt und Andern mitgetheilt, daß eine christliche Mission unter den „sanften und patriarchalisch lebenden“ Bewohnern der Südsee-Inseln sollte gegründet werden. Der erste Versuch, zwei junge Männer als Missionare dahin abzuordnen, scheiterte 1791 an den wenig missionsmäßigen Bedingungen, welche dieselben im letzten Augenblick noch machten. Der Muth der Missionsfreunde wurde dadurch nicht gedämpft. In einem engeren Freundeskreise, welcher aus entschieden evangelisch-gesinnten Geistlichen bestand und sich regelmäßig in dem abgeschlossenen Zimmer eines Kaffeehauses in London zur Erbauung und zur Berathung über Angelegenheiten des Reiches Gottes zusammenfand, wurde die Gründung einer Zeitschrift beschlossen, deren Hauptzweck die Weckung und Belebung eines christlichen Sinnes seyn sollte. Sie trat unter dem Namen Evangelical Magazine im Juli 1793 in's Leben. Durch sie wurde mit dem gesegnetsten Erfolg insbesondere das Interesse für die Ausbreitung des Reiches Gottes in den nichtchristlichen Ländern in immer weiteren Kreisen geweckt und belebt. Noch mehr aber trugen dazu bei die 1794 erscheinenden „Briefe über Mission, gerichtet an die protestantische Geistlichkeit der britischen Kirchen“ von Melville Horne, einem geistvollen Prediger, der selbst eine Zeitlang in Indien gewesen war. In denselben wurde nicht nur die Missionspflicht der evangelischen Kirche mit unvergleichlicher Kraft und erschütternder Eindringlichkeit dargelegt, sondern auch mit ächt brittischer praktischer Klarheit der Weg vorgezeichnet, wie diese Pflicht am zweckmäßigsten könne erfüllt werden. Die Stiftung von Vereinen, die Organisation von leitenden Committeen, die Berufung, Vorbereitung und Aussendung von Missionaren, die Belebung des Interesses der christlichen Heimath für die Sache durch Schrift und mündliches Wort, — das Alles deutet das Buch in eben der Weise an, wie es seitdem überall zur praktischen Uebung geworden ist. Den stärksten Nachdruck aber legte der Verfasser auf die Vereinigung aller wahren Christen zu diesem Werk, ohne daß der Einzelne seine kirchlichen Ueberzeugungen aufzugeben habe. „Nicht die Weitsinnigkeit der Grundsätze, sondern die Weitherzigkeit der Liebe“ sey es, was noth thue. Die Wirkung dieser „Briefe“ war gewaltig. Der alte Dr. Haweis bot sogleich 500 Pf. Sterl. für die Ausrüstung der ersten Missionare an. Andere versprachen gleichfalls reiche Beisteuern. Die Sache gewann immer bestimmtere Gestalt in den Gemühern. Von jenem engeren Kreis von Geistlichen, welche das Evangelical Magazine gegründet hatten, erging eine gedruckte Einladung zur Bildung einer Missionsgesellschaft in 18,000 Exemplaren in's ganze Land. Dieselbe war von 18 independentischen, 7 presbyterianischen, 3 methodistischen und 3 bischöflichen Geistlichen unterzeichnet. Von allen Seiten kamen bald ermuthigende Zusagen. Am 22. Sept. 1795 konnte die erste allgemeine Versammlung in der Kapelle der Gräfin Huntingdon gehalten werden. Das Unerhörte und Erhebende dabei war die Anwesenheit und Vereinigung von mehr als 200 Geistlichen aus der Staatskirche sowohl als aus den Dissenters, während die Kapelle selbst von andern Zuhörern bis zum Erdrücken überfüllt war. So überwältigend war der Eindruck von dieser neuen Erscheinung, daß manche ehrwürdige graue Männer sich weinend in die Arme fielen. Es war Vielen, als wenn sie wieder ein Pfingstfest der apostolischen Zeit feierten. Unter dem erhebenden Bewußtseyn, daß eine große That Gottes geschehen sey, wurde in jenen Tagen die Londoner-Missionsgesellschaft gestiftet. Zugleich wurden sieben junge Männer angemeldet, die zum Werk der Mission sich bereit erklärt hatten. Die Inseln der Südsee wurden als erstes Arbeitsfeld erwählt. Der fromme und erfahrene Kapitän Wilson, der jene

Meere genau kannte, erbot sich, die Sendboten nach der Südsee zu führen. Im Mai 1796 waren die Vorbereitungen so weit gediehen, daß man zur Ausführung schreiten konnte. Aus der großen Zahl derer, die sich zum Missionsdienst in der Heidenwelt anerboten hatten, waren 29 junge Männer auserwählt worden, darunter vier ordinirte Prediger, ein Wundarzt und mehrere Handwerker. Drei derselben waren verheirathet. Um 5000 Pf. Sterl. war das Schiff „Duff“ für Missionszwecke angekauft worden. Alle Behörden wetteiferten, das Werk zu erleichtern. Am 28. Juli 1796 fand die feierliche Einsegnung und Verabschiedung der Missionare in der großen Zionskapelle zu London in Gegenwart von mehr als 8000 Zeugen statt. Zu den 29 Sendboten drängte sich noch in der letzten Stunde Einer, dessen Liebe und Eifer nicht abzuweisen war. Er hat wenige Jahre nachher unter den Keulen der mörderischen Freundschaftsinsulaner seine hingebende Liebe mit seinem Blute besiegelt. Am Morgen des 10. Aug. lichtete die „Duff“ die Anker, eben als die Sonne aufging und die Missionsflagge mit der den Oelzweig tragenden Taube beleuchtete. Am 4. März 1797 langte man vor Tahiti an. Das war der Anfang der großen Londoner Missionsgesellschaft. Die erste innere Organisation der Gesellschaft war höchst einfach. Zur Mitgliedschaft berechtigte der jährliche Beitrag einer Guinee oder das einmalige Geschenk von 10 Guineen. Die Leitung der Geschäfte war in der Hand von „Direktoren,“ die auf einer Hauptversammlung zu London nach Stimmenmehrheit gewählt wurden, und deren Zahl im Jahr 1796 auf 60 bestimmt wurde. Der Schatzmeister hatte die Verwaltung der Finanzen, der Sekretär das Referat und die Korrespondenz. Für einzelne Zweige des Werks bestehen einzelne Ausschüsse. Einer derselben hatte die Prüfung der Missionskandidaten. Von diesen wurde nicht sowohl Gelehrsamkeit als vielmehr gründliche Bekehrung und geistliche Reife und Erfahrung und ein gewisses Maß natürlicher Gaben erfordert. Schwierig war allein die Bestimmung des Verhältnisses der Gesellschaft zur Kirchenlehre und Verfassung. Die Zusammensetzung derselben aus Mitgliedern der verschiedenen Kirchengemeinschaften machte Bestimmungen nöthig, zu denen sich Alle verstehen konnten. Was zunächst die Grundsätze der Gesellschaft in Betreff der kirchlichen Verfassungsfrage anlangt, so sind sie in folgender Fassung 1796 ausgesprochen: „Da die Vereinigung von Kindern Gottes aus verschiedenen Parteien bei Betreibung dieses großen Werkes besonders wünschenswerth ist, so wird, um jede Gelegenheit künftigen Zwiespalts wo möglich abzuschneiden, zum Fundamentalprinzip der Gesellschaft erklärt, daß unsere Absicht nicht ist, Presbyterianismus, Independentismus, Episkopalismus oder irgend eine andere Form kirchlicher Ordnung und Verfassung (über welche unter bedeutenden Männern Meinungsverschiedenheit möglich ist), sondern das herrliche Evangelium des hochgelobten Gottes den Heiden zu senden, und daß es der Ansicht der Personen, die Gott unter ihnen zur Gemeinschaft des Sohnes berufen mag, wie billig überlassen bleiben soll, von kirchlicher Verfassung diejenige Form bei sich einzuführen, die ihnen dem Worte Gottes am meisten entsprechend scheinen wird.“ Dieser Artikel wird seit 1814 auf Beschluß der Generalversammlung in jedem Jahresbericht wieder abgedruckt. Was das Verhältniß der Gesellschaft zur Kirchenlehre betrifft, so fühlte man im Anfang weniger Bedürfniß, sich darüber auszusprechen. Man empfahl den Missionaren, die großen Grundthatsachen unserer Erlösung in Einfalt zu verkündigen, im Uebrigen aber alle Spitzfindigkeiten und tiefliegenden Streitpunkte sowohl unter einander als bei den Eingebornen zu vermeiden. Allein das Vorherrschen des independentischen Elements in der Gesellschaft trug unvermerkt dazu bei, den strengen Calvinismus immer mehr in den Vordergrund zu drängen, und als es bald nachher zum Ausscheiden der Episkopalen, Baptisten und Wesleyaner zum Behuf eigener Missionsgesellschaften kam, setzte sich diese dogmatische Richtung in der Gesellschaft zu Hause und auf den Stationen, jedoch ohne Rigorismus, immer entschiedener fest.

Theils die anfängliche Erfolglosigkeit der Südseemissionen, theils der Zuwachs an Kräften daheim führten die Gesellschaft bald zur Besetzung neuer Missionsgebiete. Ost-

indien, China, wo die Missionare Morrison und Milne an chinesischen Bibelübersetzungen arbeiteten, auf den indischen Inseln und Mauritius, in Südafrika, Westindien, Guiana und Nordamerika wurden nach und nach neue Missionen errichtet. Ihre bedeutendsten Stationen sind die in der Südsee, wo die Arbeiten eines Williams, des „Apostels der Südsee" zu den erhebendsten gehören, — in Südafrika, wo die Namen eines Moffat und Livingstone glänzen und in Südindien, wo in der Provinz Travancore allein 17,000 eingeborne Christen die Frucht ihrer Arbeit sind. Im J. 1856—57 hatte sie auf 154 Stationen ebensoviele Missionare nebst etwa 600 eingebornen Gehülfen. Die Zahl der Abendmahlsgenossen auf allen ihren Missionen beläuft sich auf 17,362. Jahreseinnahme 82,331 Pf. Sterling. Außer den Jahresberichten und einer Reihe ausgezeichneter Monographieen publicirt die Gesellschaft das monatlich erscheinende Missionary Magazine and Chronicle, neben einigen für die Jugend berechneten Zeitschriften.

Mit dem freien Standpunkt, welchen die Londoner Missionsgesellschaft namentlich in Beziehung auf Kirchenverfassung einnahm, konnte sich von Anfang an ein großer Theil der Missionsfreunde, die der bischöflichen Kirche angehörten, nicht befreunden. Der Charakter der letztern, als einer streng aristokratischen und nach festen Ordnungen organisirten Anstalt, die überdies dem Geiste der politischen Institutionen Englands und der ganzen Art seines Volks so durchaus entsprechend ist, widersprach allzusehr jener Organisation der Londoner Missionsgesellschaft, als daß die Verbindung der Episkopalen mit derselben hätte lange bestehen können. So kam es, daß schon in der allerersten Zeit nach der Stiftung der letztern unter einigen frommen Männern der Staatskirche der Plan einer kirchlichen Missionsgesellschaft besprochen wurde. Allerdings lag die Staatskirche im Allgemeinen damals noch weit mehr, als die Dissenterkirchen, in den Banden des Formalismus, des behaglichen Indifferentismus oder gar des entschiedenen Unglaubens. Aber ein kleiner Kreis von wahrhaft erleuchteten und thatkräftigen Männern, wie Charles Simeon, Henry Venn, Wilberforce und Andere, hatte Muth und Glauben genug, auch unter diesen ungünstigen Verhältnissen zur That zu schreiten. Am 12. April 1799 trat ein Comite zusammen und erklärte die neue Gesellschaft unter dem Namen Church Missionary Society for Afrika and the East für constituirt. Nach Verlauf der ersten 3 Jahre beliefen sich ihre Einnahmen auf nur 911 Pfd. Sterling. Die Augen der Gesellschaft waren zunächst auf Westafrika gerichtet, mit dessen Elend in Folge des Sklavenhandels die christliche Welt eben damals durch die Parlamentsverhandlungen bekannt worden war. Aber Missionscandidaten, die sich zur Ausrichtung des heiligen Werkes bereit erklärt hätten, fanden sich keine. Erst als man sich nach Deutschland und zwar an die eben zu jener Zeit gegründete Missionsbildungsanstalt von Pastor Jänicke in Berlin um Arbeiter wandte, fanden sich von dorther vier Männer, die bereit waren, sich aussenden zu lassen. Im Jahr 1804 betraten dieselben das Gebiet der Susu am Rio Pongas (Westafrika). Aber nach 11jähriger Arbeit, und nachdem von 15 Missionaren 7 als Opfer des Klima gefallen waren, wurde die Missionsniederlassung auf Antrieb der Sklavenhändler verbrannt, und die Missionare mußten ihr Leben durch die Flucht nach der englischen Kolonie Sierra Leone retten. Hier begann erst 1818 eine kräftige Missionsarbeit, und seit 1826 fing die Mission, namentlich durch die Arbeit des ausgezeichneten Missionars Johnson, eines deutschen Handwerkers gesegnete Früchte zu tragen an. Mittlerweile waren 1814 in Südindien und auf Neuseeland, und 1815 in Nordindien, sowie in den Ländern um das Mittelmeer, Missionen begonnen worden. Die Einnahmen der Gesellschaft stiegen im Jahr 1820 auf 31,000 Pf. St., im Jahr 1830 auf 47,000, im Jahr 1840 sogar auf 100,000. Die Liebe und Achtung für die Gesellschaft stieg von Jahr zu Jahr. Aus Deutschland, wie aus England selbst stellten sich ihr nach und nach zahlreiche Arbeiter zur Verfügung. Man konnte zu neuen Unternehmungen schreiten. Im Jahr 1820 entstanden Missionen im westlichen Theil Ostindiens, 1822 in Nordwest-Amerika (Rupertsland), 1826 in Westindien, 1844 in Ostafrika und China, 1845 im Jorubaland (Westafrika), 1850 im Sindh und Pand-

schab und 1857 an den Ufern des Niger. Im Jahr 1856—57 hatte die kirchliche Missionsgesellschaft bei einer Einnahme von 135,748 Pf. St. auf 129 Stationen nicht weniger als 218 ordinirte Missionare, worunter 46 Eingeborne, im Ganzen aber 2093 Arbeiter und Arbeiterinnen, worunter 1879 Eingeborene. In ihren Missionsschulen befinden sich etwa 34,000 Schüler, darunter mehr als 8000 Schülerinnen, während die Gesammtzahl ihrer Communikanten auf 18,725 Personen gestiegen ist. Im Tinnewelly-Distrikt (Südindien) allein gehören zur kirchlichen Mission nahezu an 30,000 eingeborene Christen, welche über 513 Dörfer mit 383 Kapellen und Bethäusern zerstreut sind.

Was die innere Organisation der kirchlichen Missionsgesellschaft betrifft, so tritt auch in ihr der aristokratische Geist der Episkopalkirche deutlich zu Tage. Mitglied der Gesellschaft auf ein Jahr ist jeder, der eine Guinee unterschreibt oder wöchentlich wenigstens einen Schilling collektirt. Mitglied auf Lebenszeit ist, wer auf einmal 10 Guinen steuert oder 20 Guineen collektirt hat. Alle Mitglieder sind bei den allgemeinen Versammlungen der Gesellschaft stimmberechtigt und erhalten den Jahresbericht. „Governor“ auf ein Jahr ist, wer 5 Guineen subscribirt, oder auf Lebenszeit, wer auf einmal 50 Guineen gibt; sie haben, sofern sie der Episkopalkirche angehören, das Recht, in dem Comite mitzustimmen; dasselbe Recht haben alle geistlichen Mitglieder der Gesellschaft. Außerdem stehen an der Spitze der Gesellschaft Patrone und Vicepatrone, die nach außen hin mit ihrem hohen Einfluß die Interessen der Gesellschaft vertreten. Vicepatron ist der Erzbischof von Canterbury. Der leitende Ausschuß (Comite) besteht aus sämmtlichen geistlichen Mitgliedern, die sich dabei zu betheiligen geneigt sind, sodann aus den Governors, und endlich aus 24 weltlichen Mitgliedern, die alle Jahre zum vierten Theil durch Wahl zu erneuern sind. Der Präsident kann nur aus Mitgliedern des Parlaments erwählt werden. Vicepräsidenten sind seit einem Beschluß vom Jahr 1841 sämmtliche Bischöfe der anglikanischen Kirche ex officio. Dem Präsidenten zur Seite stehen die Sekretäre und der Schatzmeister. Dieser Hauptausschuß hat die Oberaufsicht und Entscheidung über alle Angelegenheiten der Gesellschaft; aber aus seiner Mitte sind eine Reihe von Specialausschüssen gewählt, welche die verschiedenen Zweige der Thätigkeit (die Correspondenz, das Finanzwesen &c.) unter sich theilen. Seit 1825 hat die Gesellschaft ein eigenes Missionsinstitut zu Islington (Stadttheil von London), das zur Aufnahme von 50 Missionscandidaten nebst dem erforderlichen Vorsteher- und Lehrerpersonal bequem und zweckmäßig eingerichtet ist, in der Regel aber nur 30 Zöglinge in sich faßt. Alle Missionare, die in den Dienst der Gesellschaft eintreten, haben der bischöflichen Ordination und der Verpflichtung auf die 39 Artikel sich zu unterziehen. Bei den deutschen Zöglingen, die in den Dienst der Gesellschaft eintreten, wurde früher dies nicht verlangt; allein seit etwa 20 Jahren duldet sie darin keine Ausnahme. Im Uebrigen waltet in dieser Gesellschaft neben dem Festhalten an den kirchlichen Ordnungen ein Geist freier, evangelischer Gesinnung, der die kirchlichen Formen zwar als wohlthätige und ehrwürdige Schranken, die ächte Wiedergeburt aus Gott aber allein für die entscheidende Hauptsache ansicht. —

Noch müssen wir der wesleyanischen Missionsgesellschaft erwähnen, die unter den englischen Gesellschaften eine nicht unbedeutende Stelle einnimmt. Sie hat zwar das Eigenthümliche, daß sie die Arbeit unter den Heiden und die Evangelisation der weltlichgesinnten Christen in der Heimath und in den Kolonien unter dem einen Namen Mission zusammenfaßt, und daß beides auch in ihren Berichten nicht deutlich auseinander gehalten ist, aber trotz dieser Vermengung ist es nicht schwer zu erkennen, daß ihre Thätigkeit in der eigentlichen Heidenmission eine ebenso umfassende als gesegnete ist. Der allgemeine Karakter des Methodismus, sowohl was seine kirchlichen Formen und Einrichtungen, als auch was die praktische Auffassung des Christenthums und die daraus hervorgehende Art der Seelenpflege betrifft, prägt sich natürlich auch in diesem Gebiet ihres Wirkens aus. Die wesleyanischen Missionare sind in der Regel sehr eifrige und energische Männer; aber wie in der Heimath, so sind auch draußen auf dem Gebiet der

Heidenmission zuweilen Reibungen zwischen ihnen und den Arbeitern anderer Gesellschaften entstanden, die nur zu beklagen waren. Den ersten Anstoß zur Thätigkeit nach außen gab ein Wort John Wesleys selbst, da er im Jahr 1769 in einer Versammlung zu Leeds rief: „Wer will nach Amerika gehen, um unsern Brüdern zu helfen?“ Von da an zog eine große Anzahl von Predigern aus dem geistlichen und Laienstande zunächst in die bereits christlichen Gebiete von Amerika und Europa hinaus, um durch die ernste und feurige Verkündigung des Wortes Gottes allenthalben Erweckungen zu erzielen. Aber schon frühe lenkte sich dabei die Aufmerksamkeit auch auf die Heiden. Der erste, welcher nach dieser Seite hin eine bedeutende Thätigkeit entfaltete, war Dr. Thomas Coke, ein anglikanischer Geistlicher, der seiner einträglichen Pfarrei entsagte, sich mit John Wesley verband, unter dessen Oberaufsicht die Leitung der auswärtigen Arbeiten übernahm und viele Jahre hindurch ein seltenes Muster von uneigennützigem und ausdauerndem Missionseifer war. Der erste Schauplatz seiner Wirksamkeit war das englische Westindien, wo er 1786 mit 3 Missionaren anlangte, nachdem er seine eigentliche Bestimmung nach Neuschottland durch Stürme und widrige Winde verfehlt hatte. Nach dem Tode Wesleys (1791) ward Coke allein die Seele des wesleyanischen Missionswesens. Er veranstaltete Sammlungen zu diesem Zwecke, betrieb die Auswahl der Missionare und unterhielt die Correspondenz mit ihnen. In den nächsten 20 Jahren erhob sich die Zahl der Methodistenmissionare in Westindien und Nordamerika auf 43. Nachdem Coke selbst nicht weniger als 18 Mal das atlantische Meer zu Missionszwecken durchschifft hatte, sprach er als 76jähriger Greis in der Predigerconferenz 1813 den Wunsch aus, zur Errichtung einer Mission sich nach Ostindien zu begeben und reiste wirklich im Dezember desselben Jahres mit 7 Brüdern dahin ab. Allein er sollte dies Ziel nicht erreichen. Am 3. Mai 1814 fand man ihn todt in seiner Kajüte. Seine Begleiter aber gründeten auf Ceylon eine Mission, die sich später auch auf das Festland von Indien verbreitete. So lange Coke lebte, ruhte auf ihm fast allein die ganze Leitung des wesleyanischen Missionswesens. Seiner Thätigkeit beraubt, erkannten die Methodisten die Nothwendigkeit vereinter und kräftiger Anstrengung, um das begonnene Werk nicht sinken zu lassen. So kam es im Jahr 1814 zur Stiftung eines eigenen Missionsvereins zu Leeds, dessen Folge das Erwachen eines neuen, lebendigen Eifers unter allen Gemeinden dieser Kirchengemeinschaft war. Von allen Seiten floßen reiche Beiträge zusammen, Männer jeden Standes und Alters erboten sich zum Missionsdienst, und seitdem hat es den Wesleyanern weder an Mitteln noch an tüchtigen Persönlichkeiten zur Fortführung dieses Werks gefehlt. Schon im Jahr 1819 belief sich das Einkommen der Gesellschaft auf mehr als 25,000 Pf. St. Im Laufe des Jahres waren 17 Missionare ausgesendet worden; im Ganzen waren schon damals auf den verschiedenen Arbeitsfeldern (Gibraltar, Frankreich, Ceylon, Indien, Sierra Leone, Cap der guten Hoffnung, Westindien, Brittisch Nordamerika und Neufundland) 120 Missionare thätig und die durch sie gegründeten und gepflegten Gemeinden zählten 25,150 Mitglieder, wovon freilich auf Westindien allein 21,157, auf Nordamerika 3,223 kamen. Die Feier des hundertjährigen Jubiläums des Methodismus im Jahr 1839 gab zu einer außerordentlichen Einsammlung von Geldbeiträgen Anlaß, wovon nach einer schon im Voraus getroffenen Bestimmung der ansehnlichste Theil für die Mission verwendet werden sollte. Es sollte daraus ein Seminar für wenigstens 100 Missionscandidaten gegründet, ein Missionshaus angekauft und ein Missionsschiff gebaut werden. Die Jubelsteuer übertraf aber weit alle Erwartungen; sie betrug über 200,000 Pf. St. Somit konnten nicht nur jene Plane ausgeführt, sondern auch die auswärtigen Missionen wesentlich erweitert werden. Die Ausdehnung des Werks führte in der Leitung des Missionswesens auch verschiedene Aenderungen herbei. Bisher war das Ganze unter der unmittelbaren Direktion der englisch-wesleyanischen Predigerconferenz, der höchsten Behörde dieser Kirchengemeinschaft, gestanden; nun aber theilte man die einzelnen größern Missionsgebiete abgesonderten Conferenzen zu, so daß nun die Missionen in Nord-

amerika von der Canadaconferenz, die auf den Südseeinseln von der 1850 neugebildeten Australienconferenz geleitet und besorgt werden. Doch stehen alle wesleyanischen Missionen, trotz dieser Vertheilung, noch unter der obersten Leitung der englischen Conferenz. Im Jahr 1856 betrug die Einnahme 119,205 Pf. St., die Ausgabe ungefähr ebensoviel. Hauptstationen oder Bezirke (aller Conferenzen zusammen) waren es 458, Kapellen und andere Predigtplätze 3624, Missionare und Hülfsmissionare mit Einschluß von 30 Ausgedienten 633, andere besoldete Agenten als Katecheten, Dollmetscher, Schullehrer ꝛc. 886, nicht besoldete Agenten als Sonntagsschullehrer ꝛc. 9838, Kirchenglieder in voller Verbindung 114,428, Probeglieder 4337, Schüler 92,619, Buchdruckereien 8. Ihre eigentlichen Missionen sind auf Ceylon, in Ostindien (Madras- und Meisurdistrikt), China, Südafrika (Cap, Kaffernland, Betschuanendistrikt, Natalgebiet), Westafrika (Sierra Leone, Gambia, Goldküste, Aschante ꝛc.), Westindien (Antigua, St. Vincent, Jamaika, Honduras, Domingo ꝛc.), Demarara, Südsee (Freundschafts- und Fidschiinseln), Neuholland und Neuseeland. Zu ihren gesegnetsten Missionen gehören außer derjenigen auf Westindien die in der Südsee.

Neben diesen größeren Missionsgesellschaften Englands haben sich im Lauf der Jahre noch andere Vereine für specielle Missionszwecke gebildet, wie die „Gesellschaft zur Evangelisation China's", „die Hülfsgesellschaft für die Missionen in der Türkei", die keine eigenen Sendboten ausschickt, sondern nur die bestehenden (hauptsächlich die amerikanischen) Missionen in der Türkei mit Geldmitteln unterstützt, „die Lieu-kieu-Missionsgesellschaft" (für die chinesischen Lieu-kieu-Inseln) und andere.

In dem presbyterianischen Schottland hat sich die Theilnahme an dem Missionswesen in etwas anderer Weise als in England entwickelt. Als die große Londoner Missionsgesellschaft gegründet wurde, erhob sich auch in Edinburg zu gleicher Zeit (1796) eine Anzahl edler christlicher Männer und vereinigte sich zu der sogenannten „Schottischen Missionsgesellschaft." Sie sandte ihre ersten Missionare in die Länder des schwarzen und kaspischen Meeres, wo sie unter den Tataren zu wirken begannen; als aber durch die russische Regierung alle protestantischen Missionen in jenen Gegenden aufgehoben wurden (1833), wandte sich die Thätigkeit dieses Vereins nach dem westlichen Asien und Westindien. In neuerer Zeit hat sich die Gesellschaft ausschließlich auf Jamaika beschränkt, wo sie noch einige Arbeiter unterhält; allein sie scheint ihrer gänzlichen Auflösung entgegen zu gehen.

Viel bedeutender ist, was etwa seit 1824 durch die schottische Kirche selbst als solche für die Mission gethan wird, und diese Erscheinung ist um so bemerkenswerther, als sie die einzige ist, wo eine Landeskirche als solche sich mit großem Erfolg und Segen an der Mission betheiligt. Schon im Jahr 1796, dem Jahr der Entstehung der großen Londoner Missionsgesellschaft, wurde der Vorschlag vor die General-Assembly gebracht, die Kirche solle sich der Missionen unter den Heiden annehmen; aber freilich damals wurde dieser Gedanke als eine Thorheit auf's Entschiedenste zurückgewiesen. Allein mit dem Wachsthum der evangelischen Partei in Schottland änderte sich auch in der General-Assembly die Stimmung, so daß 1824 der Antrag erneuert werden konnte, und zwar dießmal mit dem günstigsten Erfolg. Doch erst im Jahr 1829 reiste im Auftrag der Generalversammlung Dr. Duff nach Ostindien ab, der erste Missionar, den eine protestantische Nationalkirche als solche ausgesandt hat. Derselbe gehört noch heute zu den bedeutendsten Männern, die die Mission der Gegenwart besitzt. Calcutta bildete die erste Station. Nach und nach kamen Bombay und Madras hinzu. Als aber in Schottland im Jahr 1843 in Folge der Patronatsstreitigkeiten der größte Theil der evangelischen Partei aus dem Verband mit der übrigen Nationalkirche ausschied und unter dem Namen der „freien Kirche" ein selbständiges Kirchenwesen gründete, da gingen auch sämmtliche Missionare zu dieser über. Die zurückbleibende Kirchenpartei aber (Established Church of Scotland) fühlte sich dadurch nur zu dem lebendigsten Wetteifer angetrieben und sandte an die Stelle der ausgeschiedenen Missio-

nare neue aus, die neben jenen das Werk fortführen sollten. Der Riß war betrübend, aber die Sache der Mission hat dadurch nicht wesentlich verloren, vielmehr in vielfacher Beziehung gewonnen.

Neben der schottischen Kirche selbst hat sich noch eine besondere Missionsgesellschaft zu Glasgow, welche hauptsächlich in Südafrika wirkt, eine Afrikanische Missionsgesellschaft zu Glasgow, gleichfalls in Südafrika arbeitend, und eine Frauengesellschaft für weibliche Erziehung in Indien und China gebildet, von denen jede in ihrem Theil, wenn auch mit geringen Kräften, an der Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden mitwirkt. Auch stehen die Presbyterianer in Irland in enger Verbindung mit denen in Schottland, und auch dort hat sich eine eigene kleine Missionsgesellschaft (1841) gebildet, welche eigene Missionare aussendet. —

Wenden wir uns von England zu dem ihm verwandten Nordamerika. Dort mußte die nahe Berührung mit den Indianern und den aus Afrika herbeigezogenen Negersklaven schon frühe für einzelne oder in kleine Gesellschaften vereinigte Christen eine Aufforderung werden, auf die Bekehrung und christliche Erziehung dieser ihrer heidnischen Brüder Bedacht zu nehmen. Allein einen Mittelpunkt und eine geordnete Einrichtung erhielten diese Bestrebungen erst, als das in Europa neuerwachte evangelische Leben sich im Anfang dieses Jahrhunderts auch nach Nordamerika verbreitete und nun auch hier eine Reihe von Missionsgesellschaften in's Leben rief, welche bald ihre Thätigkeit über die ihnen zunächst angewiesenen Gebiete hinaus bis in die entferntesten Gegenden der Erde ausdehnten. Die älteste und zugleich bedeutendste unter allen amerikanischen Missionsgesellschaften ist die im Jahr 1810 gestiftete und unter dem Namen American Board of Commissioners for foreign Missions bekannte große Gesellschaft. Ihre Stiftung wurde zunächst veranlaßt durch die Studenten des theologischen Seminars von Andover (Massachusetts), unter denen ein Verein bestand, dessen Zweck es war, möglichst genaue Erkundigungen über die Zustände der heidnischen Länder und über die Mittel und Wege einzuziehen, wie daselbst das Evangelium könne bekannt gemacht werden. Mehrere von ihnen, vornehmlich der treffliche Adoniram Judson, nachmals in Birma thätig, wandten sich an die Professoren und Prediger der Stadt mit der Frage, wie sie es anzufangen hätten, um als Missionare nach den Heidenländern zu gehen. Dies gab den Anlaß zur Gründung der großen amerikanischen Missionsgesellschaft. Nach dem Muster der Londoner Missionsgesellschaft eingerichtet, stellte sie nicht nur kein dogmatisches Bekenntniß als Norm für ihre Angehörigen auf, sondern ließ auch ihren Arbeitern die Wahl der Kirchenform völlig frei, nach welcher sie die neugegründeten Gemeinden einrichten wollen. Doch besteht sie ihrem Kern nach aus den Congregationalisten Nordamerika's, an welche sich Angehörige auch anderer Kirchengemeinschaften, namentlich holländisch-Reformirte, die sich jedoch neuerdings zu einer eigenen Missionsgesellschaft constituirt haben, anschloßen. Der Sitz der Verwaltung ist in Boston. Die großen jährlichen Hauptversammlungen aber, auf welchen das Comite Rechenschaft ablegt und wo zugleich die Hauptbeschlüsse gefaßt und entschieden werden, finden abwechselnd an verschiedenen Orten statt. Ihre Missionen theilen sich in 3 große Abtheilungen: die erste für Länder, welche dem Namen nach christlich sind, die zweite für civilisirte heidnische Völker, die dritte für rohe und barbarische heidnische Stämme. Die erste umfaßt die Länder der europäischen und asiatischen Türkei und die angrenzenden Gebiete. Hier ist ihre Arbeit unter den Armeniern und Nestorianern und neuerdings unter den Muhamedanern eine der schönsten und gesegnetsten, die die neuere Mission darbietet. Unter den Armeniern allein arbeiteten im Jahr 1856 auf 16 Stationen und 26 Außenplätzen 27 Missionare, 1 Missionsarzt, 29 Missionsgehülfinnen, 7 eingeborne Pastoren, 10 eingeborne Predigtgehülfen und 73 andere eingeborene Helfer. In 44 Schulen wurden 582 Knaben und 287 Mädchen unterrichtet, und die Gesammtzahl der armenischen Protestanten unter der Pflege der Missionare belief sich auf 3538. Die zweite Abtheilung bilden Ostindien, Siam und

China, während die dritte Borneo, West- und Südafrika, die Sandwichsinseln und die Indianer im Oregongebiet 2c. umfaßt. Im Jahr 1856 hatte die Gesellschaft 28 Missionsgebiete mit 124 Haupt- und 55 Außenstationen. Darauf arbeiteten 154 ordinirte Missionare (worunter 6 zugleich Aerzte), 2 Licentiaten, 6 unordinirte Missionsärzte, 15 andere Missionsarbeiter und 197 Missionsgehülfinnen, sämmtlich von Amerika ausgesandt; dazu kommen 13 Pastoren, 63 Predigtgehülfen und 270 Helfer, sämmtlich aus den Eingebornen der verschiedenen Länder. Die Gesellschaft hat 119 Kirchen und Kapellen mit 26,903 ordentlichen Kirchenmitgliedern, 7 Seminare und 23 andere Erziehungsanstalten, sammt 694 Tagschulen. In diesen sämmtlichen Anstalten werden 19,346 Zöglinge unterrichtet. Außerdem stehen auf den verschiedenen Stationen 9 Druckerpressen. Die Gesammtausgabe belief sich im genannten Jahr auf 323,000 Dollars, während ihre Einnahme nur auf etwas mehr als 307,000 Dollars stieg. Unter den Männern, die diese Missionsgesellschaft ausgesendet hat, glänzen manche herrliche Namen. Judson, Mills, Nott, Schaufler, Winslow, Dwight, Goodell und Andere werden unvergeßlich bleiben.

Die bedeutendste neben der obengenannten Gesellschaft ist die Missionsgesellschaft der (orthodoxen) Baptisten (American Baptist Board of Foreign Missions), die im Jahr 1814 gegründet wurde. Auch sie hat, wie die englisch-baptistische Missionsgesellschaft nicht bloß in Heidenländern, sondern auch in verschiedenen Gebieten der Christenheit ihre Stationen (in Europa etliche zwanzig); allein ihre vorzüglichsten Kräfte verwendet sie auf Asien, und hier ist Birma und das Volk der Karenen dasjenige ihrer Arbeitsfelder, das nicht bloß unter ihren eigenen Missionen, sondern fast unter allen Missionen der Welt das schönste und gesegnetste ist. Außerdem hat die Gesellschaft Stationen in China, Westafrika und unter den Nordamerikanischen Indianern. Gegenwärtig hat die Gesellschaft 37 Missionare und 38 Frauen und Jungfrauen sammt 250 eingebornen Predigern auf 19 Haupt- und 259 Außenstationen. In 216 Gemeinden haben im J. 1856—57 allein 1605 Taufen stattgefunden. Die Gesammtzahl der Gemeindeglieder beläuft sich auf nahezu 14,000, wovon mehr als 13,000 auf Birma kommen. In 131 Schulen werden mehr als 2800 Kinder unterrichtet. Die Gesammtausgabe im J. 1856—57 betrug 109,555 Dollars, die Einnahme 111,288 Dollars; die Schuld 37,000 Dollars.

Neben diesen beiden großen Missionsgesellschaften Amerika's arbeitet dort noch eine Menge anderer Gesellschaften für die gleiche heilige Sache. Die Methodisten-Missionsgesellschaft (seit 1819) ist am thätigsten unter der farbigen Bevölkerung des Inlandes; sie hat 30 Stationen unter den Indianern und ebensoviele unter den Negern. Auch nach Liberia (Westafrika) und Südamerika sendet sie fortwährend Missionare aus. Im Jahr 1820 traten die Mitglieder der amerikanischen Episkopalkirche zum gleichen Zweck zusammen und stifteten die Missionsgesellschaft der bischöflichen Kirche (Board of Missions of the protestant episcopal Church in the United States). Ihre Missionen finden sich unter den Indianern, in Westafrika, China, in Griechenland und in der Türkei, und die Zahl ihrer Arbeiter beträgt zwischen 90 und 100. Sehr eifrig ist die Missionsgesellschaft der Presbyterianer (Presbyterian Board of Foreign Missions), die etwa um die gleiche Zeit, wie die der bischöflichen Kirche, gegründet wurde und ihre Missionare unter die Indianer, nach Westafrika, dem nördlichen Indien, Hinterindien (Singapur und Siam) und China sendet. Ihre Einnahmen betragen jährlich etwa 80,000 Dollars. Auch die Deutschen in Nordamerika sind nicht ganz zurückgeblieben. Die „deutsche auswärtige Missionsgesellschaft von Nordamerika“ verdankt ihren Ursprung (1837) einem Aufruf, welchen Missionar Rhenius in Südindien, als er sich wegen Mißhelligkeiten von der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft trennte, an die deutschen Lutheraner in Amerika ergehen ließ. Anfangs beschränkte sich ihre Thätigkeit auf Geldunterstützungen, die sie an Rhenius zur Fortführung seines Werks nach Indien sandte; im Jahr 1841 aber sandte sie selbst einen Missionar dahin und hat seitdem fortgefahren, den kleinen Anfang zu pflegen und zu erweitern. Ihrem Streben aber steht

die beklagenswerthe Zerrissenheit der deutschen Kirchen in Nordamerika vielfach im Wege. Im Ganzen wächst das nordamerikanische Missionswesen von Jahr zu Jahr und die großen Gesellschaften, unterstützt von den verwandten und zum Theil sehr bedeutenden Bibel- und Traktatgesellschaften, wetteifern an Energie und frischem, gesundem Leben mit denen in Europa. Kehren wir zu diesen zurück.

Die Bewegung, welche in dem letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts zunächst in England begonnen und zur Stiftung der großen Londoner Missionsgesellschaft geführt hatte, theilte sich am ersten dem benachbarten stamm- und religionsverwandten Holland mit, und hier war es vornehmlich der berühmte und gelehrte Dr. Van der Kemp, der durch den erschütternden Verlust von Weib und Kind im Fluß und durch seine eigene wunderbare Rettung, aus einem Widersacher und Feind des Christenthums ein demüthiger und entschiedener Jünger und Bekenner Jesu geworden und nun entschlossen war, sein übriges Leben und seine reichen Gaben dem Dienst des Evangeliums in der Heidenwelt zu opfern. Er übersetzte eine Ansprache der Londoner Missionsgesellschaft, worin alle Freunde des Christenthums zum thätigen Antheil an dem Werk der Mission aufgefordert wurden, in's Holländische, und benützte dann die Wirkung, die diese Schrift allenthalben hervorrief, zur Stiftung eines Vereins, der im Jahr 1797 zu Rotterdam zu Stande kam unter dem Namen: „Niederländische Missionsgesellschaft zur Fortpflanzung und Beförderung des wahren Christenthums, besonders unter den Heiden.“ Es ist dies die erste Missionsgesellschaft, die auf dem europäischen Continent in's Leben trat. Ihre Einrichtung wurde nach dem Muster der Londoner gemacht, wie sie denn auch zunächst mehr in der Form einer Hülfsgesellschaft für diese auftrat. An sie gingen ihre Beiträge und in Verbindung mit ihr trat auch Van der Kemp selbst mit J. J. Kicherer am Ende des Jahres 1798 seinen Gang nach Südafrika an, wo sie die Arbeit unter den Kaffern begannen. Im Jahre 1810 wurde auf dem holl. Dorfe Berkel unter der Leitung eines Predigers eine eigene Vorbereitungsanstalt für Heidenboten gegründet, welche letztere in der Regel an die Londoner Missionsgesellschaft abgegeben wurden. Erst um's Jahr 1819 fing die Niederländische Missionsgesellschaft an, selbständige Missionen auf den niederländischen Kolonieen des Indischen Archipels zu errichten, theils weil ihre wachsenden Kräfte eine solche Unternehmung gestatteten, theils und namentlich, weil die niederländische Kolonialregierung fremden Missionaren die Niederlassung entweder ganz verweigerte oder außerordentlich erschwerte. So kam es, daß die niederländische Missionsgesellschaft nach den Molukken, nach Celebes und Java ihre eigenen Missionare sandte und bis jetzt auch auf diese Gebiete beschränkt blieb. Das Seminar wurde später nach Rotterdam verlegt, wo jetzt in einem schönen Bau regelmäßig 10—20 Zöglinge unter einem Direktor vereinigt sind. Das Einkommen der Gesellschaft fließt ihr aus den Gemeinden mit einer Regelmäßigkeit zu, die fast einer gesetzlichen Abgabe gleicht und so reichlich ist, daß sie noch nie in den Fall kam, außerordentliche Aufrufe ergehen zu lassen. Die Zahl ihrer „Sendelinge“, die sie draußen unterhält, beläuft sich auf etwa 30, und zwar auf 10 Stationen. Doch fehlt es dieser Gesellschaft vielfach an geistlichem Leben und frischer Regsamkeit. Deßhalb ist es nicht zu verwundern, daß neuerdings ein anderer kleiner Verein sich dort der Sache der Mission in lebendigerer Weise anzunehmen begonnen und bereits eine nicht unbedeutende Anzahl von Missionsarbeitern nach den holländisch-indischen Kolonieen ausgesendet hat. Ermuthigt wird dieser Verein, an dessen Spitze Pastor Heldering steht, durch die Entdeckung, daß auf vielen Inseln jenes Archipels sich noch große, obwohl verkommene Christengemeinden finden, von denen man seit längerer Zeit fast jede Kunde verloren hatte.

In Deutschland und der ihm verwandten Schweiz hatte die Missionssache seit Anfang des 18. Jahrhunderts zwei kräftige und bedeutende Vertreter in der hallischen Missionsanstalt einerseits und der Brüdergemeinde andererseits. Allein während die letztere innerhalb der Schranken, in welche sie durch ihre ganze innere und äußere Einrichtung gewiesen ist, eine stetig fortschreitende, lebensvolle und gesegnete Thätigkeit

entfaltete, schrumpfte die erstere unter den schwächenden und lähmenden Einflüssen des Zeitgeistes immer mehr zusammen und schien ihrer völligen Auflösung entgegen zu gehen. Diese Einflüsse gingen aus von dem Rationalismus, der anfangs, gleich den ersten Bewegungen der französischen Revolution, als eine wohlthätige und heilsame Reaktion des protestantischen Geistes gegen die herrschend gewordene Stagnation von den edelsten Geistern begrüßt wurde, aber bald, gleich jener, vom Angriff gegen die Verirrungen der Theologie zum Angriff gegen die ewigen Grundlagen des Christenthums selbst fortschritt und nach und nach in Kirche und Schule, in Gemeinde und Familie unsägliche Verheerungen anrichtete. An die Stelle der biblischen Heilslehre trat die Ueberzeugung, daß die menschliche Natur an und für sich überall rein und unverdorben, und darum weder eines Erlösers, noch überhaupt einer wesentlichen Veränderung bedürftig sey; je ungekünstelter und je weniger von den Einflüssen der Civilisation berührt ein Menschenleben oder das Leben eines Volkes sey, desto reiner und vollkommener entfalte sich die menschliche Natur, und desto mehr Glückseligkeit stelle sich für sie ein. Deshalb seyen auch die von der europäischen Verfeinerung unberührten, wenn auch noch heidnischen Völker der Welt in ihrer einfachen, patriarchalischen Sitte die glückseligsten. Solche Vorstellungen, wie sie der platte Rationalismus in den mannigfachsten Variationen auf den Markt brachte, waren nicht geeignet, das erlöschende Missionsinteresse neu zu beleben oder auch nur lebendig zu erhalten. In Halle selbst traten Direktoren an die Leitung der alten Missionsanstalt, die von dem Hauch des Rationalismus angesteckt waren, und die wenigen Zöglinge, die von dort noch in die ostindische Heidenwelt ausgingen, nahmen mehr oder weniger jene rationalistischen Anschauungen mit hinaus, wie der erst kürzlich in hohem Alter (in Südindien) verstorbene Bernhard Schmid selbst offen bekannte. In jener trüben Periode der deutsch-evangelischen Kirche hatte sich die Theilnahme für die Missionssache fast ganz in die engen verborgenen Kreise der „Pietisten“ zurückgezogen, die ihre sparsamen Gaben nach Herrnhut oder Halle sandten.

Ein leiser Anfang zum Bessern trat mit der Stiftung der „deutschen Christenthumsgesellschaft“ (s. d. Art.) ein, die ihr Centrum in Basel, ihre Verzweigungen aber durch ganz Deutschland und die angrenzenden Länder hatte. Ihr Zweck war, die zerstreuten Jünger des Herrn miteinander in Berührung zu bringen, das Bewußtseyn der Einheit und Zusammengehörigkeit unter ihnen zu wecken und zu beleben, und dadurch sie zu einer wirksamen Macht, zu einem erneuernden Sauerteig in Mitten der erschlafften Christenheit zu machen. Gleich von Anfang an bildete die Ausbreitung des Christenthums auch unter nichtchristlichen Völkern einen der Gegenstände des lebhaftesten Interesses; aus den Kreisen der „Christenthumsfreunde“ gingen reichliche Gaben nach Halle, nach Herrnhut und später nach London. Die Zeitschrift der „Christenthumsgesellschaft“, die in zahlreichen Exemplaren durch die ganze deutschredende evangelische Christenheit verbreitet war, weckte den Missionssinn durch häufige Mittheilungen aus der Missionsgeschichte und forderte, als die großen englischen Missionsgesellschaften in's Leben traten, zur Gründung von Hülfsvereinen für denselben Zweck auf. Die ersten Punkte aber, wo die Sache förmlich und in bestimmter Organisation ihre Vertreter und Zeugen fand, waren B e r l i n und E l b e r f e l d. Angeregt von England, Rotterdam und Basel aus, besonders aber ermuntert durch einen überaus eifrigen Missionsfreund, den Herrn von Schirnding auf Dobrilugk (Preußen), unternahm der ehrwürdige Pastor J ä n i c k e in Berlin die Gründung einer eigenen Missionsschule (im Jahr 1800), in welcher er in der einfachsten, aber geistig anregendsten Weise junge Leute, meist Handwerker, für den Missionsdienst bildete, um sie hernach den großen Missionsgesellschaften zur Aussendung zu übergeben. Auch hier stellte es sich, wie zur Zeit Francke's und Zinzendorf's, heraus, daß die deutsche Nation, wie den Beruf, so auch die Kräfte habe, tief und mächtig in die Arbeit der Heidenbekehrung einzugreifen; denn schon aus dieser unscheinbaren Schule zu Berlin gingen Männer hervor, deren Namen in der Missionsgeschichte unvergeßlich bleiben werden, wie Nyländer, Pacalt, Rhenius, Schmelen, Nico-

laison, Gützlaff u. A. Fast keine andere Anstalt kann so viele bedeutende Namen aufweisen. Nachdem Jänicke am 21. Juli 1827 seinen langen Segenslauf im 80. Lebensjahre vollendet hatte, kam seine Anstalt, die bisher auf Jänicke's Schultern allein ruhte, unter die Leitung eines Comite, das aus seinem Schwiegersohne, dem Prediger Rückert in Berlin, und sechs seiner ältesten Freunde bestand. Aber der Geist des Gründers fehlte, und nach mancherlei widrigen Reibungen von Außen und Innen hörte die Anstalt ganz auf, um einer anderen später zu erwähnenden Unternehmung, die mittlerweile in Berlin in's Leben getreten war, Platz zu machen.

Lange jedoch, ehe Vater Jänicke seine Augen schloß, trat die Evangelische Missionsgesellschaft in Basel in's Leben, welche, begünstigt durch eine Reihe der folgenreichsten providentiellen Umstände, berufen war, den ersten großen Sammelpunkt für die in den Ländern deutscher Zunge neu erwachenden Missionsbestrebungen zu werden. Schon die geographische Lage Basels an den Grenzen dreier Länder und die daraus erwachsende Vielseitigkeit des Verkehrs, war in besonderem Maße geeignet, diese Stadt zu einem Mittelpunkt für das Missionswesen auf dem Continent und zu einem Verbindungsglied zwischen den deutschen und auswärtigen Missionsfreunden zu machen. Dazu kamen die innern Verhältnisse dieses Ortes, die zur glücklichen Entwicklung eines solchen Unternehmens besonders günstig mitwirken mußten. Die republikanische Verfassung sicherte den dortigen Freunden eine möglichst freie Bewegung; die Wohlhabenheit der Stadt und der bekannte Wohlthätigkeitssinn ihrer Bewohner bürgte für kräftige Unterstützung; die althergebrachte Sitte, daß Männer aus allen Ständen und Stellungen einen nicht unbedeutenden Theil ihrer Zeit den öffentlichen Aemtern und Geschäften unentgeldlich zu widmen gewohnt und dadurch zugleich mit der Führung eines großen Werkes vertraut waren, die ruhige, besonnene, überlegende, aber nachhaltige Art des Basler Karakters, der im Allgemeinen herrschende religiöse Sinn der Bevölkerung, — das Alles wirkte zusammen, um dem Werk ein schönes Gelingen zu verbürgen. Der wichtigste Umstand aber war, daß in Basel seit 1780 das Centralcomite der deutschen Christenthumsgesellschaft sich befand, und daß somit hier die Fäden unzähliger christlicher Bestrebungen schon von lang her zusammenliefen. Die Verbindungen dieser Gesellschaft umfaßten alle evangelischen Länder, und als im Jahr 1801 Steinkopf, welcher lange Zeit Sekretär derselben gewesen war, als Prediger der deutsch-lutherischen Kirche nach London berufen ward, wurde eben damit die wichtigste und folgenreichste Verbindung, nämlich die mit England, eine so lebhafte und unmittelbare, daß alle religiösen Bewegungen auf englischem Boden sofort ihre Wirkungen auch nach Basel verbreiteten. Seitdem, und namentlich als Blumhardt, der Freund Steinkopf's und nachmaliger Inspector der Basler Missionsschule, Sekretär der Christenthums-Gesellschaft wurde, trat die Missionssache in den Bestrebungen der letzteren immer mehr in den Vordergrund, und schon in den Jahren 1810 und ff. fing der Plan, eine eigene Missionsanstalt in Basel zu gründen, die dortigen Freunde lebhaft zu beschäftigen an. Die schweren Kriegsgefahren, denen die Stadt in der Zeit der deutschen Befreiungskämpfe ausgesetzt war, und die gnädige Bewahrung vor der drohenden Beschießung, sowie der Durchzug muhamedanischer und heidnischer Truppenkörper waren in der Hand Gottes die Mittel, jenen Plan vollends zur Reife zu bringen, zumal da nicht bloß von den Zweigvereinen der Christenthums-Gesellschaft, sondern namentlich auch durch Steinkopf von England aus die kräftigste Unterstützung zugesagt wurde. So kam es am Schluß des Jahres 1815 zur Constituirung der „Evangelischen Missionsgesellschaft", und im Frühjahr 1816 eröffnete der Pfarrer Blumhardt von Bürg (Württemberg) mit acht Missionszöglingen in einer bescheidenen Miethwohnung die Missionsschule. Die Committee bestand aus etlichen würdigen Geistlichen und Laien der Stadt, großentheils Ausschußmitgliedern der Christ. Ges., mit einem Präsidenten, Sekretär und Kassier; der Inspector der Anstalt wurde anfangs mehr aus Convenienz zu den Berathungen zugezogen. Eine förmliche Verfassung mit festbestimmten Statuten

wurde nicht gemacht, und bis auf den heutigen Tag ist es mehr das zur Norm gewordene Herkommen, als ein förmliches Statut, wodurch die Organisation der Gesellschaft getragen wird.

Im Anfang war der Zweck der Gesellschaft kein anderer, als junge tüchtige Männer in einer Missionsschule für den Dienst in der Heidenwelt praktisch und wissenschaftlich heranzubilden und dieselben dann den größeren Missionsgesellschaften in Holland und England zur Aussendung zu übergeben. Allein schon nach wenigen Jahren erlangte die Gesellschaft eine so sicher begründete Stellung und so reichliche Hülfsmittel, daß sie an die Gründung eigener Missionen zu denken den Muth hatte. Gleichwohl ist auch fortan und bis auf den heutigen Tag die Missionsschule eines der wichtigsten Augenmerke der Gesellschaft geblieben. Dieselbe wurde nicht nur von Jahr zu Jahr erweitert, sondern auch der darin ertheilte Unterricht, welchem man stets die größte Aufmerksamkeit widmete, wurde dem Bedürfniß der auswärtigen Missionen immer mehr angepaßt. Während einerseits ein entschieden christlicher Karakter und ein ausgeprägter innerer Missionsberuf als die Grundbedingung bei der Aufnahme eines Jünglings festgehalten wird, hat der Unterricht immer mehr den Karakter wissenschaftlicher und namentlich theologischer Bildung, soweit dies in einem sechsjährigen Cursus möglich ist, angenommen. Zu dem Ende ist die Missionsschule im Jahre 1844 in zwei Anstalten mit eigenen Vorstehern getheilt worden, von denen die eine als „Voranstalt“ die elementare Vorbereitung der Zöglinge in zweijährigem Cursus, die eigentliche „Missionsanstalt“ aber den höheren wissenschaftlichen und theologischen Unterricht in vierjährigem Cursus darreicht. Für letzteren ist seit 1850 ein eigener theologischer Lehrer berufen, der zusammen mit dem Inspector und zweien Candidaten der Theologie, sowie einigen Lehrern aus der Stadt den Unterricht ertheilt. Wie von Anfang an werden noch jetzt alljährlich an andere Missionsgesellschaften, namentlich an die englisch-kirchliche und an die norddeutsche, etliche Zöglinge mit der eigenen freien Zustimmung derselben abgetreten. Jene Gesellschaften aber pflegen die Erziehungskosten der letzteren an Basel zu vergüten. Auf diese Weise sind aus der Basler Missionsschule im Laufe von 42 Jahren zwischen 300 und 400 Arbeiter hervorgegangen, die nun über alle Theile der Welt in den verschiedensten Stellungen zerstreut sind, und unter denen sich Namen vom edelsten Klange befinden. Gegenwärtig sind in der Voranstalt 30, im Missionshause aber 43 Zöglinge.

Schon im Jahre 1821 wurde der Entschluß reif, eigene Missionare in die nichtchristliche Welt auszusenden. Verschiedene providentielle Umstände, sowie der Rath der englischen Freunde lenkte die Aufmerksamkeit der Gesellschaft zuerst auf die südrussischen Länder diesseits und jenseits des Kaukasus. Die wohlmeinende Gesinnung des Kaisers Alexander I. einestheils, und das Vorhandenseyn deutscher Kolonisten-Gemeinden in jenen Gegenden anderntheils boten die erwünschten Erleichterungen dar. Jene deutschen Kolonieen sollten der Stützpunkt seyn, von wo aus die Mission unter den muhamedanischen Tataren, Tscherkessen &c. einerseits und in der verkommenen Kirche der Armenier anderseits unternommen werden konnte. Im Jahre 1822 zogen die beiden ersten Sendboten von Basel nach jenen Gegenden aus. Nach manchem schwierigen Herumtasten bildete sich Schuscha, in der Nähe des kaspischen Meeres, zum Mittelpunkt jener Mission, während mehrere andere Stationen nicht ohne Bedeutung blieben. Die deutschen Kolonieen in Karaß und Madschar diesseits, und die am Kur jenseits des Kaukasus, welche ihre Prediger aus Basel bezogen, wurden förmliche Missionsgemeinden und allmählig dehnte sich bis nach Persien hin die Arbeit der Missionare aus. Allein im Jahre 1833 machte, nach mehreren vorgängigen Beschränkungen, ein kaiserlicher Ukas der gesammten südrussischen Mission vollständig ein Ende. Mittlerweile hatte die evangelische Missionsgesellschaft schon 1826 im westlichen Afrika ein zweites Missionsgebiet betreten und nach manchen schweren Erfahrungen auf der dänischen, jetzt englischen Goldküste sich festgesetzt. Hier entfaltete sich das Werk langsam, und erst in der neue-

ren Zeit fängt die mühevolle Arbeit der Brüder reiche und schöne Früchte zu tragen an. In den beiden Sprachgebieten der Gâ und Odschi-Neger stehen nun 16 Missionare mit 8 Frauen und 2 Jungfrauen auf 5 Stationen, unter denen Christiansborg an der Küste und Akropong auf dem Gebirge die bedeutendsten sind. Eine Katechistenschule mit 14 Negerjünglingen, eine Mädchenanstalt mit 30 Töchtern und eine Anzahl von Tagschulen blüht erfreulich empor. Die Gemeinde beläuft sich auf etwa 300 Seelen. Ein drittes Missionsgebiet, Ostindien, nun das bedeutendste unter den Basler Stationen, wurde im Jahre 1834 in Angriff genommen. Der drohende Abbruch der russischen Missionen einerseits und andererseits die Aufhebung jener beschränkenden Gesetze, wornach kein Nichtbritte auf dem Gebiet der Ostindischen Compagnie sich ansiedeln durfte, sowie die stets wachsende Einnahme der Gesellschaft führte zu diesem Entschluß. Es war die Provinz Canara, auf der Westseite der Halbinsel, wo sich die ersten Basler Sendboten niederließen. Hier war noch nie die Predigt des Evangeliums erschollen. Die Arbeit der Brüder, unter denen gleich von Anfang an ein tüchtiger Theolog der Universität Tübingen (Mögling, später auch Dr. Gundert) sich befand, trug bald erfreuliche Früchte. Zahlreiche Bekehrungen, unter denen im Jahr 1844 auch die einiger hochgestellten Braminenjünglinge (einer von ihnen machte nachmals in Basel den theologischen Curs durch und steht nun als ordinirter Missionar unter seinen Landsleuten) machten stetige Verstärkung der dortigen Mission nöthig. Sie breitete sich nach und nach über die drei Provinzen Nordcanara (oder Südmahratta), Südcanara (oder Tulugebiet) und Malabar aus, und zählt nun 15 Stationen mit 45 Missionaren, 16 Missionsfrauen, 56 eingeborenen Katechisten und Lehrern, 4 eingeborenen Lehrerinnen und mehr als 2000 Schülern. Eine Katechistenschule in Mangalur, an welcher stets tüchtige Kräfte wirken, liefert die nöthigen Nationalgehülfen und Schullehrer; die zahlreichen Gemeinde- und Heidenschulen, namentlich die sogenannten „englischen Schulen" (eine Art höherer Real- oder polytechnischer Schulen, in denen die Erlernung der englischen Sprache zugleich eine Hauptsache ist) verbreiten unter allen Schichten des Volks zugleich christliche Bildung, und aus den Händen der Missionare gehen Bibelübersetzungen, Schulbücher und Traktate in den verschiedenen Sprachen der drei Gebiete hervor. Gegenwärtig beläuft sich die Zahl der Gemeindeglieder im Ganzen auf 2307 Seelen mit 1662 Schülern und heidnischen Lehrern, die nicht zur Kirche gehören.

Endlich unternahm die Gesellschaft im Jahre 1846 auch in China eine Mission. Die Eröffnung China's, wie man es nannte, in Folge der Verträge von 1843 und die glänzenden Berichte des sel. Missionars Gützlaff, sowie das Drängen der Missionsfreunde in der Heimath gaben hierzu Anlaß. Basel sandte zwei Missionare, denen später ein dritter folgte, nach der Provinz Quang-tung (Canton). Ihre Instruction ging dahin, nicht in einer der fünf großen Hafenstädte, sondern im Innern des Landes unter dem Landvolk sich anzusiedeln. Oefters schien dies zu gelingen, aber immer wieder wurden sie von feindseligen Beamten verjagt, bis im Sanonkreise (gegenüber von Hongkong) unter etwas günstigeren Verhältnissen sich in Pukak, Lilong und andern Orten feste Gemeinden um die Missionare sammelten. Der Ausbruch der Feindseligkeiten zwischen England und Canton 1857 hat diesem schönen Werke vorläufig ein Ende gemacht, zumal da der gediegenste Missionar (Hamberg) schon im Jahre 1854 gestorben war, und ein zweiter, der tüchtige Missionar Lechler, eben zur Heimreise sich anschickte. Vor dem Ausbruch des Krieges war der Stand der Basler Mission in China folgender: Kirchenmitglieder und Katechumenen 279, Katechisten und Lehrer 6, Tagschüler 24.

Im Jahre 1857 hatte die Missionsgesellschaft zu Basel im Ganzen 60 Missionare, 24 Missionsfrauen und 4 ledige Lehrerinnen mit 72 eingeborenen Katechisten und 5 Lehrerinnen auf 23 Stationen. Die Zahl sämmtlicher Gemeindeglieder, die durch ihren Dienst aus dem Heidenthum gesammelt wurden, beträgt 2442 Seelen. Die Einnahme im Jahr 1856 auf 57 betrug 618,517 Franken (bis dahin die höchste Einnahme), während die Ausgabe auf 520,871 Franken sich belief.

Wenn die evangelische Missionsgesellschaft zu Basel durch den Umfang und den Erfolg ihrer auswärtigen Missionen eine nicht unwichtige Stelle einnimmt, so ist sie andererseits auch für die Heimath zu einem Segen geworden durch den Einfluß, den sie theils im Allgemeinen auf die Weckung des religiösen Lebens, theils insbesondere auf die Entwickelung des Missionswesens in Deutschland, Frankreich und der Schweiz ausgeübt hat. Sie ist in dieser Beziehung, wenn auch in weit kleinerem Maßstabe, mit der Londoner Missionsgesellschaft zu vergleichen, die ihr überhaupt in vielen Stücken zum Muster gedient hat. Vor allem sind es die Missionsschriften der Basler Missionsgesellschaft, durch welche in den Ländern deutscher Zunge die Sache der Mission erst recht bekannt, das Interesse dafür in immer weiteren Kreisen geweckt und das Bewußtseyn in der deutsch-evangelischen Kirche wieder lebendig gemacht wurde, daß es die Pflicht aller Christen sey, das Evangelium aller Kreatur zu verkündigen. Das „Evangelische Missionsmagazin", das im Jahre 1816 in vierteljährlichen Heften zu erscheinen anfing und vom Inspector Blumhardt bis zu seinem Tode (1838) mit eigenthümlicher Begabung fortgeführt wurde (nach Blumhardt's Tode führte es Inspector W. Hoffmann, später Inspector Josenhans fort; seit 1857 erscheint es in „Neuer Folge" in Monatsheften), ist nicht nur eine der anregendsten Erbauungsschriften, sondern auch ein unerschöpflich reiches Repertorium für die Missionsgeschichte und Missionswissenschaft. Dieses „Magazin" war es namentlich, das an hundert Orten theils den vorhandenen Funken des Missionsinteresses zu heller Flamme anfachte, theils den ersten zündenden Funken in die todten Massen warf. So kam es, daß in vielen Städten Deutschlands und der Schweiz Missionsvereine entstanden oder sich neu belebten, die anfangs als Hülfsgesellschaften sich an Basel anschloßen, später aber zum Theil zu selbständigen Missionsgesellschaften erstarkten. Und auch da noch, nachdem bereits eine Reihe von Tochtergesellschaften sich von dem Mutterstamm in Basel abgezweigt und einen selbständigen Haushalt begonnen hatten, blieb die Muttergesellschaft für die meisten von ihnen eine reiche Quelle der Belehrung. Denn den Männern, die in Basel die Leitung der Geschäfte von Anfang in Händen hatten, war es theils durch ihre individuelle und nationale Begabung, theils durch die Summe der Erfahrungen, die sie in der Leitung des Werks sammelten, gegeben, einen reichen Schatz der Missionsweisheit sich zu erwerben, die in den meisten oft so schwierigen und verwickelten Missionsfragen das Rechte und Heilsame zu treffen im Stande war. Die evangelische Missionsgesellschaft, welche selbst allezeit von Andern zu lernen bemüht war, ist dadurch die Lehrerin Vieler auf dem Gebiete des Missionswesens geworden und hat damit in der Heimath selbst einen Einfluß gewonnen, der nicht ohne tiefgehende Bedeutung ist.

Einer der folgenreichsten Karakterzüge dieser Gesellschaft aber ist die Stellung, die sie von Anfang an in confessioneller Beziehung eingenommen und bis heute festzuhalten den Muth und die Kraft hat. Zwar zur Zeit ihrer Gründung (1816) brachte es die in Deutschland herrschende Richtung der Zeit von selbst mit sich, daß die confessionellen Unterschiede unserer deutsch-protestantischen Kirchen überhaupt nicht scharf sich ausprägten, und daß in allen denjenigen, welche im lebendigen Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, den einigen Weg des Heils gefunden hatten, das Bewußtseyn der Einheit und Zusammengehörigkeit, gegenüber der weitherrschenden Macht des Unglaubens, viel stärker und mächtiger war, als das Bewußtseyn der trennenden Confessionsunterschiede. Es waren ja auch eben diese Männer des Glaubens, die zuerst wieder die allgemeine Missionspflicht der Christenheit lebendig fühlten und ihre Hände zur thätigen Vollziehung dieser Pflicht vereinigten. Die Größe und Herrlichkeit der Aufgabe, zu der sie sich verbanden, das beseligende Gefühl der Kraft, das ihnen diese Vereinigung gegenüber den Vertretern des Unglaubens und den Feinden der Missionssache mittheilte, und die Innigkeit der Liebe, die durch dies alles genährt wurde, war viel zu stark, als daß daneben die Verschiedenheiten confessioneller Ansichten irgend bedeutenden Einfluß hätten gewinnen können. Zur Consolidirung dieser Richtung trug überdieß noch ein

eigenthümlich providentieller Umstand wesentlich bei. Von allem Anfang an hatten sich nämlich in der evangelischen Missionsgesellschaft Württemberg und Basel die Hände gereicht, — Württemberg, wo schon bei der Einführung der Reformation, ungeachtet vorzugsweise die lutherische Lehre zur Geltung kam, dennoch eine leise Hinneigung zur reformirten Eigenthümlichkeit wirkte, und Basel, in dessen kirchlicher Gestaltung das reformirte Princip durch vielfache Anklänge an das lutherische gemildert ist. Diese Vereinigung der beiden kirchlichen Elemente zu einem gemeinsamen großen Werke ist auf eine bemerkenswerthe Weise in der Zusammensetzung der leitenden Persönlichkeiten ausgeprägt. Der Inspector der Anstalt, der nicht nur die oberste Leitung des Unterrichts der Zöglinge und den bedeutendsten Einfluß auf ihre persönliche Erziehung, sondern zugleich das Referat in den Committeesitzungen hat und die Beschlüsse derselben zur Vollziehung bringt, ist immer ein württembergischer Theologe; das Gleiche ist in der Regel der Fall mit den übrigen Lehrern der Anstalt. Die Committee aber ist zum größten Theil aus Gliedern der Basler Kirche, Predigern und Laien, zusammengesetzt. So ruht die Gesellschaft mit der einen Hauptwurzel in dem lutherischen Württemberg, mit der anderen in dem reformirten Basel, und schon dadurch ist ihr naturgemäß und providentiell ihre eigenthümliche Stellung in Beziehung auf Confessionelles angewiesen. Sie hat aber, unter Gottes Leitung, bis dahin ihre allerdings schwierige Aufgabe auf's Schönste gelöst. Während sie nämlich in Beziehung auf den theologischen Unterricht, der in der Anstalt ertheilt wird und durch welchen sich der darin geltende Lehrtypus ausprägt, einestheils gegenüber den kirchlichen Confessionsbestimmungen volle Freiheit sich bewahrt, stellt sie sich andererseits unbedingt unter die absolute Autorität der heiligen Schrift, als der allein gültigen Norm der Lehre und des Lebens. Nicht aber ein theologisches Wissen, das losgetrennt vom Leben dastünde, ist es, das dabei erzielt wird, sondern jene gesunde, heilsame, wahrhaftige Erleuchtung, die ohne gründliche Wiedergeburt unmöglich ist. Die heiligende und seligmachende Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit ist es, welche das Ziel des Unterrichts ist, und welche durch ihre Sendboten den heidnischen Nationen der Erde zu bringen die Gesellschaft den göttlichen Beruf hat. Die gesunde und ächte Wiedergeburt des Sinnes und Lebens ist auch der Maßstab, an welchem die Gesellschaft vornehmlich ihre Zöglinge prüft, und das ist das feste Band, das sie nach Innen zusammenhält, das Panier, das sie mitten in einer kirchlich zerrissenen Zeit emporhält, die Kraft, die ihr mitten unter unzähligen Schwierigkeiten ein gedeihliches Wachsthum sichert. Verläßt sie diesen Boden, so muß sie innerlich zerfallen und nach Außen zu Schanden werden.

Diese Haltung hat die Gesellschaft zu bewahren gewußt, auch als in der deutschen Kirche die Stimmungen und Zustände wesentlich sich änderten. Mit der 300jährigen Jubelfeier der Reformation (1817) erwachte innerhalb der lutherischen Kirche das confessionelle Bewußtseyn wieder zu frischerem Leben; es wurde geschärft und gesteigert durch die von Friedrich Wilhelm III. angeordnete und befohlene Union. Die dadurch erneuerte Spannung nahm in Deutschland so sehr zu, daß auch die Missionsvereine und Gesellschaften davon nicht unberührt bleiben konnten. Für die evangelische M.G. in Basel erwuchs daraus mancher ernste Angriff, ja mancher sehr fühlbare Stoß. Es zogen sich von ihr eine Reihe von bisherigen Hülfsvereinen und einzelnen Freunden zurück, weil sie der Forderung, ein kirchliches Bekenntniß zu ihrem Panier zu erheben, nicht nachgab; fast ganz Norddeutschland wandte sich von ihr ab. Aber in dem klaren Bewußtseyn, daß das Aufgeben ihres providentiell ihr angewiesenen Standpunktes auch den Verlust ihrer Kraft nach sich ziehe und ihren ganzen Bestand in Frage stelle, hielt sie unter allen Kämpfen unerschüttert daran fest, und dadurch gelang es ihr zugleich, mitten in einer, vom confessionellen Geist zerrissenen Zeit eine Gemeinschaft darzustellen, in welcher das, was im Grunde alle Unionsbestrebungen eigentlich anstreben, auf naturwüchsigem Wege zur Verwirklichung im Kleinen gekommen ist. Die Schwierigkeiten aber, welche auf dem Missionsfelde draußen in dieser Beziehung sich erheben mußten,

sobald es sich um kirchliche Organisation der neugewonnenen Heidengemeinden handelte, wußte die Gesellschaft bis jetzt dadurch zu überwinden, daß sie, ausgehend von der Ueberzeugung, die neuen Heidenkirchen werden in der Zeit ihrer Reife unter der Leitung des heiligen Geistes ihre eigene nationale Gestalt aus sich heraus schaffen, denselben zunächst provisorische Verfassungen und Ordnungen gegeben hat, über deren Feststellung sie mit den erfahrensten Missionaren der einzelnen Missionsgebiete in ungetrübter Verständigung übereingekommen ist.

Wir sind bei dieser Gesellschaft länger verweilt, nicht nur weil sie als Missionsgesellschaft die größte und bedeutendste auf dem europäischen Continent ist, sondern auch weil sie die Mutter der meisten anderen Missionsgesellschaften in Deutschland und Frankreich ist. Wenden wir uns nun zu diesen. Berlin war, wie oben erwähnt, in Folge der Thätigkeit des Pastors Jänicke schon vor Basel ein wichtiger Sammelpunkt für Missionsbestrebungen gewesen. Aber bis zum Jahre 1827 war es eben die Persönlichkeit Jänicke's allein, an der Alles hing, und ein eigentlicher Missionsverein bestand nicht. Das Altern dieses edlen Knechtes Christi und ein im Jahre 1822 erschienener „Aufruf zu milden Beiträgen für die evangelischen Missionare" aus der geistvollen Feder des Dr. Aug. Neander veranlaßte etliche hervorragende Männer Berlins (außer Neander noch Kammergerichtsrath Lecoq, Hofprediger Strauß, Pred. Goßner ꝛc.) einen eigenen Missionsverein zu gründen, der denn auch im Jahre 1823 zu Stande kam, und dessen Statuten 1824 die königl. Bestätigung erhielten. Der ursprüngliche Zweck des Vereins war nur, Geldbeiträge für die Unterstützung der bestehenden Missionen zu sammeln und durch Schrift und Wort das Interesse für diese Sache zu wecken. Da nun aber die Beiträge in ungewöhnlich reichem Maße eingingen und eine Reihe von Hülfsvereinen im ganzen Königreich sich anschloßen, so erwachte schon frühe der Gedanke, sich zu einer selbständigen Missionsgesellschaft zu constituiren. Anfangs suchte man dies durch eine Vereinigung mit Jänicke's Anstalt erreichen zu können; allein der 1827 erfolgte Hinschied dieses edlen Knechtes Christi und die neue Leitung, die seine Anstalt erhielt, löste diese Verbindung sofort wieder auf. Man forderte nun die Hülfsvereine zu neuen Anstrengungen und zu engerem Anschluß auf, und im Jahre 1830 konnte ein eigenes Missionsseminar zur Ausbildung von Heidenboten eröffnet werden. Im Jahre 1838 wurde das neue, schöne, dreistöckige Missionshaus fertig. Aber zuvor schon am 29. Mai 1833 wurden die ersten fünf Zöglinge, welche die kirchliche Ordination empfingen, nach Südafrika abgeordnet; zwei Jahre darauf folgten ihnen sechs andere, von denen zwei ordinirt waren. Die Koranna's und die Kaffern waren die Stämme, unter denen sie ihre Arbeitsplätze wählten. Im Jahre 1839 war die Zahl der Hülfsvereine auf 62 gestiegen; von 1842—45 kamen 53 neue hinzu. Die Einnahme betrug 1841 nur 15,000 Thlr., sie stieg im Jahre 1845 auf mehr als das Doppelte. Dies machte der Gesellschaft Muth, nicht nur ihre afrikanische Mission bedeutend zu verstärken, sondern auch ein neues Missions-Gebiet in Indien (Gangesthal) zu betreten, wohin sie 1842 drei Missionare sandte. Als aber 1846 der Kaffernkrieg der Gesellschaft große Trübsale und schwere Ausgaben verursachte, so daß sie 1847 eine Schuld von 10,000 Thlrn. hatte, wurde die ostindische Mission (1848) wieder aufgegeben und die dortigen Berliner Missionare gingen in engl. Dienste über. Gegenwärtig hat die Gesellschaft in Südafrika 15 Arbeiter auf 8 Stationen. Ihre Einnahmen beliefen sich 1856 auf 36,000 Thlr., die Zahl der Zöglinge im Missionshaus war 9. — Nicht leicht aber hat eine Missionsgesellschaft schwerere Erfahrungen nach Innen und Außen gemacht, als diese. Unter ihren Sendboten brachen wiederholt tiefgreifende Zwistigkeiten und Zerwürfnisse aus, die den ganzen Bestand ihrer Mission gefährdeten, und mehrmals geschah es, daß auch die Missionssuperintendenten, welche mit großen Vollmachten zur Schlichtung der Schwierigkeiten ausgesandt wurden, durch allerlei Mißgriffe das Uebel nur vermehrten. Andererseits schlichen sich in den Schooß der Committee daheim so betrübende Differenzen ein, daß ein gemeinsames, kräftiges und gedeihliches Zusammenarbeiten fast unmög-

lich wurde. Diese Differenzen bezogen sich theils auf die Missionserziehung und Missionsmethode, theils auf die verhängnißvolle confessionelle Frage. Um der ersteren willen erklärte das thätigste Mitglied, Prediger Goßner, 1836 seinen Austritt und unternahm eine eigene selbständige Missionsthätigkeit. Um der confessionellen Reibungen willen aber kam man theils unter sich, theils mit mehreren Hülfsvereinen in Zwiespalt. Die strenglutherische Strömung gewann immer mehr Kraft, und man glaubte derselben Schritt für Schritt sich hingeben zu müssen, bis es in der neueren Zeit dahin gekommen war, daß die Gesellschaft sich auf die Seite der ausschließlich und streng lutherischen Partei schlug und dadurch alle diejenigen abstieß, die den Missionsbestrebungen einen freieren, evangelischen Karakter bewahrt wissen wollten. Unter diesen inneren Reibungen und äußeren schweren Erfahrungen konnte freilich die Gesellschaft keinen gedeihlichen Fortgang nehmen, was um so mehr zu bedauern ist, da so schöne und edle Kräfte für eine großartige Missionsthätigkeit dort zur Hand wären. Der Austritt des Predigers Goßner (1836) hatte zur Folge, daß neben der großen Berliner Missionsgesellschaft und neben der unter Rückert ein dürftiges Leben fortführenden Jänicke'schen Anstalt ein dritter Verein in derselben Stadt in's Leben trat, der eine Art von Opposition bildete gegen die erstere. Goßner ging von der Ueberzeugung aus, daß eine streng wissenschaftliche Ausbildung dem Missionar nicht nothwendig sey, daß vielmehr nach apostolischem Vorbild ein gründliches, gediegenes Glaubensleben auch ohne jene vollkommen genüge. Auch hielt er es nicht bloß für möglich, sondern sogar für ächt missionsmäßig, daß ein Missionar sein Brod mit seiner eigenen Hände Arbeit sich erwerbe und so den Heiden zugleich ein Vorbild christlichen Fleißes und christlicher Einfachheit gebe. In diesem Sinne gründete Goßner einen Verein unter dem Namen „Evangelischer Missions-Verein in Berlin zur Ausbreitung des Christenthums unter den Eingeborenen der Heidenländer;“ er selbst aber war, wie einst Jänicke, das Ein und Alles dabei. Der Verein hat keine Verfassung, keine Bildungsanstalt, kein Bekenntniß. Goßner sammelte einfach eine Anzahl frommer Jünglinge, meist Handwerker um sich, die er selbst in ihren Freistunden auf die einfachste Weise in der Heilswahrheit unterwies und nach kurzer Vorbereitung in die Heidenwelt aussandte. Die Kosten der Ausrüstung und der Reise übernahm Goßner, wozu ihm von vielen Seiten, namentlich auch von seinen alten Freunden in Rußland, die Mittel zuflossen; draußen aber werden die Sendboten theils von englischen Missionsgesellschaften, theils von Privatleuten an Ort und Stelle unterhalten, theils gewinnen sie durch eigene Arbeit ihren Bedarf. Die erste und älteste Missionsstation des Goßner'schen Vereins ist Neu-Süd-Wales unter den Papuas von Neuholland, die im Jahre 1838 von 8 Brüdern begonnen wurde; später kamen Stationen auf der Chathaminsel bei Neuseeland und auf andern Südseeinseln, in Nordamerika und Ostindien dazu. In letzterem Lande ist die Arbeit in Klein-Nagpur (Nord-Indien) eine der gesegnetsten. Doch hat sich die Hoffnung, daß die Missionare sich selber zu erhalten im Stande seyn sollten, in den meisten Fällen nicht erfüllt. Die Gesammtzahl der bis jetzt ausgesandten Brüder mag wohl gegen 70—80 betragen. Das hohe Alter des ehrwürdigen Stifters des Vereins hat bis jetzt keine Unterbrechung der Thätigkeit herbeigeführt; doch dürfte sein Hinschied, wie einst bei Vater Jänicke, eine Auflösung des Vereins zur Folge haben *).

Fünf Jahre nach der Stiftung der Berliner Missionsgesellschaft trat (1828) die rheinische Missionsgesellschaft in's Leben. Sie entstand zunächst aus einer Vereinigung von den vier bis dahin selbständigen Missions-Vereinen zu Elberfeld, Barmen, Köln und Wesel. Elberfeld hat den Ruhm, daß in seiner Mitte der erste eigentliche Missionsverein in Deutschland in's Leben getreten war. In der Woche vor Pfingsten 1799 verband sich eine kleine Anzahl von Missionsfreunden, angeregt durch die erhebenden Nachrichten aus England, zu einem Verein, dessen wichtigste Aufgabe es seyn sollte,

*) Goßner ist den 1. April dieses Jahres (1858) heimgegangen.

für das Kommen des Reiches Gottes zu allen Völkern auf Erden zu beten, die einlaufenden Missionsnachrichten sich mitzutheilen und Beiträge zur Förderung der Mission zu sammeln. Die Seele des Vereins war der ehrwürdige Greis Herm. Peltzer, der noch im 66. Lebensjahre das Englische erlernte, um die englischen Missionsberichte zu übersetzen und in den periodischen „Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu" im Druck erscheinen zu lassen. Die eingehenden Gelder wurden an Jänicke, die Brüdergemeinde und nach London gesandt. Der Verein in Barmen wurde 1818 durch die Anregung des Inspektor Blumhardt von Basel, der dahin eine Reise machte, in's Leben gerufen und entwickelte bald eine noch folgenreichere Thätigkeit als der in Elberfeld. Er hatte sich zunächst als Hülfsverein von Basel constituirt, wo er die Erziehungskosten einiger Zöglinge auf sich nahm. Bald aber wuchs die Kraft des Vereins, namentlich durch die Herausgabe des trefflichen Barmer Missionsblattes, so bedeutend, daß eine kleine Missionsvorschule gegründet werden konnte, in welcher fromme Jünglinge, die man an Basel empfehlen wollte, näher geprüft werden könnten, und die im Juli 1825 mit 5 Zöglingen eröffnet wurde. Mittlerweile waren auch die beiden andern Vereine zu Köln 1824) und Wesel (1825) entstanden. Der Gedanke, durch brüderliche Vereinigung zu Einer großen selbständigen Gesellschaft die Kräfte zu stärken und eine eigene Missionsthätigkeit in den Heidenländern zu beginnen, brach sich bald in vielen Gemüthern Bahn und gewann bei Gelegenheit der Feier eines Jahresfestes der Bergischen Bibelgesellschaft zu Elberfeld (Juli 1828) festere Gestalt. Am 23. September 1828 wurde durch Deputationen der genannten Vereine die Vereinigung vollzogen, und die rheinische Missionsgesellschaft trat in's Leben. Schon das Jahr zuvor (Mai 1827) war die Missionsvorschule zu Barmen zu einer eigenen Missionsschule erhoben und ein tüchtiger Pädagog und Theologe, Heinrich Richter, zum Vorsteher berufen worden. Barmen wurde dadurch der eigentliche Mittelpunkt der Gesellschaft. Die eigenthümliche Entstehungsweise der Gesellschaft aber mittelst der Conföderation von 4 Missions-Vereinen, wozu bald noch zwei andere Hauptvereine (der Märkische und Teklenburgische) kamen, hatte nothwendig auch eine eigenthümliche Verfassung der neuen Gesellschaft zur Folge. Drei Deputirte des Elberfelder, drei des Barmer Vereins, und je einer der vier anderen Hauptvereine bildeten zusammen mit dem Inspektor der Missionsschule den leitenden Ausschuß unter dem Namen „Deputation der rheinischen Missionsgesellschaft." Die Mitglieder desselben, nur auf zwei Jahre gewählt, aber nach Ablauf dieser Zeit wieder wählbar, theilen sich in die Geschäfte des Präsidenten, des Sekretärs und Schatzmeisters. Während diese Deputation nun die laufenden Geschäfte besorgt, ist sie der Gesammtheit der Vereine, die sich nach und nach in großer Zahl an die Gesellschaft angeschlossen haben und die alljährlich zum Jahresfest ihre Abgeordneten senden, für ihre Schritte verantwortlich. Dies Alles gibt der Gesellschaft etwas von demokratischem Karakter, was mit der fast aristokratisch-monarchischen Verfassung der Basler Missionsgesellschaft einen merkwürdigen Contrast bildet und manche Schwierigkeiten für die Führung des Ganzen zur Folge hat. Diese Schwierigkeiten sind aber bis dahin größtentheils im Geist des Friedens überwunden worden. Auch hat die Gesellschaft von Anfang an mitten unter den confessionellen Reibungen der Zeit den freien evangelischen Karakter sich zu bewahren gewußt, obwohl sie von Basel darin abweicht, daß sie die Augsburger Confession als ihr officielles Bekenntniß angenommen hat. Ihre ersten vier (ordinirten) Missionare sandte sie 1829 nach Südafrika aus, und auf dieses Missionsgebiet ist auch seitdem ihr Hauptaugenmerk gerichtet geblieben. Ein zweites bedeutendes Arbeitsfeld betrat sie 1834 auf der Insel Borneo, ein drittes im Jahr 1847 in China. Andere Missionsversuche, wie z. B. unter den Indianern in Nordamerika, schlugen fehl. Das Seminar in Barmen steht in erfreulicher Blüthe und zählt stets gegen 10—20 Zöglinge. Neben demselben steht seit 1856 ein Erziehungshaus für die Kinder der Missionare. Ihre Arbeiten in den Heidenländern sind größtentheils mit schönem Erfolg gesegnet. Im Jahr 1857 hatte die rhein. M.G. in Südafrika 28 Mis-

sionare (worunter 17 ordinirte) auf 19 Stationen, in Borneo 9 ordinirte Missionare und 1 Buchdrucker auf 8 Stationen, und in China 3 Missionare auf 2 Stationen. Die Jahreseinnahme betrug 64,474 Thlr., die Ausgabe 50,082 Thlr.; die Schuld (die aber nun gedeckt ist) belief sich damals noch auf mehr als 15,000 Thlr.

Nicht so glücklich war die norddeutsche Missionsgesellschaft, welche im Jahr 1836 in's Leben trat und zwar unter ähnlichen Verhältnissen, wie die rheinische. Schon im Jahr 1819 nämlich hatte sich in Bremen ein Missionsverein gebildet, welchem Beispiele bald verschiedene Städte und Gemeinden des nordwestlichen Deutschlands folgten. Aber erst im Jahr 1834 tauchte der Gedanke eines engeren Zusammenschlusses dieser isolirten Vereine auf. In den beiden folgenden Jahren fanden mehrere Hauptversammlungen von Abgeordneten verschiedener Gegenden statt, um die Grundlagen einer Vereinigung zu berathen, bis im Okt. 1836 die neue Gesellschaft unter dem Namen „Norddeutsche Missionsgesellschaft" constituirt wurde. Die Verfassung war ganz ähnlich der rheinischen. Im gleichen Jahre wurde zu Hamburg eine Missionsschule unter der Leitung des Cand. Brauer mit 3 Zöglingen eröffnet und demselben mit der Zunahme der Schüler ein Hülfslehrer zur Seite gestellt. Aber gleich Anfangs entstanden Meinungsverschiedenheiten in dem leitenden Ausschuß in Betreff des Unterrichts, und das endliche Ergebniß war die Entfernung der alten Sprachen aus dem Lehrplan. Bedeutender und verhängnißvoller aber wurden die confessionellen Zerwürfnisse, in welche bald die Gesellschaft hineingezogen wurde. Ursprünglich stand die Norddeutsche Missionsgesellschaft auf demselben freien evangelischen Standpunkt, wie Barmen und Basel; aber die streng-confessionelle Strömung ging im deutschen Norden höher und stärker, und die Kämpfe, die daraus im Innern der Gesellschaft selbst entstanden, sowie die mancherlei Versuche, alle Betheiligten durch gewisse Formeln zufrieden zu stellen, nahmen den größten Theil der Zeit und der Kraft in Anspruch. Mehrmals schien es, als sey der Friede errungen und das Wort der Einigung gefunden; und in diesen Zeiten wurden die Aussendungen in's Heidenfeld unternommen. Im Dec. 1842 segelten vier Zöglinge nach Neuseeland ab; im Mai des folgenden Jahrs wurde ein Candidat der Theologie, der seine Dienste angeboten hatte, zur Begründung einer Station in Ostindien abgeordnet. Im Jahr 1846 kam man zu dem Beschlusse, auch im westlichen Afrika eine Mission zu beginnen, was denn auch im folgenden Jahre zur Ausführung kam. Allein immer wieder brach die alte Fehde aus. Etliche von den edelsten und thätigsten Mitgliedern der Gesellschaft mahnten an die große Aufgabe der Mission, „den Heiden vor Allem den Heiland zu bringen" und die kirchliche Lehrform nicht in den Vordergrund zu stellen; aber die streng-lutherischen Vereine lösten sich einer nach dem andern ab, und im Jahr 1850 schien die Norddeutsche M.G. ihrer völligen Auflösung anheim zu fallen. Denn zu diesen confessionellen Kämpfen kamen auch noch Zerwürfnisse zwischen den Zöglingen und dem Inspektor, die dahin führten, daß schon 1849 die Anstalt in Hamburg aufgehoben und die Zöglinge dem Pastor Harms in Hermannsburg zur Ausbildung übergeben wurden. Die finanzielle Bedrängniß erhöhte die Verlegenheit und Mißstimmung; der bisherige Inspektor trat von seinem Amte ab, die Mission in Indien wurde aufgegeben. Der Bestand der ganzen Gesellschaft hing nur noch an einem Faden. Da waren es die Missionsfreunde in Bremen, — dieselben, welche gegenüber der streng confessionellen Partei immer den freieren evangelischen Standpunkt zu behaupten gestrebt hatten, — welche nun die Sache der Gesellschaft im Vertrauen auf Gottes Segen in die Hände nahmen. Sie erboten sich, die Leitung der Geschäfte zu übernehmen. Die streng Confessionellen lösten sich vollends ab, wodurch die Evangelischgesinnten freiere Hand erhielten, und so konnte der Beschluß durchgesetzt werden, die Gesellschaft mit voller Entschiedenheit auf den Grund evangelischer Freiheit zu gründen und zugleich den Schwerpunkt derselben nach Bremen zu verlegen. Seit dieser Zeit (1851) hat die Norddeutsche M.G. nicht nur im Frieden ihr Werk getrieben, sondern auch zu unerwarteter Blüthe sich entfaltet. Zwar ist ihre neuseeländische Mission

durch viele lokale Schwierigkeiten beengt und in ihrer Entfaltung gehemmt; um so gedeihlicher aber entfaltet sich die Mission an der westafrikanischen Küste (im Stromgebiet des Wolta). Für letztere namentlich empfängt sie bis dahin ihre Sendboten aus der Anstalt in Basel, mit der sie überhaupt in brüderlicher Verbindung steht. Ihr Bestand im J. 1857 ist folgender: Auf drei Stationen in West-Afrika arbeiten 8, auf 2 Stationen in Neuseeland 3 Missionare. In beiden Missionsgebieten sind noch die ersten Schwierigkeiten zu überwinden; aber die Arbeit ist nicht vergebens. Einnahme von 18⁵⁶/₅₇ 8189 Thlr.; Ausgaben 12,509 Thlr.

In demselben Jahre 1836, in welchem die Norddeutsche M.G. gegründet wurde, trat auch die „Evangelisch-lutherische M.G. zu Dresden“ (seit 1848 Leipzig) in's Leben. Sie aber war von Anfang an auf streng confessionellem Boden aufgebaut, und es waren ihr deshalb im Wesentlichen die Kämpfe erspart, welche jene so lange in Aufregung erhalten hatten. Ursprünglich zwar war der Missions-Verein von Dresden, welcher im Jahr 1819 schon gestiftet ward, und aus dem die Evang. lutherische M.G. nachher hervorwuchs, mit der freien evangelischen Richtung Basels, als dessen Hülfsverein er sich erklärt hatte, ganz einverstanden, und er sandte deshalb seine Beiträge, wie auch die Jünglinge, die sich bei ihm zum Missionsdienst meldeten, nach Basel. Allein da gerade in diesem Theile Deutschlands die strengere lutherische Strömung am frühesten und stärksten sich offenbarte, so ist es nicht zu verwundern, daß auch unter den dortigen Missionsfreunden dieselbe Anschauung bald Raum und bedeutenden Einfluß gewann. Schon im Jahr 1832 wurde im Schooße des Vereins der Wunsch rege, eine Art Vorbereitungsschule für die nach Basel zu sendenden Zöglinge einzurichten; aber damit verband sich sogleich auch der andere ausgesprochene Zweck, die Jünglinge im lutherischen Glaubensbekenntniß genau zu unterrichten. Auch wurden einflußreiche Stimmen laut, welche verlangten, daß denjenigen M.GG. (Basel namentlich), welche nicht sämmtliche lutherische Bekenntnißschriften bei'm Unterricht und der Abordnung ihrer Missionare zu Grunde legen, die Unterstützung versagt werden solle. Diese Richtung gewann in Folge verschiedener Umstände immer mehr die Herrschaft, und als im Jahr 1835 die in der Dresdener Vorschule gebildeten Zöglinge sich aus confessionellen Bedenken weigerten, in die Basler Anstalt überzutreten, als im folgenden Jahr einige Zöglinge der Jänicke-Rückert'schen Anstalt in gleicher Weise sich weigerten, in die Dienste einer englischen M.G. überzugehen und laut ihre Noth klagten, da beschloß der Ausschuß in Dresden (August 1836), nunmehr selbständig als evang. luth. M.G. zu wirken, die Rückert'schen Zöglinge aufzunehmen und eigene Missionen zu beginnen. Während nun ein Theil der bisherigen Mitglieder des Vereins fortfuhr, an den von Basel vertretenen Grundsätzen festzuhalten, und sich somit von den Andern abtrennte, war die neue M.G. eifrig bemüht, sich durch Gründung von Hülfsvereinen zu stärken. Die bisherige Vorschule wurde zur eigentlichen Missionsschule erhoben, und im Herbst 1838 konnten die ersten zwei Missionare nach Südaustralien (eine Mission, die später wieder aufgegeben wurde) abgeordnet werden. Allein schon längst war der Wunsch im Schooße der Committee lebendig geworden, die alten dänisch-hallischen Missionen auf der Trankebarküste neu beleben zu können, und man hatte mehrmals deßhalb Anfragen sowohl bei der Regierung in Kopenhagen, als auch bei dem dortigen Missions-Collegium gemacht. Ehe man jedoch zu einer Verständigung mit diesen gelangte, wurde zu Dresden (Aug. 1839) beschlossen, einen Missionar zunächst zur Vornahme einer Untersuchungsreise auf jenen alten gesegneten Missionsboden auf der Coromandelküste zu senden. Derselbe kam Ende 1840 in Madras an, und nach verschiedenen Unterhandlungen mit den dänischen Behörden und dem dänischen Missionsprediger in Trankebar kam es 1841 zu einer Uebereinkunft, wornach die Dresdener Missionare gewissermaßen in das Erbe der alten dänisch-hallischen Mission zu treten hätten. Sie sollten in Verbindung mit dem dänischen Missionsprediger die Leitung und Pflege der alten eingeborenen Christengemeinde (1600 Seelen zählend) in Trankebar übernehmen. Verstärkungen wur-

den sofort nach Indien ausgesandt. Im Jahr 1844 gelang es, durch Vermittlung eines engl. Beamten eine von der kirchlichen M.G. aufgegebene Missionsstation im Tamilgebiet (Majaveram) zu besetzen und damit eine eigentliche Missionsarbeit zu beginnen. Im gleichen Jahre erhielt die Missionsanstalt in Dresden an Graul einen tüchtigen und kenntnißreichen Direktor. Im Jahr 1847 hatte die Gesellschaft in Südaustralien und Ostindien bereits 12 Missionare auf 4 Missionsplätzen. Die jährlichen Einnahmen waren auf etwa 12,000 Thaler gestiegen. Jetzt ist die Arbeit der Leipziger Missionare über das ganze Gebiet der alten hallischen Mission ausgedehnt, und es ist eine nicht unbedeutende Zahl von Eingeborenen, welche während des Verfalls derselben an englische Missionen übergegangen waren, zu der lutherischen Kirche unter die Pflege der Leipziger Missionare zurückgekehrt. Gegenwärtig arbeiten 9 Missionare mit 2 eingeborenen Candidaten des Predigtamts, 20 Katechisten, 22 Lesern und 41 Schullehrern auf 8 Stationen. Die gesammte Seelenzahl dieser Gemeinden im Tamulenlande beträgt jetzt etwa 4500. Seit einigen Jahren ist das Missionshaus nach längerer Unterbrechung in Leipzig wieder eröffnet. Die Jahresrechnung von 1856 weist eine Einnahme von etwa 30,000 Thalern auf.

Endlich müssen wir noch zweier deutschen Missions-Vereine gedenken, von denen der eine seine Thätigkeit auf China, der andere auf Südafrika ausschließlich beschränkt. Jener ist der „Gesammtverein für die chinesische Mission,“ welcher sich 1856 aus der Vereinigung dreier Vereine, die bis dahin selbständig gearbeitet hatten, herausbildete. Von diesen drei Vereinen war der erste die sogenannte „chinesische Stiftung;“ sie wurde veranlaßt durch die glänzenden Berichte des in China wirkenden Missionars Gützlaff über die Thätigkeit des von ihm gestifteten „Chinesischen Vereins,“ d. h. einer Anzahl von getauften Chinesen, die nach kurzer Prüfung und Unterweisung in's Innere des Landes ausgesandt wurden, um durch mündliche Predigt und Vertheilung christlicher Schriften neue Täuflinge zu gewinnen. Bei dem Mangel an Aufsicht und bei der sanguinischen Natur Gützlaffs konnte es da wohl geschehen, daß die Erfolge dieser chinesischen Evangelisten wahrhaft staunenerregend erschienen, und daß die Hoffnung auf eine rasch nahende Bekehrung China's unter manchen Missionsfreunden Raum gewinnen konnte. Der Kurhessische Missionsverein insbesondere und dessen Vorstandsmitglied Elvers ergriff die Sache mit hoher Begeisterung und forderte im Jahr 1845 zur Stiftung eines Vereins auf, der ganz Deutschland umfassen und vorzugsweise die Unterstützung jenes „Chinesischen Vereins“ im Auge haben sollte. Allein die vielen Bedenken, die allenthalben sich dagegen erhoben, ließen es nicht zu einem so großartigen Unternehmen unter dem beabsichtigten Namen „Deutsch-Chinesische Stiftung“ kommen; es gelang zunächst nur, eine „Chinesische Stiftung“ zu gründen, deren Sitz Kassel ist. Die persönliche Erscheinung Gützlaffs in Europa und seine Rundreise durch die evangelischen Länder im Jahr 1850 schien einestheils dieser „Stiftung“ neuen Aufschwung zu geben, wie denn auch schon 1849 ein eigener ordinirter Missionar von ihr nach China ausgesandt worden war; allein anderntheils wurde die Begeisterung durch die bedenklichen Berichte über die eigentliche Beschaffenheit jenes „Chinesischen Vereins“ in Hongkong, und überhaupt durch die Schwierigkeiten der Mission in China bedeutend gedämpft. — Der zweite Verein, aus dem sich der „Gesammtverein für China“ herausgebildet hat, ist der „Berliner Hauptverein für China,“ der 1850 durch den Besuch Gützlaffs in der preußischen Hauptstadt in's Leben gerufen wurde. Noch in demselben Jahre wurde von ihm ein eigener Missionar nach China ausgesandt, welcher die Leitung des oben erwähnten „Chinesischen Vereins“ in Hongkong übernehmen sollte; allein Gützlaffs Tod und die vielen Enttäuschungen, die darauf folgten, sowie eine untergrabene Gesundheit veranlaßten den Missionar schon 1855 zur Rückkehr nach Deutschland. Im gleichen Jahre aber landeten zwei andere Missionsarbeiter, von denen einer den Beruf eines Arztes mit dem eines Missionars verbindet, auf Hongkong, deren Thätigkeit jedoch durch die neuesten Unruhen in jenen Gebieten China's äußerst beschränkt ist.

Zugleich mit dem „Berliner Hauptverein" und ebenfalls durch Gützlaffs Aufforderungen angeregt, trat der „Frauenverein für China" in Berlin in's Leben. Denn auf die Mitwirkung der Frauen für China's Evangelisirung legte Gützlaff immer das größte Gewicht. Dieser Frauenverein verband sich von Anfang an mit dem „Hauptverein," nahm die Gattin des von diesem ausgesandten Missionars als seine Agentin an und ordnete 1852 eine unverheirathete Lehrerin, die jedoch bald dem Klima erlag, später zwei neue Arbeiterinnen nach Hongkong ab, welche sich der weiblichen Jugend, namentlich auch der Findlinge annehmen sollten. Im Jahre 1857 endlich, nach mancherlei schweren Erfahrungen, sandte der Frauen-Verein eine ganze Handwerkerfamilie dahin ab, welche die Hauselternstelle in einem Findlinghause übernehmen sollen. Zu diesem Zwecke wurde auch in Hongkong eine größere Wohnung angekauft. — Endlich der dritte Verein ist der „Pommer'sche Hauptverein," der gleichfalls durch Gützlaff gegründet wurde und in dem Dorfe Belkow (bei Stettin) seinen Mittelpunkt hat. Auch er ordnete im Anfang 1857 einen eigenen Missionar nach China (Schanghai) ab. — Die Zersplitterung und Vereinzelung der Kräfte in drei Vereine hatte längst eine Vereinigung derselben als höchst wünschenswerth erscheinen lassen; allein erst im Jahr 1856 gelang es, sich zu einem „Evangelischen Gesammtverein für die Chinesische Mission" zu vereinigen. Eine Generalversammlung, welche über die gemeinsamen Angelegenheiten zu beschließen hat, vertritt den Gesammtverein, überläßt aber die laufenden Geschäfte und die Herausgabe des „Reichsboten" einem Ausschuß von drei Mitgliedern. Dagegen bleibt den einzelnen Hauptvereinen die Aussendung und Leitung ihrer eigenen Missionare wie bisher, obwohl nach allgemein gültigen Hauptgrundsätzen, überlassen.

In seiner Art einzig und durch die Entfaltung außerordentlicher Energie imponirend ist der andere Missionsverein, den wir noch erwähnen müssen, der Verein des lutherischen Pastors Harms in Hermannsburg (in der Lüneburger Haide). Es ist hier vornehmlich die persönliche Geisteskraft und Energie von Harms, welche nicht nur die ganze Dorfgemeinde von Hermannsburg zu einer Missionsgemeinde umzuschaffen verstand, sondern auch in weitem Umkreis ein lebendiges Interesse für die Mission geweckt hat. Der Gedanke, eigene Missionsarbeiter in die Heidenwelt zu senden, war schon in den ersten Jahren dieses Jahrzehents in Harms lebendig geworden. Dabei aber war er entschlossen, einen neuen, von der gewohnten Missionsweise verschiedenen Weg zu betreten. Auf der einen Seite nämlich sollten nicht nur eigentliche Prediger und Schullehrer, sondern zugleich mit ihnen eine möglichst große Anzahl christlicher Kolonisten ein Missionsgebiet in Angriff nehmen, wobei die letztern nicht bloß für sich selbst, sondern für die ganze Missionsfamilie eines Gebiets den Unterhalt zu erarbeiten im Stande seyn sollten, so daß die Heimath (wenigstens nach Ueberwindung der ersten Schwierigkeiten der Ansiedlung) nicht weiter genöthigt wäre, ihre Missionsarbeiter draußen zu unterstützen. Auf der andern Seite sollten es die Missionare nicht sowohl auf gründliche Einzelbekehrungen absehen, als vielmehr auf eine möglichst rasche Einführung ganzer Nationen in die Gemeinschaft der christlichen Kirche; denn sie sollten das Vertrauen haben, daß theils die Heilswirkung der Taufe selbst, theils die nachgehende Unterweisung und Zucht der Kirche das ergänzen werde, was den so Gewonnenen an Gründlichkeit der Bekehrung abgehe. Die außerordentliche Theilnahme, welche Harms' Thätigkeit allenthalben erweckte, setzte ihn in den Stand, im Jahr 1853 das erste deutsche Missionsschiff (Candace) mit Missionsgeldern zu bauen und auf demselben im Jahr 1854 8 Missionare und 8 Kolonisten nach der Ostküste Afrika's abzusenden. Das Ziel derselben waren die heidnischen Gallas. Allein vom Sultan von Maskat, der die Küste von Sansibar beherrscht, abgewiesen, mußten sie sich nach der englischen Kolonie Port Natal begeben, wo sie unter den Zulu-Kaffern sich niederließen. Sie kauften von der Regierung einen umfangreichen Platz zur Niederlassung an, um von da aus auf die Zulus zu wirken. Im Jahr 1856 jedoch zogen vier dieser Missionsarbeiter mitten unter die eigentlichen Kaffernkraals hinein und fiengen da die Evangelistenarbeit an. Im gleichen Jahr ging

von Hermannsburg eine zweite Abordnung von Arbeitern und Arbeiterinnen dahin ab und kam im September in Port Natal an. Neuerdings ging eine dritte Sendung von 12 Missionaren und einer bedeutenden Anzahl von Kolonisten nach der gleichen Gegend ab. Welches der Erfolg dieser außerordentlichen Unternehmung seyn werde, das muß die Zeit lehren. Uebrigens ist das ganze Werk in Hermannsburg, das bisher fast ausschließlich in der Hand des Pastors Harms und seines Bruders lag, für den Fall des Hinschieds dieser Männer, nunmehr dadurch auf etwas sicherere Grundlage gegründet worden, daß im Jahr 1857 sich eine verantwortliche Committee gebildet hat, welche als Corporation die königliche Bestätigung erhielt. Die jährliche Einnahme dieses Vereins beläuft sich gegenwärtig auf circa 15,000 Thaler. —

Wir verlassen den deutschen Boden und erwähnen noch schließlich der im J. 1824 gestifteten Pariser Missionsgesellschaft. Das seit 1815 auch unter den evangelischen Christen Frankreichs neu erwachte frischere Glaubensleben führte zunächst zur Gründung von Bibel- und Traktatgesellschaften, bis in Folge der Anregungen, die von England, Genf und Basel ausgingen, sich im schon genannten Jahr auch ein Verein für die Ausbreitung des Reiches Gottes in den Heidenländern in Paris zusammenthat. Man begann, wie in Basel und Barmen, mit der Gründung eines eigenen Missionsseminars, zu dessen Leitung ein auf der Basler Universität gebildeter und für eine solche Aufgabe reichbegabter Neuenburger Theologe (Grandpierre) berufen wurde. Schon im Jahr 1829 zogen die ersten drei französischen Missionare unter der Obhut und Leitung des ehrwürdigen englischen Miss. Dr. Philip nach Südafrika, das auch seitdem das einzige, aber reich gesegnete Missionsgebiet der Gesellschaft geblieben ist. Unter den Griquas und Baharutsen, vornehmlich aber unter den Bassutos, deren mächtiger Häuptling Moschesch die Missionare allezeit freundlich behandelte, wurden im Lauf der Jahre bedeutende Stationen gegründet. Die französischen Missionare hatten aber nicht bloß mit den gewöhnlichen Schwierigkeiten der südafrikanischen Missionen zu kämpfen, sondern auch wiederholt schwere Stürme zu erleiden, die von Seiten der freien holländischen Bauern, sowie von feindlichen Stämmen der Eingebornen über sie und ihre Stationen ergingen. Der schwerste Sturm aber kam von der Heimath her. Während nämlich schon im Anfang der 30er Jahre die Einflüsse englischer und amerikanischer Christen einen verwirrenden Streit in Betreff freikirchlicher Tendenzen auch in den Schooß der Pariser Missionsgesellschaft brachten und den Bestand derselben in Frage stellten, führte der Ausbruch der Februarrevolution 1848 zu der traurigen Nothwendigkeit, das Missionsseminar zu schließen, die Zöglinge zu entlassen und die südafrikanischen Missionen auf's Aeußerste zu beschränken. Allein eben diese Krise führte eine heilsame Reaktion herbei. Der 1849 aus Südafrika heimkehrende Missionar Casalis wußte das Interesse der Missionsfreunde neu zu wecken und zu beleben. Das Werk in Südafrika, wohin Casalis 1850 zurückeilte, wurde in seinem ganzen Umfang wieder aufgenommen, und zugleich beschlossen, das Seminar wieder zu eröffnen. Dies geschah jedoch erst im Jahr 1857, wo Casalis, von Südafrika zurückberufen, als Direktor des Seminars sein Amt antrat. Der gegenwärtige Stand der Gesellschaft ist folgender: Auf 9 Stationen arbeiten 11 Missionare mit einer Anzahl Gehülfen und vielen eingebornen Lehrern. Eigentliche Gemeindeglieder sind es 1368, während die Zahl der regelmäßigen Kirchgänger sich auf mehr als das Vierfache beläuft. In den Schulen befinden sich etwa 8—900 Schüler.

Dies sind die bedeutenderen Gesellschaften und Vereine, die es sich zur Aufgabe gestellt haben, nach dem Befehl Christi die ganze nicht christliche Welt zur Gemeinschaft an den Heilsgütern der Kirche einzuladen. Fünfzehn Hauptgesellschaften von den 35 Vereinen, die jetzt bestehen, haben gegenwärtig 1581 Missionare im Feld auf 862 Centralstationen, mit 1311 Missionsgehülfen und etwa 12,000 eingebornen Mitarbeitern. Den Hauptvereinen stehen unzählige Hülfsvereine zur Seite, während die Bibel- und Traktatgesellschaften an und für sich schon Stützen der Mission sind. Die auf die Mission jährlich verwendeten Mittel mögen sich auf etwa 5 Millionen Thaler belaufen.

Noch immer steigert sich das Interesse für dieses große und heilige Werk, und so höhnisch und feindselig auch noch immer ein großer Theil der evangelischen Christenheit, selbst unter den Theologen, der Sache gegenüber steht, so ist doch nicht mehr zu läugnen, daß die Mission innerhalb der Christenheit eine Macht geworden ist, deren Bedeutung nur absichtliche Unwissenheit oder Feindschaft verkennen kann. Die Frage freilich, ob diese freie Vereinsthätigkeit, in welcher sich für jetzt noch der Missionstrieb der evangelischen Kirche bethätigt, zum Ziele führen werde, kann verschieden beantwortet werden; so viel aber ist gewiß, daß auf diesem Wege Vorarbeiten zu Stande gebracht werden, die den einstigen Sieg des Christenthums überall, wo die Mission ernstlich in Angriff genommen ist, unzweifelhaft verbürgen. Die weltgeschichtlichen Bewegungen, welche in Afrika, Indien, China und anderen Missionsgebieten der Erde, in unsern Tagen eingetreten sind, das Vordringen des Handels, der Kolonieen, der Civilisation auf allen Seiten, die unglaubliche Leichtigkeit des Verkehrs mit allen Theilen der Erde, und andere karakteristische Merkmale unserer Zeit, — sie werden ohne Zweifel in ihrer Weise das vollenden helfen, was die Mission begonnen hat. —

Es bleibt uns nun noch übrig, daß wir versuchen, einen kurzen Ueberblick über den Entwicklungsgang und gegenwärtigen Stand der protest. Missionen in den verschiedenen Ländern der Erde zu geben. Ein solcher Ueberblick muß natürlich höchst unvollkommen seyn, und zwar nicht bloß wegen der uns nothwendigen Beschränkung auf wenige Blätter, sondern vornehmlich wegen der Schwierigkeit, den genauen Thatbestand überall zu ermitteln.

In Europa selbst hat die evangelische Mission noch an zwei Punkten ihre Aufgabe auszurichten: im höchsten Norden unter den Lappen, und im äußersten Südosten unter den Bewohnern des Reichs der Osmanen. Die Lappen, über norwegisches, schwedisches und russisches Gebiet vertheilt und etwa 10—15,000 Seelen zählend, größtentheils ein Nomadenvolk, das auf das kümmerlichste Daseyn angewiesen ist, waren ursprünglich einem Gemisch von Naturdienst und Schamanenthum ergeben, bei welchem Zauberei und Anrufung der Dämonen die Hauptsache bildeten. Die evangelischen Könige von Dänemark und Schweden, sowie einzelne Bischöfe, namentlich von Drontheim, ließen sich schon zu den Zeiten der Reformation die Christianisirung des armen Volkes ernstlich angelegen seyn, und es gelang wenigstens bis auf einen gewissen Grad, durch kirchliche, polizeiliche und disciplinarische Mittel einen großen Theil der Bevölkerung äußerlich in den Bereich der christlichen Kirche hereinzuziehen. Allein eine eigentliche, ächt evangelische Mission, die es auf wahrhafte Bekehrung zu Christo absah, begann erst mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts, und zwar vornehmlich durch den Apostel der Lappen, Thomas von Westen (s. d. Art.), in dessen Geist auch nach seinem Tode (1727) einige wackere Männer die Mission fortsetzten. Allein der Erfolg war kein bleibender, weil die nomadische Lebensweise des Volks einer gesunden Entwicklung des kirchlich-religiösen Lebens im Wege stand. Auch fehlte es bald an Männern, die im Geiste der suchenden und erbarmenden Liebe den Lappen auf ihren beschwerlichen Wanderungen nachzugehen bereit waren, bis vom Jahr 1825 an der Prediger Stockfleth auf's Neue in ächt apostolischer Weise die Mission unter den Lappen des äußersten Nordens wieder aufnahm und durch seinen Liebeseifer auch Andere zu gleicher Thätigkeit entzündete. Jetzt stehen die Dinge so, daß sowohl von der nordwestlichen und nördlichen Küste Norwegens an, als auch von der schwedischen Seite her überall, soweit noch schwedische und norwegische Kolonisten wohnen, auch die umwohnenden Lappenfamilien in den kirchlichen Organismus eingefügt sind, und zwar so, daß sie nicht bloß im Besitz der lappischen Bibel, des Katechismus und anderer religiösen Schriften sind, sondern auch zum Besuch der Schulen und Kirchen angehalten oder auf ihren zerstreuten Wohnplätzen von Reisepredigern und Reiselehrern besucht werden. Trotzdem aber hat das alte Heidenthum selbst unter diesem äußerlich christianisirten Theil der Lappen noch tiefe und weit verzweigte Wurzeln, während dasselbe vollends in denjenigen Abtheilungen

des Volks, welche auf den unwirthlichen Gebirgen oder sonst an abgelegenen Punkten hausen, noch in fast ungebrochener Kraft besteht.

Anders stehen die Dinge im reichen, üppigen Südosten Europa's. Dort haben schon zu den Zeiten der Reformation und in den nachfolgenden Jahrhunderten nicht bloß die Bekenner des Islam, sondern auch insbesondere die verkommenen Kirchen des Morgenlandes, namentlich die griechische und armenische, die Aufmerksamkeit der Freunde des Reiches Gottes auf sich gezogen. Allein die jeweiligen Versuche, den Sauerteig des Evangeliums in seiner lautern, ungetrübten Gestalt dorthin zu bringen, blieben völlig erfolglos. Mit dem neuen Erwachen des Missionsgeistes im gegenwärtigen Jahrhundert wandte sich das Interesse auf's Neue nach diesem großen und wichtigen Arbeitsfeld. Man erkannte, daß die morgenländischen Kirchen, wenn sie zu einem lebendigen Christenthum erneuert und belebt werden könnten, der Schlüssel zu der bisher durchaus unzugänglichen Masse der Muhamedaner und durch sie der Schlüssel zu dem Herzen Asiens werden müssen. Es galt also vor Allem, die griechische und armenische Kirche des Ostens zu evangelisiren, um durch sie dann auf die ganze muhamedanische und heidnische Welt Asiens einen mächtigen, christlichen Einfluß zu gewinnen. Als Stützpunkt und Zeughaus für die Mission in den Morgenländern ward mit richtigem Takt die unter brittischer Hoheit stehende Insel Malta erwählt, welche die große Handels- und Verkehrsbrücke zwischen Abend- und Morgenland bildet. Hier wurden Stationen, Pressen und Schriftendepots errichtet; von hier aus wurden Untersuchungsreisen nach den Ländern des Ostens unternommen. Die bedeutendste Thätigkeit entwickelte hier die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft, welche im Jahr 1815 auf der Insel Malta eine Station gründete. Die Reisen und Arbeiten des englischen Missionars Jowett und des Amerikaners Pliny Fisk bahnten der ganzen neuern Mission im Osten den Weg. Die Pressen in Malta und die reichen Anerbietungen der brittischen und ausländischen Bibelgesellschaft lieferten heilige Schriften in allen Sprachen des Morgenlandes und diese bildeten den Vortrab der eigentlichen Missionsarbeit. Auf den jonischen Inseln (seit 1819), in dem jetzigen Königreich Griechenland (hauptsächlich nach dem Schluß des Freiheitskrieges seit 1829) und in Constantinopel (seit 1818) erschienen brittische, schottische und amerikanische Missionare unter den Bekennern der griechischen Kirche und begannen ihre Arbeit mit Errichtung von Schulen und Ausbreitung der heiligen Schrift. Anfangs fanden sie fast überall freundliche Aufnahme und zum Theil sogar Unterstützung von Seiten der höheren griechischen Geistlichkeit. Allein sobald die eigentliche Tendenz dieser Unternehmungen, welche auf nichts Anderes abzielten, als auf eine gänzliche Reformation der griechischen Kirche, den geistlichen Würdeträgern zum Bewußtseyn kam, erhob sich auch eine stets wachsende Opposition, die nicht ruhte, bis fast alle Stationen vernichtet und die Missionare vertrieben waren. Nur mit Mühe und unter den peinlichsten Beschränkungen können sich einzelne Missionsschulen (namentlich in Syra und Athen) bis in die neueste Zeit erhalten.

Hoffnungsvoller war gleich von Anfang an die Mission unter den Armeniern, und auf sie hatten insbesondere die Amerikaner ihr Augenmerk gerichtet. Im J. 1831 kamen ihre ersten Missionare in Constantinopel an. Die Griechen und Juden daselbst waren es, denen sich ihre Arbeit zuerst zuwandte. Allein bald zogen die zahlreichen Armenier der türkischen Hauptstadt ihre ganze Aufmerksamkeit auf sich. Viele Glieder dieser Kirche fühlten sich von der Kraft des Evangeliums angezogen und bedeutende Erweckungen traten ein. Männer, wie Schauffler, Dwight und Goodell wirkten mit apostolischem Eifer und Erfolg. Kleine Gemeinlein von Glaubigen sammelten sich in und um Constantinopel um die Missionare, und eine gewaltige Bewegung that sich in der ganzen Genossenschaft der dortigen Armenier kund. Da brach (1845) die bitterste Verfolgung, ausgehend vom armenischen Patriarchen, gegen die Neubekehrten los, und die Maßregeln, welche die Feinde der evangelischen Mission gegen das aufblühende Werk ergriffen, schienen dasselbe bis auf den Grund zu vernichten. Aber auch hier diente die

Verfolgung nur dazu, das Werk der Erneuerung zu verinnerlichen und die Funken des angezündeten Feuers nach allen Seiten hin (nach Kleinasien, in das eigentliche Armenien ꝛc.) zu verbreiten. Zwar ließ die Schärfe der Verfolgung, während welcher herrliche Zeugnisse treuer Ausdauer zu Tage kamen, allmählich nach, allein erst das bedeutungsvolle Dekret des gegenwärtigen Sultans, das durch die unermüdlichen Bemühungen des brittischen Gesandten, Sir Stratford Redcliffe, ausgewirkt und durch den erleuchteten Großvezier, Reschid Pascha, unterstützt wurde und durch welches den „protestantischen Armeniern" die Rechte einer eigenen religiösen Corporation gewährleistet wurden, führte eine neue Aera über die armenische Mission herbei. Von da an entwickelte sich in und um Constantinopel und im ganzen türkischen Reich das Erneuerungswerk unter den Armeniern mit erstaunlicher Kraft und Lebendigkeit, so daß im Jahr 1856 der Stand dieser Mission folgender war: Auf 16 Stationen (worunter Constantinopel mit dem Predigerseminar zu Bebek, Baktschejuk, Smyrna, Tokat, Sivas, Cäsarea, Trebisond, Erzerum, Arabkir, Aintab, Aleppo, Antiochien ꝛc.) und 26 Außenstationen, arbeiten 27 Missionare, 1 Missionsarzt, 29 Missionsgehülfen, 5 eingeborne Pastoren, 2 ordinirte eingeborne Missionare, 10 nicht ordinirte Prediger und 73 eingeborne Gehülfen. Zu der Gemeinschaft der protestantischen Armenier gehören 3538 Glieder; in 44 Freischulen erhalten 1151 Schüler und Schülerinnen Unterricht; das Seminar zu Bebek zählt 40, die andern theologischen Schulen zu Smyrna, Tokat, Erzerum und Aintab zusammen 21 Zöglinge. Der jährliche Zuwachs an Mitgliedern ist nicht unbedeutend, und die innere Kraft und Lebendigkeit dieser jungen Kirchen wird durch die jeweiligen lokalen Verfolgungen nur um so frischer erhalten.

Von den unter türkischer Oberhoheit stehenden Armeniern aus verbreitete sich die religiöse Bewegung in einigem Maße auch auf die Armenier im russischen Transkaukasien. Dort war schon in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts von Basel aus eine hoffnungsreiche Mission begonnen und theils durch Schulen und Predigten, theils durch Bibelübersetzung und Bibelverbreitung, sowie durch andere religiöse Schriften von Schuscha und Schamachi aus ein vielversprechender Anfang einer evangelischen Mission unter den Armeniern gemacht worden. Allein die Auflösung dieser Mission durch einen kaiserlichen Ukas im J. 1833 schien Alles zu vernichten. Jetzt aber bekennen die amerikanischen Missionare, daß sie auf türkischem Boden die Frucht dessen miternten dürfen, was die Baseler auf russischem Gebiet gesäet haben, und daß wiederum von ihren Missionsfeldern aus eine indirekte Wirkung auch auf die russischen Armenier ausgeht.

Wenden wir uns gen Süden hinab nach Syrien, so begegnen uns auch hier die Arbeiten der eifrigen Amerikaner und die der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft. Auch dort sind es zunächst die verkommenen Kirchen der Griechen (240,000 Orthodoxe, etwa 40,000 Papisten), der Maroniten (etwa 200,000), der Armenier (etwa 20,000), die Drusen des Libanon (etwa 100,000) und die Juden (30,000), welche Gegenstand der evangelischen Mission sind. Auf Fisks Rath wurde Beirut schon 1824 von den Amerikanern als Hauptstation besetzt; allein die politischen Verwicklungen zwischen der Türkei und Egypten und die inneren Zerrüttungen des Landes ließen das Werk lange zu keiner gedeihlichen Entwicklung kommen; erst in der neueren Zeit scheint die lange Geduldsarbeit erfreuliche Früchte zu tragen. Die Amerikaner haben gegenwärtig auf 9 Stationen (namentlich Beirut, Abeih, Sidon, Hasbeya, Tripoli, Homs ꝛc.) und auf 5 Außenstationen 13 Missionare, 1 Missionsarzt, 1 Buchdrucker, 15 Missionsgehülfinnen, 2 eingeborne Prediger und 5 eingeborne Gehülfen. In der theologischen Schule zu Beirut befinden sich 24 hoffnungsvolle Zöglinge, früher den verschiedensten Sekten angehörend. Die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft, welche durch die Erfolglosigkeit ihrer jahrelangen Arbeit in Syrien und Palästina eine Zeitlang Miene machte, ihre dortigen Missionen gänzlich aufzuheben, ist durch zwei Umstände veranlaßt worden, dieselbe auf's Neue zu verstärken. Einestheils nämlich hoffte sie durch die Gründung des evangelischen

Bisthums in Jerusalem (1841, Einzug des ersten Bischofs in der heil. Stadt 21. Januar 1842) einen neuen Stützpunkt für ihre Arbeiten in jenen Ländern zu erhalten, — eine Hoffnung, die sich auch namentlich seit der Einsetzung des apostolischen Mannes Sam. Gobat (1846) in bedeutendem Grade verwirklicht hat; anderntheils ließ die Promulgation des Hatti-Humaiun (1856), welche im ganzen türkischen Reiche Religionsfreiheit gewährleistete und auch dem Muselman die Bekehrung zum Christenthum ermöglichte, neue Hoffnungen für den Erfolg einer Mission in Syrien erwachen. Zugleich erwartete die kirchliche MG., daß eine Mission mit episkopalen Formen für die orientalischen Christen angemessener und deßhalb noch hoffnungsreicher seyn dürfte, als die amerikanische Mission mit ihrem congregationalistischen Karakter. So kam es, daß diese Gesellschaft seit einigen Jahren ihre Mission in Palästina wesentlich verstärkt und ausgebreitet hat. Gegenwärtig besteht dieselbe aus 4 ordinirten europäischen Missionaren, 1 europ. Laien-Agenten, 1 europ. Vorsteher der Industrieanstalt, 1 europ. Katechisten und 1 eingebornen Lehrer. Diese arbeiten auf 5 Stationen (Jerusalem, Nazareth, Jaffa, Nablus und Khaifa). Unter den zu dieser Mission zählenden 116 eingebornen Gliedern sind 54 Abendmahlsgenossen und in den 2 Schulen befinden sich 54 Schüler.

Theils auf türkischem, theils auf persischem Gebiete wohnt die äußerste Vorhut der Christenheit, das Völklein der Nestorianer (s. d. Art.). Nachdem die römische Kirche schon seit Jahrhunderten vergebens versucht hatte, diese „Protestanten des Orients," wie man sie wegen der verhältnißmäßigen Reinheit und Einfachheit ihres Kirchenwesens zu nennen pflegt, unter die Oberhoheit des Pabstes zu beugen, fiel die Aufmerksamkeit der evangelischen Kirche erst seit 1830 auf dieselben. Die Amerikaner waren es auch hier, die das Werk unter ihnen zuerst in Angriff nahmen. Von Malta aus wurde im genannten Jahre eine Untersuchungsreise dahin (von Eli Smith und Dwight) unternommen. Vier Jahre darauf traf der erste amerikanische Missionar (Perkins) in Urumia ein; ihm folgten bald mehrere andere, unter ihnen der bedeutendste, Dr. Grant. Die Arbeit wurde zuerst unter den in der persischen Niederung am Urumia-See wohnenden Nestorianern begonnen. Der Schutz der persischen Regierung, die Freude des Bischofs von Gavalan, Mar Johanna, sowie des Volkes am Evangelium, die Schulen und Predigten, insbesondere die kräftig betriebene Bibelübersetzung in die Volkssprache, ja sogar die Verleumdungen der römischen Sendlinge selbst, förderten das Werk außerordentlich. Schon im Jahre 1842 belief sich die Zahl der Freischulen auf 40 mit 635 Knaben und 128 Mädchen unter 56 eingebornen Lehrern, worunter 22 Priester. Auch ein Seminar zur Erziehung von Kirchendienern und Lehrern wurde (1836) errichtet, das im Jahr 1843 bereits 75 Zöglinge zählte. — Im Jahr 1839 wandte sich Dr. Grant auch zu den freien, von den wilden Kurden umgebenen Bergnestorianern in dem Gebirgslande von Dschulamerk, deren Zahl sich auf etwa 100,000 belaufen mag. Dort wohnt auch der Patriarch. Im Jahr 1842 begann unter ihnen eine ebenso schwierige als hoffnungsreiche Mission. Aber den Römlingen, wie es scheint, gelang es, die amerikanischen Missionare als politisch gefährliche Agitatoren bei dem Pascha von Mosul zu verdächtigen, und so brach über die unglücklichen Bergnestorianer 1843 ein türkisch-kurdischer Vertilgungskrieg herein, dessen maßlose Grausamkeiten herzzerreißend und für die Mission zerstörend waren. Doch gerade die unerhörte Grausamkeit des Pascha von Mosul und der von ihm aufgehetzten Kurden führte von Seiten der Pforte in Constantinopel zu Maßregeln, welche den Nestorianern neuen Schutz brachten und die Wiederherstellung der Mission im Bergdistrikt ermöglichten. Letztere ist jedoch noch immer in ihren Anfängen. Die gesammte nestorianische Mission stellt sich gegenwärtig so, daß auf 3 Haupt- und 5 Außenstationen 6 Missionare, 1 Buchdrucker, 10 Missionsgehülfinnen, 35 eingeborne Prediger und 7 andere Nationalgehülfen arbeiten. In der Ebene befinden sich nahezu an 800 Knaben und etwa 300 Mädchen in 58 Freischulen, auf dem Gebirge (in Gawas) sind 2 Schulen mit 13 Knaben und 10 Mädchen. Namentlich in den

höhern Seminarien kommen jeweilen höchst erfreuliche Erweckungen vor, wie denn auch die Gemeinden in stetem Wachsthum begriffen sind.

Alle die bisher genannten Missionen unter Griechen, Armeniern und Nestorianern hatten neben dem ersten Zweck, diese verkommenen Kirchen des Morgenlandes zu evangelisiren und neu zu beleben, zugleich die Absicht, auf diesem indirekten Wege auch ein helles Licht in die Finsterniß der Bekenner des Islam fallen zu lassen. Die Muhamedaner auf europäischem und asiatischem Boden waren bisher gegen alle Missionsarbeit fast hermetisch verschlossen, indem die Todesstrafe nicht bloß dem abtrünnigen Muselman, sondern auch dem drohte, der ihn zum Christenthum zu bekehren versuchte. Auch kannte die muhamedanische Welt bis dahin das Christenthum nur unter der entarteten, für den Muselman verabscheuungswürdigen Gestalt, welche die römische, griechische und armenische Kirche ihrem Auge darbot. Wenn nun das Christenthum in seiner lautern evangelischen Gestalt sich in Mitten der muhamedanischen Welt darstellen würde, sollte nicht zu hoffen seyn, daß die Vorurtheile weichen und die Anziehungskräfte des reinen Lichts auf manches lichtsuchende Auge segensreich und gewinnend wirken werden? Diese Hoffnung hat nicht getäuscht. Der Unterschied des protestantischen Christenthums von dem entarteten Christenthum der morgenländischen Kirchen trat bald selbst dem Moslem deutlich in's Bewußtseyn, und die „protestantischen Armenier" stehen mehr in der Gunst der Türken, als in der der armenischen Patriarchen und Bischöfe. Viele Muselmanen im türkischen Reiche fingen insgeheim an, dem Evangelium sich zuzuneigen. Aber erst der letzte orientalische Krieg, d. h. die während desselben mit ungehemmter Freiheit getriebene Verbreitung von türkischen Bibeln und Traktaten und die endlich errungene Freiheit des religiösen Bekenntnisses (auch für den Muselman) in Folge des Hatti-humainn von 1856 brach die bis dahin bestehenden Schranken. Die Wirkung war, daß auch in den Muhamedanern des türkischen Reiches ein Forschen und Fragen nach der christlichen Wahrheit erwachte, wie es nie dagewesen ist, und daß endlich etliche Familien vom Islam zum Christenthum fast ohne bürgerliche Gefahr übertraten. Unter ihnen sind zwei Muselmanen, die nun unter abendländischen Namen (Freeman und Williams) selbst ordinirte Priester des Evangeliums unter ihrem eigenen Volke geworden sind. Der Wellenschlag dieser merkwürdigen Bewegung geht selbst bis nach Persien hin, wo manche suchende Gemüther nach Christo fragen. Dort (in Persien) wirkt überdies noch der früher durch den trefflichen englischen Kaplan der ostindischen Compagnie, Henry Martyn, und nachmals durch die Basler Missionare (in Tebris) ausgestreute Same nach, und die auch dort proklamirte, oder wenigstens projektirte Bekenntnißfreiheit könnte große Wirkungen haben.

Freilich ist in der neuesten Zeit in die ganze muhamedanische Welt Asiens eine Gährung gekommen, die augenscheinlich aus dem Gefühl entstanden ist, daß es sich, gegenüber der immer weiter und unaufhaltsamer sich geltend machenden Macht christlicher Bildung um nichts Geringeres als um Seyn oder Nichtseyn des Islam handle. Der Selbsterhaltungstrieb, der in den muhamedanischen Nationen nicht ohne tödtlichen Haß gegen den Gegner zu wirken vermag, hat seinen ersten wüthenden Ausbruch im verflossenen Jahre (1857) in Ostindien gefunden; aber die Gährung ist nicht auf dieses Reich beschränkt, und die nahe Zukunft dürfte lehren, daß durch ganz Vorderasien hindurch derselbe Geist sich zu regen anfängt. Der neue drohende Kampf und Zusammenstoß zwischen Islam und Christenthum dürfte aber wohl diesmal, so hoffen wir zu Gott, ein anderes Ende nehmen, als dies im 7. und 8. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung der Fall war.

Ehe wir die vorderasiatische Völkerwelt verlassen, müssen wir noch einmal nach dem Punkte zurücklenken, von welchem die Mission unter derselben ihren Ausgang nahm — nach Malta. Auf dieser brittischen Insel, die für alle Küstenländer des Mittelmeers einen trefflichen Centralpunkt bildet, besteht seit 1846 eine Anstalt, die, wenn nicht dem Namen, so doch ihrem innersten Wesen und Zweck nach eine eigentliche Missionsanstalt

ist und bereits die erfreulichsten Früchte getragen hat. Es ist das „protestantische Collegium“ (Malta protestant College). Der Zweck seiner Gründung geht ausgesprochener Maßen auf die religiöse und sociale Hebung und Erneuerung der christlichen, muhamedanischen und heidnischen Völker, welche um das Mittelmeer her (östlich und südlich) wohnen. Man rechnet, daß die Zahl der in diesem Umkreis wohnenden (morgenländischen) Christen sich auf etwa 38 Millionen, die der Juden auf 350,000, die der Muhamedaner und Heiden auf etwa 60 Millionen belaufe. Wie nun die Propaganda in Rom einzelne Glieder aus den Eingeborenen aller Länder der Erde sammelt und sie im römischen Glauben erzieht, so sollte das „protest. Collegium“ in Malta aus den umliegenden Völkern des Mittelmeers eine Anzahl junger Leute zu evangelischer Bildung heranziehen, damit sie hernach für ihre Heimathländer und Volksgenossen ein kräftig wirksamer Sauerteig würden. Es sollen aus ihnen evangelisch gebildete Missionare, Schullehrer, Schriftenvorleser, Dolmetscher, Aerzte, Rechtsgelehrte, Kaufleute ꝛc. hervorgehen, während zugleich junge Engländer oder überhaupt Europäer hier die Mittel fänden, in einer evangelisch-christlichen Schule sich für die verschiedensten Stellungen in den Ländern des Ostens vorzubereiten. Ebenso ist es die Absicht, eine gesunde christlich-orientalische Literatur zu begründen und als lebensvolles Ferment in die Morgenländer ausgehen zu lassen. Bisher waren 19 Freiplätze in diesem College fundirt; sie sollen aber nun bis auf 100 vermehrt werden. Seit 1846 sind 198 Zöglinge theils unentgeldlich, theils gegen Bezahlung in der Anstalt erzogen worden, wovon 49 geborene Orientalen, der Rest englischer Abstammung waren. Gegenwärtig befinden sich noch 52 Zöglinge daselbst, die zu elf verschiedenen Sprachstämmen gehören; darunter drei Bulgaren, acht bekehrte Türken und zwei Perser. Sechs Afrikaner aus dem südlichen Central-Afrika werden erwartet. Der Einfluß, den diese Unternehmung auf das Morgenland auszuüben berufen scheint, hat sich bereits in vielfacher und gesegneter Weise an den Tag gelegt, und die Zukunft läßt noch Größeres erwarten. —

Wenden wir uns nun nach Ostindien. In seiner Ausdehnung dem europäischen Continent (Rußland ausgenommen) gleich, und mit einer Bevölkerung von 180 Millionen Menschen, wovon die überwiegende Mehrzahl aus bramanischen Hindus oder hinduisirten Ureinwohnern, neben nur etwa 15 Millionen Muhamedanern besteht, — ein Land, unerschöpflich in den edelsten Produkten, der Neid aller Nachbarn und der Zielpunkt aller welterobernden Mächte, einst von dem macedonischen Weltstürmer, dann von den Turkmanen und Mongolen, darauf nach einander von Portugiesen, Holländern und Franzosen begehrt, und zuletzt leise und Schritt für Schritt von einer Corporation britischer Kaufleute (der Ostindischen Compagnie) überwältigt, ist Ostindien schon frühe ein Schauplatz großartiger römisch-jesuitischer Missionen, dann ein Hauptziel dänisch-hallischer Missionsbestrebungen, zuletzt der würdigste und bedeutendste Sammelort der neuern evangelischen Missionsarbeit geworden. Der Dämonendienst, dem alle ursprünglichen Bewohner Indiens verfallen waren, und der jetzt noch seinen Hauptsitz in den Gebirgen des Dekkan und im südlichen Tiefland hat, bietet der evangelischen Arbeit des Missionars verhältnißmäßig wenig Widerstand dar, und daher kommt es auch, daß unter seinen Anhängern (im Tinewellydistrikt, in Travancore und Malabar) die Mission die bedeutendsten Erfolge errungen hat. Um so furchtbarer aber sind die Bollwerke, die das festgeschlossene, mehrtausendjährige System des Bramanismus dem Christenthum in den Weg stellt. Er hat seinen Hauptsitz im eigentlichen Hindostan, namentlich im Ganges- und Dschamnathal, und an allen Küstenländern und üppigen Hochebenen des Dekkan. Seine Grundlagen sind in den Veda's gegeben. Ein oft sublimer, oft höchst oberflächlicher Pantheismus, der die mancherlei Kräfte und Erscheinungen der Welt als die mancherlei Offenbarungen und Verleiblichungen des einen Naturgeistes auffaßt, hat sich von den Veda's her durch die ganze Entwicklung des Bramanismus bis auf diese Stunde fortgeerbt und ist die fruchtbare Mutter theils hundertfacher philosophischer Systeme, theils eines gemeinen Volksgötterdienstes geworden, der nun

das ganze Land von einem Ende zum andern mit zahllosen Götzen erfüllt hat. Aber weder jener spekulative, noch dieser populäre Pantheismus ist es, was das Hinduvolk für das Evangelium so unnahbar und die Arbeiten der Missionare bisher verhältnißmäßig so erfolglos gemacht hat, sondern es ist die Macht des Kastenwesens, das eine eherne Mauer um dieses Volk zieht. Ursprünglich ohne Zweifel eine politisch-sociale Einrichtung, ist die Kaste, welche anfänglich nur die drei Klassen der Bramanen oder Priester, der Kschetria's oder Krieger und der Sudra's oder Ackerbauer unterschied, im Lauf der Zeit durch die Herrschsucht der höchstprivilegirten Klasse (der Bramanen) zu einem religiösen Institut erhoben und dadurch in einen wahren Fluch und Bann für die Nation umgewandelt worden. In hundertfache Verzweigungen sich vertheilend, zersplittert sie die ganze Nation in kleine Bruchstücke, die in sich selbst abgeschlossen, keine sittliche Gemeinschaft mit einander haben. Aus der Kaste durch Ausstoßung herausfallen, d. h. kastenlos werden, heißt eben so viel als ein Auswürfling aus der menschlichen Gesellschaft überhaupt werden, und deshalb ist jedem Hindu der Tod erwünschter als der Verlust der Kaste. Diesen ehernen Ring zu sprengen, ist bisher weder dem Buddhismus, der in Indien im Kampf gegen die Kaste erlag, noch dem Islam, noch der römischen Kirche gelungen. Die evangelische Mission, die (wenigstens seit neuerer Zeit) keinen Compromiß mit der Kaste kennt, hat nunmehr den Kampf aufgenommen, und die Zeit wird lehren, was der Erfolg sey.

Die angedeuteten Schwierigkeiten lassen von vornherein erwarten, daß der Erfolg der evangelischen Missionsarbeit in den verschiedenen Gebieten Indiens verschieden seyn werde. Wo der Bramanismus ungebrochen herrscht, wie in Bengalen und im ganzen Gangesthal, wird er verhältnißmäßig bis jetzt gering, wo seine Herrschaft zurückgedrängt ist, wie im Süden Indiens, wird er größer seyn. Die evangelische Mission hat vor 150 Jahren von Halle (resp. Dänemark) aus mit der Aussendung Ziegenbalgs im Süden an der dänischen Trankebarküste begonnen. Unter unsäglichen Schwierigkeiten und Hindernissen, welche ihm die Sprache, das Volksleben und die europäischen Beamten in den Weg stellten, gründete er in apostolischer Kraft und Liebe Schulen, sammelte eine stets wachsende Gemeinde, übersetzte die Bibel und den Katechismus in's Tamil, verfaßte Lieder und legte den Grund einer evangelisch-indischen Kirche. Die Neubekehrten waren zum großen Theil aus den untersten Kasten oder aus den Parias (Kastenlosen). Im Lauf des 18. Jahrhunderts wurde von Halle aus das Werk anfangs mit Eifer, nach und nach lauer und lauer betrieben; denn der Rationalismus, der in Deutschland zur Herrschaft kam, wirkte wie ein verderblicher Nachtfrost auf die zarte Pflanze der Mission daheim und draußen. Der letzte große Missionar, der von Halle ausging, war Friedr. Schwarz (s. d. Art.), ein wahrhaft apostolischer Mann; noch heute sind die Spuren seiner gesegneten Arbeit nicht verwischt. Aber schon frühe fingen die hallischen Missionen an, sich an die alte englische Missionsgesellschaft (Ges. zur Verbreitung des Christenthums) anzulehnen, welche nach und nach diese Missionen in Indien ganz übernahm. Der Verfall des ursprünglich so herrlichen Werkes, das von Halle ausgegangen war, stellte sich auch darin heraus, daß nach und nach die evangelische Entschiedenheit, mit der man anfänglich dem Kastenwesen keinerlei Raum innerhalb der Missionskirche gestattete, einer verderblichen Nachgiebigkeit Platz machte, mit welcher man die Kastenunterschiede, weil sie bloß „socialer Natur“ seyen, auch unter Christen noch gelten ließ. Wir haben schon oben bemerkt, daß die lutherische M.G. in Dresden seit 1841 mit Ernst und Eifer die zersprengten Reste der alten hallischen Missionsgemeinden in Trankebar zu sammeln und neu zu beleben bemüht ist, dabei aber unglücklicherweise mit den andern dort arbeitenden M.GG., an welche sich größtentheils die Christen der hallischen Mission angeschlossen hatten, in mancherlei Conflikt kommt. Auch ist sie die einzige unter den jetzt in Indien arbeitenden Gesellschaften, welche dem Kastenwesen auch innerhalb der christlichen Kirche, wenn auch nicht seine religiöse, doch wenigstens seine „sociale“ Geltung zu vindiciren sucht.

Die neuere Mission in Indien beginnt mit der Ankunft des Baptistenmissionars W. Carey in Calkutta (Nov. 1793). Aber hier trat ihm von einer Seite her, wo man es am wenigsten hätte erwarten sollen, eine höchst niederschlagende Hinderung entgegen. Die Regierung der Ostind. Compagnie verbot auf's Strengste jeden Missionsversuch auf ihrem eigenen Territorium. Während sie sich nicht scheute, alle weltlichen und zeitlichen Interessen der Bevölkerung Indiens auf die schonungsloseste und oft niederträchtigste Weise zu ihrem eigenen Vortheil zu beeinträchtigen, glaubte sie den religiösen Vorurtheilen der Hindus und Muhamedaner gegenüber die allerängstlichste Rücksicht nehmen zu müssen, so sehr, daß sie nicht etwa nur vor jedem gewaltsamen Eingriff in die herrschenden Religionsgebräuche sich ängstlich hütete, sondern daß sie mit Verleugnung ihres eigenen christlichen Gewissens den Schutz, die Förderung und Unterstützung des indischen Heidenthums, sowie die Bürgschaft für dessen ungestörten Fortbestand selber übernahm. Diese gewissenlose Politik, die um des Mammons willen das Christenthum preisgab, ging so sehr bei den nach Indien kommenden brittischen Beamten und Kaufleuten in Fleisch und Blut über, daß die Redeweise, „der nach Indien gehende Britte lasse sein Gewissen und seine Religion am Kap der guten Hoffnung zurück,“ ihre ausgedehnteste Wahrheit hatte. Zwar sandte der Hof der Direktoren in London einzelne englische Kaplane nach Indien, um die nothwendigen kirchlichen Funktionen unter den dort ansäßigen Britten zu vollziehen; allein diese Kaplane waren in der Regel um nichts besser, als ihre Gemeindeglieder, — Weltlinge, Ungläubige, Trunkenbolde, Mammonsdiener. Als deshalb der Kaplan Henry Martyn, einer der edelsten Christen und Missionsmänner jener Zeit, im Jahr 1806 in Calkutta ankam und eine evangelisch-biblische Predigt daselbst hielt, brach über ihn ein solches Unwetter von Seiten der europäischen Gemeinde los, daß er seine Zuflucht zum Vorlesen der kirchlich sanktionirten „Homilien“ der englischen Kirche nehmen und für einige Zeit (wenigstens in Calkutta) aufhören mußte, selbstverfaßte Vorträge zu halten.

Diese Christum verläugnende Politik der Ostind. Compagnie war es, welche dem ersten englischen Missionar, der in Indien landete, Carey, den Aufenthalt auf brittischem Gebiet geradezu verweigerte, wodurch dieser genöthigt wurde, sich nach der kleinen dänischen Besitzung Serampur (einige Meilen von Calkutta) zu flüchten. Hier ward er mit seinen bald nachfolgenden Gefährten freundlich vom Gouverneur, der selbst ein Schüler von Schwarz war, aufgenommen, und unter dessen Schutz begann dort die Baptistenmission, die für ganz Indien so bedeutende Früchte getragen hat. Denn der gelehrte Carey, der selbst mehr als 30 Sprachen des fernen Ostens sich aneignete, und mit ihm vornehmlich die reichbegabten Missionare Marshman und Ward, machten es sich zur Aufgabe, neben der direkten Arbeit an den Heiden vorzugsweise alle die literarischen Vorarbeiten auszuführen, ohne welche eine fruchtbare Betreibung der Mission unmöglich ist. Uebersetzung der heil. Schrift in mehr als 20 indische Sprachen, Bearbeitung von Grammatiken, Wörterbüchern, mancherlei Lehr- und Schulbüchern, gelehrte Arbeiten über indische Geschichte, Religionen und Sitten, die Herausgabe von Werken indischer Literatur ꝛc., — das war es, wodurch sie dem eigentlichen Missionswerk in Indien die Wege bahnten und den spätern Heidenboten den wesentlichsten Vorschub thaten. Erst im Jahr 1803 gelang es dem unermüdlichen Carey, der mittlerweile wegen seiner außerordentlichen Sprachtalente an dem 1800 im Fort William (Calkutta) gegründeten Kollegium als Professor des Sanskrit und anderer orientalischer Sprachen angestellt wurde, in der Hauptstadt selbst eine Art Mission zu beginnen, zunächst für englische, portugiesische und armenische Christen, an welche sich aber bald auch bekehrte Hindus und Muhamedaner anschloßen. Ja bald trat ein bekehrter Hindu (Krischna) selbst als Prediger auf, und seine gewaltigen hinreißenden Vorträge waren es, durch welche die erste Gemeinde von Eingebornen in Bengalen gegründet wurde.

Während so die Baptisten langsam und unter vielem Widerstand von Seiten der Compagnie ihren Weg suchten und ihre Wirksamkeit auszudehnen strebten, traten nach

einander unter der Zahl der Regierungskaplane Männer auf, denen es durch ihren unermüdlichen Eifer nach langen und heißen Kämpfen endlich gelang, einen großen Theil der Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche von Seiten der Ostind. Compagnie der Mission in den Weg gelegt wurden. Die Namen eines David Brown, Henry Martyn, Thomas Thomason, Daniel Corrie und Claudius Buchanan werden nie in der Kirche vergessen werden. Sie suchten, ein Jeder in seiner Sphäre, nicht nur das Heil der ihnen anvertrauten brittischen Bewohner Indiens mit treuem Ernst zu fördern, sondern sie dehnten auch trotz des Widerstrebens der Regierung ihre Wirksamkeit auf die Eingebornen aus, theils durch direkte Predigt, theils durch literarische Arbeiten, durch Gründung von Schulen und Seminarien und durch Anstellung eingeborner Lehrer und Prediger. Die Bibelübersetzung durch H. Martyn und die reichgesegnete Arbeit des durch ihn bekehrten Muhamedaners Abdul Messih, haben in dieser Beziehung außerordentliche Früchte getragen. Vornehmlich aber war es Cl. Buchanan (s. d. A.), dem nächst Gott die Eröffnung des brittischen Indiens für die Mission zu verdanken ist. Nachdem er einen großen Theil dieses ungeheuren Reiches (namentlich den Süden) durchreist und sich genaue Kenntniß des Landes und Volkes erworben hatte, begab er sich im Jahr 1807 nach England und fing dort an, durch ausgezeichnete Schriften die haarsträubenden Gräuel des indischen Heidenthums (Wittwenverbrennung, Selbstopferungen beim Dschagganatha-Fest, Tödtung von Alten und Kranken im Ganges, Kindermord &c.) dem britischen Publikum vorzulegen, die Pflicht einer Evangelisirung Indiens einzuschärfen, das gewissenlose Verfahren der indobrittischen Regierung an's Licht zu ziehen und sowohl die Nothwendigkeit der Eröffnung Brittisch-Indiens für alle Missionsgesellschaften, als auch die Wünschbarkeit einer kirchlichen Verfassung für dasselbe auseinander zu setzen. Diese Schriften wirkten mächtig auf die Gemüther in England, und als im Jahr 1813 der Freibrief der Ostind. Compagnie erneuert wurde, ging in den Parlamenten der Beschluß durch, daß hinfort allen Unterthanen der britischen Krone erlaubt seyn solle, nach besonders einzuholender Erlaubniß des Direktorenhofs überall in Ostindien sich niederzulassen, Mission zu treiben und Schulen &c. zu errichten. Zugleich wurde die Compagnie selbst genöthigt, Seminarien und Volksschulen für die Eingebornen, obwohl mit Ausschluß der Bibel und der christlichen Religionslehre, zu errichten. Die weitere Folge dieses wichtigen Beschlusses war auf Seiten der Regierung das Verbot der Wittwenverbrennung (1829), die Aufhebung der Tempelsteuer und Pilgertaxe (1833, verschärft 1840), die Zulassung christlicher Eingeborner zu niederen Beamtenstellen &c. Volle Freiheit aber wurde dem Missionswerke erst 1833 gewährleistet, indem bei Gelegenheit der Feststellung der neuen Verfassung für Brittisch-Indien durch einen Parlamentsbeschluß auch Ausländern die Niederlassung daselbst gestattet und somit auch jeder nichtbrittischen M.G. der Zutritt eröffnet wurde.

Nicht ohne bedeutenden Einfluß war auch die Stiftung des anglikanischen Bisthums von Indien. Die Schriften und Ansprachen des schon erwähnten Kaplans Claud. Buchanan arbeiteten namentlich darauf hin, die Nothwendigkeit einer Vermehrung brittischer Kaplane und christlicher Predigtplätze für die europäischen Einsaßen in Indien, so wie die Unerläßlichkeit größerer kirchlicher Einheit unter ihnen in's Licht zu stellen. Die Folge davon war die Gründung des indisch-anglikanischen Bisthums zu Calkutta im Jahr 1814. Der erste Bischof zwar, Dr. Middleton, ein strenger Kirchenmann, faßte seine Aufgabe mehr von dem Gesichtspunkte einer exklusiven Kirchenpartei auf und veranlaßte dadurch manchen widerwärtigen Zusammenstoß mit den Anhängern anderer (presbyterianischen, baptistischen &c.) Denominationen. Um so milder und segensreicher wirkte sein Nachfolger Heber (1824—1827), dessen warme Liebesgluth, gediegene Frömmigkeit, reiche Begabung und hohe Gelehrsamkeit die Herzen Aller gewann. Auf die Mission übte er nicht nur dadurch einen gesegneten Einfluß, daß er dieselbe, wo und wie er nur immer konnte, förderte und ermuthigte, sondern insbesondere dadurch, daß er sich mit großer Entschiedenheit gegen die Duldung des Kastenwesens in-

nerhalb der eingeborenen Christengemeinden aussprach. In demselben Sinn und mit nachhaltigerer Wirkung arbeitete Daniel Wilson (von 1838 bis 1. Jan. 1858, wo er starb) als Metropolit von Indien auf die Hebung des Missionswesens und die Ausscheidung des Kastenwesens aus den Missionskirchen. Er selbst baute eine Kathedrale in Calkutta, hob mächtig den religiösen Geist der europäischen Bevölkerung Indiens und stiftete selbst eine kirchliche Mission, die aber später an die längst bestehende kirchliche M.G. überging. Seit 1835 bestehen auch die Bisthümer von Bombay und Madras, während der Bischof von Calkutta zum Metropolit von Indien erhoben wurde. Neuerdings arbeitet man darauf hin, auch im Norden und Süden des Reiches neue Bischofssitze zu schaffen.

Wie sich nun unter diesen Verhältnissen das Missionswesen in Indien Schritt für Schritt ausdehnte, wie eine Gesellschaft um die andere diesen Boden betrat, wie Missionsgemeinden gesammelt, Kirchen gebaut, Schulen und höhere Erziehungsanstalten gegründet, Bibelübersetzungen zu Stande gebracht oder revidirt, Traktate und Schulbücher in großer Anzahl verbreitet wurden; wie dadurch die Bekanntschaft mit dem Evangelium immer weiter unter den Eingebornen sich verbreitete, Vorurtheile verschwanden, oder bald mehr, bald minder heftige Opposition zum Ausbruch kam; wie selbst in der englischen Bevölkerung Indiens ein wesentlicher Umschwung zum Bessern eintrat und von einem Ende des ungeheuren Reiches bis zum andern das Wort vom Kreuze erscholl, — das Alles kann hier nur im Allgemeinen berührt werden. Es ist wahr, die sichtbaren Erfolge der indischen Mission sind in Anbetracht einer Bevölkerung von 180 Millionen geringfügig; aber bedenkt man die Kürze der Zeit (seit 1813 resp. 1833), die geringe Zahl der Missionsarbeiter, die Schwierigkeit des Missionsbodens (Bramanismus und Islam), 28 verschiedene ausgebildete Sprachen neben vielen noch völlig unkultivirten Dialekten, Kastenwesen, Abschließung des weiblichen Geschlechts, Widerstand der Regierung, aufreibendes Klima, Aengstlichkeit der Missionare in der Aufnahme von Taufbewerbern rc., so kann der errungene Erfolg, auch soweit er sichtbar und handgreiflich ist, in der That nicht gering angeschlagen werden. Beobachtet man aber vollends die verborgeneren, aber doch eben so realen Wirkungen der Mission in der allgemeinen Stimmung des Volks, so muß die Anerkennung des Segens, den Gott auf die Arbeit der verhältnißmäßig kleinen Heldenschaar gelegt hat, nur um so lebhafter und größer werden. Die neueste Militärmeuterei, welche ganz Nord-Indien zu einem Schauplatz der unerhörtesten Grausamkeiten gemacht hat, hatte neben den politischen Ursachen unzweifelhaft ihren Grund auch in der immer allgemeiner unter Hindus und Muselmanen sich verbreitenden Ueberzeugung, daß der alte Grundbau der indischen Religionen vor der unaufhaltsam vordringenden Macht christlicher Bildung nicht zu bestehen vermöge; und es scheint, daß dieser Ausbruch des alten heidnischen Volksgeistes, wie dies die Ausbreitungsgeschichte der christlichen Kirche fast überall zeigt, nur der letzte verzweifelte Versuch der Selbsterhaltung gegen eine unendlich überlegene Macht war.

Der Stand der ostindischen Missionen (Ceylon eingeschlossen) vor dem Ausbruch des Militäraufstandes war im Allgemeinen (nach Mullens) folgender: — Es arbeiten daselbst 22 M.GG. mit etwa 450 Missionaren; unter diesen sind 48 ordinirte Eingeborne und etwa 700 eingeborne Katechisten. Diese Arbeiter sind vertheilt auf 313 Missionsstationen. Es bestehen jetzt 331 geordnete christliche Heidengemeinden, mit 18,400 Abendmahlsgenossen, bei einer Gesammtzahl von etwa 120,000 eingebornen Christen. Die Missionare haben 1350 Tagschulen, worin die Landessprache gebraucht wird, mit 47,500 Schulknaben; ferner 93 Kostschulen, mit 2414 Christenknaben. Sie haben unter ihrer Leitung 126 höhere englische Tagschulen, und unterrichten darin etwa 14,500 Knaben und junge Männer. Die weibliche Erziehung umfaßt 347 Tagschulen für Mädchen mit 11,500 Schülerinnen; man hofft aber mehr von den 102 Mädchenanstalten, worin 2780 christliche Hindumädchen erzogen werden. Zum Besten der Europäer sind 71 Gottesdienste von den Missionaren eingerichtet und geleitet. Die ganze Bibel ist in

zehn, das N. T. in fünf weitere, die vier Evangelien in noch vier andere Sprachen übersetzt. —

Ceylon, mit 1 Million Einwohnern, das Juwel unter den Inseln des Meeres, 1505 von den Portugiesen besetzt, 1603 den Holländern anheimgefallen und seit 1791 den Engländern (der Krone) gehörig, ist in seiner nördlichen Hälfte von hinduischen Tamulen, im Süden von buddhistischen Singalesen bewohnt, unter welchen eine große Mannigfaltigkeit anderer Stämme (Aborigines, Weddas genannt, muhamedanische Mauren, Malayen, Chinesen ꝛc.) gemischt sind. Die Schwierigkeiten, welche hier der evangelischen Mission entgegentraten, liegen weniger in dem Bramanismus der Tamulen, unter denen der Einfluß der Bramanen bedeutend geringer ist als in Indien, oder in dem Buddhismus der Singalesen, der keine Kaste kennt, als vielmehr in der Schlaffheit und Apathie der Bewohner dieser herrlichen Insel. Zwar die römischen Missionen der Portugiesen, wovon die des Franz Xavier, welcher allein in kurzer Zeit 40,000 Eingeborne taufte, sowie die protestantischen Missionen der Holländer, welche bloß im Distrikt von Jaffna im Jahr 1788 nicht weniger als 180,000 protestantische Christen zählten, wovon allein in den letzten 4 Jahren 40,000 neue hinzugekommen waren, schienen zu beweisen, daß die Eingebornen von Ceylon besonders empfänglich für das Christenthum seyen. Allein die Bekehrungsweise der Jesuiten, wie die der Holländer, war größtentheils eine höchst äußerliche; letztere namentlich gewannen Tausende nur dadurch, daß sie die Anstellung auch zum kleinsten Aemtlein und das Recht der Beerbung an die Bedingung der Unterschrift der helvetischen Confession knüpften. Zwar fehlte es unter den holländischen Geistlichen auf Ceylon keineswegs an edlen und wahrhaft evangelischen Männern, die sich das Heil der Seelen ernstlich angelegen seyn ließen, noch ließ es die Kolonialregierung an zweckmäßiger kirchlicher Organisation (Eintheilung in Pfarrsprengel, Errichtung von Schulen, Anstellung eingeborner Katechisten ꝛc.) fehlen. Gleichwohl erwies sich der ganze Bau in dem Augenblick, wo die englische Regierung in das Erbe eintrat, und aufhörte, an den Uebertritt zum Christenthum weltliche Vortheile zu knüpfen, als morsch und auf Sand gegründet. Tausende und Zehntausende fielen in's Heidenthum zurück, und in den ersten 11 Jahren der brittischen Herrschaft stieg die Zahl der auf den Trümmern der zerfallenden Kirchen neuerbauten Götzentempel auf nicht weniger als 900. Als die neuern evangelischen Missionen auf der Insel (von 1812 an) begannen, fanden sich von den Schaaren sogenannter Christen nur noch 150,000 protestantische und 40,000 römische vor, und auch von diesen fielen noch Tausende im Lauf der folgenden Jahre in's Heidenthum zurück. Die Baptisten, Methodisten, Anglikaner und Amerikaner besetzten nun nach einander die Insel an verschiedenen Punkten; ihre Thätigkeit ging vornehmlich darauf, durch gründlichen Unterricht in Schule und Kirche einen soliden Grund zu legen und eine vertrauenswürdige Schaar von eingebornen Lehrern und Predigern zu erziehen. Die Arbeit geht langsam, aber stetig und im Segen voran. Die Nordamerikaner, die sich ausschließlich auf den Jaffnadistrikt beschränkt haben, zählen gegenwärtig auf 7 Stationen und 6 Außenposten 7 Missionare, 1 Missionsarzt, 7 weibliche Missionsarbeiter, 2 eingeborne Pastoren, 3 eingeborne Predigtgehülfen, 21 Katechisten, 10 andere Gehülfen und 59 eingeborne Schullehrer. Unter ihren zahlreichen Schulanstalten befinden sich auch 2 Seminarien für Heranbildung von Predigern und Katechisten. Die Zahl ihrer eigentlichen Kirchenmitglieder beträgt 383, worunter 253 Männer und 130 weibliche Glieder sich befinden. Die kirchliche M.G., welche hauptsächlich in und um die Hauptstadt Colombo und im Cottadistrikt, sowie in der alten Residenz Kandy arbeitet, zählt auf 7 Stationen 9 europ. und 2 eingeb. ordinirte Missionare, 3 europ. und 3 eingeb. Katechisten, 78 eingeb. Lehrer und 28 Lehrerinnen. Zu ihren verschiedenen Missionsgemeinden gehören 2344 eingeborne Christen, worunter 364 Abendmahlsgenossen; außerdem werden ihre 87 Schulen, worunter das theologische Seminar zu Cotta, von 2959 Schülern und Seminaristen besucht.

Wenden wir uns zu den Missionen in Hinterindien. Diese reiche, üppige, aber

menschenarme Halbinsel theilt sich in die Reiche Assam, Birma mit Pegu, Malakka, Siam und Anam. Die Bevölkerung, etwa 24 Millionen zählend, ist theils dem Religionssystem des Confuzius (Ostseite), theils dem Buddhismus (Westseite), theils dem Islam (vorzüglich im Süden) ergeben, während unter den nach dem Innern gedrängten Stämmen (Aborigines) ein unheimlicher Dämonendienst herrscht. Die erste europäische Niederlassung wurde 1509 von den Portugiesen gegründet; es war Stadt und Distrikt von Malakka; sie ging später an die Holländer, 1795 an die Engländer über. Die Ostind. Compagnie kaufte schon 1786 die Prinz-Wales-Insel (Pulo Pinang) mit dem gegenüber liegenden Landstrich, 1818 aber die Insel Singapur. Der Birmanenkrieg (1824—26) brachte die Provinzen Arrakan, Martaban und Tenasserim, sowie das üppige Brahmaputra-Thal von Assam unter englische Oberherrlichkeit. Ebenso wurde Pegu neuerdings der Ostind. Compagnie einverleibt. Nachdem nun die römisch-jesuitischen Missionen längst den Boden von Hinterindien betreten und namentlich in Anam (Kochinchina und Tunkin) die bedeutendsten Erfolge nach ihrer Art erzielt hatten, stiegen im Jahr 1807 die ersten protestantischen (Baptisten-) Missionare, darunter ein Sohn des W. Carey in Serampur, an den Küsten des birmanischen Reiches (in Rangun) an's Land. Allein schwere Unfälle veranlaßten sie, schon 1815 das Land wieder zu räumen. Inzwischen war (1813) der Mann bereits gelandet, dem es vorbehalten war, unter unsäglichen Trübsalen den festen Grund zu einer der schönsten Missionen der Neuzeit zu legen. Es war der nordamerikanische Baptistenmissionar Judson, mit seiner heldenmüthigen Gattin und seinen tüchtigen Gefährten und Nachfolgern. Sprachenerlernung, Bibelübersetzung, Predigt und Schulen gingen in der gedeihlichsten Weise vor sich, bis 1824 der Ausbruch des englisch-birmanischen Krieges dem Werk und den Personen den Untergang drohte. Nach dem Friedensschluß aber blühte die Mission in den an England abgetretenen Provinzen Martaban und Tenasserim nur um so herrlicher auf, und hier war es, wo die Missionare zuletzt mit dem Bergvolk der Karenen in Berührung kamen. Nicht leicht ist ein heidnischer Stamm durch merkwürdigere und auffallendere Vorbereitungen für die Predigt des Evangeliums empfänglich gemacht worden. Alte im Volk einheimische Weissagungen, Lehr- und Sittensprüche, sowie schwere politische Drangsale bahnten dem Wort der Wahrheit den Weg, und seit 1829, wo Boardman anfing ihre Dörfer zu besuchen, entwickelte sich ein so herrliches Werk unter den Karenen, wie es die Missionsgeschichte kaum sonst wo kennt. Auch unter den Birmanen fing bald, obwohl langsamer und schwieriger, das Werk des Evangeliums zu gedeihen an. Im Jahr 1856 stand die Mission unter den Karenen und Birmanen allein in der Provinz Pegu folgendermaßen: — In 184 geordneten Gemeinden, deren jede ihre eigene Kirche hat, befinden sich etwa 25,000 Eingeborne, die sich zum Christenthum bekennen, mit 5444 Abendmahlsgenossen (bewährten Christen); sie werden von 134 eingebornen Pastoren und Hülfspredigern bedient, welche fast sämmtlich von den Gemeinden selbst unterhalten werden. Die Schulen dieser Gemeinden werden von mehr als 2000 Kindern besucht und in dem Normalseminar werden etwa 80 Jünglinge für das geistliche Amt unter ihren Volksgenossen herangebildet. Man rechnet, daß im Ganzen etwa 100,000 Karenen und Birmanen sich jetzt zum Christenthum bekennen.

Die protestantischen Missionen in Malakka, Singapur und Siam sind bis jetzt noch in ihren ersten Anfängen geblieben. Das vorzugsweise von Chinesen bevölkerte Malakka und Singapur diente übrigens lange Jahre hindurch als Vorposten für die chinesische Mission, und die berühmten Begründer der letzteren, Milne, Medhurst, Gützlaff, Morrison hielten sich dort auf, um die Waffen zum Angriff gegen das chinesische Heidenthum zu bereiten. Von Singapur aus bereisten Gützlaff und Tomlin auch Siam (1828) und eine nicht ganz hoffnungslose Mission in der Hauptstadt Bangkok wurde gegründet. Die gegenwärtigen Regenten von Siam, intelligente und wohlgesinnte Persönlichkeiten, scheinen dem Christenthum nicht abgeneigt zu seyn.

Das größte, aber auch bis jetzt verschlossenste Missionsgebiet der Erde bietet das

chinesische Reich mit seinen 360 Millionen Einw. dar. In dem eigenthümlichen Wesen des chinesischen Volkes liegen auf der einen Seite viele Elemente, welche der evangelischen Mission einen reichen und gesegneten Erfolg zu versprechen scheinen. Seine außerordentliche Rührigkeit und Betriebsamkeit in Handel, Gewerbe, Ackerbau und Kunst, sein intelligentes, schnell auffassendes Wesen, die über die ganze Bevölkerung verbreitete Schulbildung, das merkwürdig organisirte Examenswesen, das jedem strebsamen Geiste den Weg zu den höchsten Ehren und Würden öffnet, die Eigenthümlichkeit des herrschenden Confuzianismus, der die eigentlichen Religionslehren bei Seite lassend nur auf Sitten- und Anstandslehre sich beschränkt, die Abwesenheit alles Kasten- und Priesterwesens, — das Alles sind für die christliche Mission günstige Umstände. Auf der andern Seite stellen die staatlichen Verhältnisse, welche alles ausländische Wesen unerbittlich verdammen und ausschließen, die Entwöhnung des chinesischen Gemüths von allen höhern, eigentlich religiösen Angelegenheiten und die dadurch bewirkte nüchterne, verständige, gemüthlose, sinnliche Denkweise des Chinesen und das mühselige Ringen der großen Massen des übervölkerten Reiches um die sinnliche Existenz, ebenso große Hindernisse der Mission entgegen. Die ersten Berührungen des chinesischen Volks mit dem Christenthum fallen schon in die frühesten Jahrhunderte, wie denn die aufgefundenen Spuren es außer Zweifel stellen, daß nestorianische Missionare vom asiatischen Westen her bereits nicht unbedeutende Erfolge in China fanden. Die römische Kirche kam durch die Portugiesen (1517) und namentlich durch den unermüdlichen Franz Xavier, der 1552 bei der Landung in China starb, und durch seine Nachfolger in enge Berührung mit dem „himmlischen Reiche.“ Erst im Jahr 1805 richtete die protestantische Kirche ihre Blicke dahin. Morrison, ein Missionar der Londoner M.G., traf im September 1807 in Canton ein. Sich anlehnend an die ausländischen Faktoreien daselbst und chinesische Lebensweise annehmend, machte er sich zuerst an die Erlernung der Sprache und die Uebersetzung der heil. Schrift. An ihn schloß sich 1813 der eifrige und gelehrte Milne an. 1819 war die Uebersetzung der ganzen heil. Schrift in's Chinesische, 1823 auch der Druck vollendet. Die Missionare waren unendlichen Plackereien ausgesetzt und mußten immer wieder ihren Wohnort wechseln. Der erste bekehrte Chinese, Leang-Afa (getauft 1816), wurde einer der gesegnetsten und bedeutendsten Gehülfen am Werk. Die politische Unmöglichkeit, als Prediger des Evangeliums öffentlich unter den Chinesen aufzutreten, nöthigte die englischen (und bald auch amerikanischen und deutschen) Missionare, ihre Thätigkeit auf die Presse und Schriftenverbreitung zu beschränken, während nur die chinesischen Gehülfen es wagen durften, unter das Volk zu gehen. Die Faktoreien in der Vorstadt von Canton, die europäischen Niederlassungen zu Macao, Malakka und Singapur, wo zahlreiche chinesische Kolonisten sich befanden, wurden die Hauptarbeitsstätten. Der rührigste und unternehmendste Arbeiter aber wurde Gützlaff, 1803 zu Pyritz in preußisch Pommern geboren, in Jänicke's Anstalt zum Missionsberuf ausgebildet und von der Rotterdamer M.G. 1826 nach Batavia ausgesandt. Seine Aufmerksamkeit wandte sich bald nach China, dessen Sprache er mit Eifer und Leichtigkeit erlernte, und dessen Geschichte und Sitten er studirte. Seine kühnen Reisen, die er rings an den Küsten des verschlossenen Reiches machte, sowie sein Verhältniß, in das er zu den englischen Behörden als Dollmetscher trat, boten seinem regen und unternehmenden Geiste reiche Gelegenheit dar, das Evangelium den Chinesen nahe zu bringen. Doch konnte bei der hermetischen Abschließung des Reichs gegen die Ausländer seinem vorwärtsstrebenden Geiste die bisherige Art der Thätigkeit nicht genügen; er faßte den Plan, China durch Chinesen zu evangelisiren und stiftete zu diesem Ende den sogen. „Chinesischen Verein“, der aus lauter bekehrten Chinesen bestehen und dessen Mitglieder sämmtlich zugleich Evangelisten im Innern des Reichs seyn sollten. Anfangs schien derselbe zu den großartigsten Erfolgen Hoffnung zu geben, allein nach und nach zeigte sich's, daß der „Verein“ zum größeren Theil aus unlautern Elementen bestand, und als Gützlaff starb, hörte derselbe bald ganz auf. Mittlerweile hatte der Opium-

krieg (1839) und der denselben beendigende Friedensschluß (1842) der Mission wenigstens 5 große Hafenstädte (Canton, Amoy, Futschau, Ningpo und Schanghai) und ihre nächste Umgebung, sowie die an England abgetretene Insel Hongkong eröffnet. Von nun an nahm die chinesische Mission einen außerordentlichen Aufschwung. Nach einander betraten nicht weniger als 20 verschiedene M.GG. fast aus allen evangelischen Ländern der Erde dieses Gebiet. Das Jahr 1857 hat das erste Halbjahrhundert der evangel. chinesischen Mission beendet. Im Laufe dieser Zeit haben etwa 400 (männliche und weibliche) Missionsarbeiter längere oder kürzere Zeit dort zugebracht. Davon fallen auf die erste Dekade 4 (und zwar nur Männer), auf die zweite 15, auf die dritte 39, auf die vierte 105, während sich in der fünften nahezu die Zahl verdoppelt hat. In Schanghai befinden sich gegenwärtig 22 ordinirte Missionare, 3 Missionsärzte und ein Laienarbeiter; ebenso 4 Jungfrauen (als Lehrerinnen) und 16 Frauen; in Ningpo 16 ordinirte Missionare mit 17 Frauen und Jungfrauen; in Fu-tschau 7 Missionare und 3 Frauen; in Amoy 8 Missionare und 6 Frauen und Jungfrauen; in Hongkong und Macao (Canton mußte wegen der Kriegsunruhen verlassen werden) 22 Missionare mit 18 Frauen und Jungfrauen; zusammen 143. Allenthalben erheben sich Kirchen, Kapellen, Schulen, Waisenhäuser und Hospitäler; zahlreiche religiöse Schriften sind in Umlauf und auf einigen Stationen sind nicht unbedeutende Gemeinden gesammelt. Gleichwohl ist Alles noch in seinen Anfängen. Eine nicht ferne Zukunft aber scheint dort der evangelischen Mission ein größeres Feld zu öffnen und reichere Erfolge zu verheißen. Die wankende Stellung der Mantschu-Dynastie, dieser unerbittlichen Gegnerin ausländischer und christlicher Bildung, die Ungeduld der abendländischen Handelsmächte, welche die Eröffnung China's für den Weltverkehr fordern, und im Innern des Reiches die Taiping-Revolution, stellen eine große Veränderung der chinesischen Verhältnisse in nahe Aussicht. Die Taiping-Bewegung insbesondere, ursprünglich religiöser Natur und ausgehend von einem einfachen, aber durch christliche Schriften und durch phantastische Visionen mächtig angeregten Chinesen der (südlichen) Provinz Kwangsi, Hung-tsiu-tseuen, vermengte sich bald mit national-politischen Tendenzen und ist zunächst auf den Sturz der herrschenden Mantschu-Dynastie und ihrer ganzen Politik gerichtet. Nachdem dieselbe in raschem Fortschritt die schönsten Provinzen des Reiches überwältigt und in der alten Kaiserstadt Nanking ihren Mittelpunkt gefunden, scheint sie gegenwärtig erst von inneren Uneinigkeiten und äußern Unfällen sich erholen zu wollen, um vielleicht bald auf's Neue nach Außen sich auszubreiten. Die religiöse Seite dieser Bewegung hat vielleicht nicht ohne Grund in den Freunden der Mission allerlei Hoffnungen erweckt, indem wenigstens die strenge Verwerfung alles Götzen- und Bilderdienstes und die Einfügung einzelner christlicher Elemente in die unter den Taipings herrschende Verfassung Gutes hoffen ließ; allein erst die Zukunft muß lehren, welche Richtung schließlich diese Bewegung nehmen wird, und wie weit sie der evang. Mission vorgearbeitet hat.

Wenden wir uns, den Kranz der indischen Inselwelt durchschreitend, wieder westwärts. Die Bevölkerung dieser zahllosen großen und kleinen Eilande, etwa 20 Millionen zählend, theilt sich, abgesehen von den zahlreichen abendländischen Kolonisten, in drei Klassen: in die Aborigines, die meist im Innern der großen Inseln und auf einigen kleineren Inselgruppen sich finden, auf der tiefsten Stufe der Cultur stehen und einem rohen Fetisch- oder Dämonendienst verfallen sind; in Malayen, einer kräftigen, rührigen und intelligenten Rasse, welche fast alle Küstenstrecken in Besitz nahm, in frühester Zeit zu einem großen Theil von indischer Bildung und Religion tingirt war, später aber fast allenthalben dem Muhamedanismus anheimfiel; — und in Chinesen, welche durch ihre Thätigkeit und Ausdauer die Malayen an vielen Punkten ebenso zu überflügeln drohen, wie einst die Aborigines von diesen überholt wurden. Auch hier waren die Portugiesen die ersten, welche (im 16. Jahrh.) europäische Niederlassungen gründeten und neben dem Handel nach ihrer Weise Mission trieben. Ihnen folgten die Spanier, in deren Händen schließlich die Philippinen blieben, während die Niederlän-

der sich in den Besitz der südlicheren Eilande, der Molukken und der großen und kleinen Sunda-Inseln setzten und sie bis auf den heutigen Tag (mit kurzer Unterbrechung während der Revolutionskriege) behielten. Dieselbe Missionsmethode, welche die Holländer auf Ceylon anwandten, wurde auch hier befolgt. Massenbekehrung war es, auf was sie es absahen und die Mittel, deren sie sich bedienten, waren ebenso unevangelisch als für die Sache Christi in Wirklichkeit unfruchtbar. Zehntausende der Eingeborenen wurden getauft auf die einzige Bedingung hin, daß sie etliche christliche Formeln herzusagen im Stande waren und die helvetische Confession unterzeichneten. Doch gab es auch hier unter den holländischen Geistlichen, die in nicht geringer Zahl sich auf den Inseln einfanden, manche apostolische Männer, die sich die wahre Bekehrung der Stämme ernstlich angelegen seyn ließen, und der unvergeßliche Generalgouverneur Imhof leistete ihnen hierin den treuesten Beistand. Er legte in Batavia ein Predigerseminar für Eingeborene an, von denen Viele ihre Studien nachher in Holland vollendeten. Auch wurde eine malayische Bibelübersetzung zu Stande gebracht, die vielen der eingeborenen Christen zum reichen Segen wurde. Im Ganzen aber blieb auch unter den getauften Eingebornen das Heidenthum in fast ungebrochener Kraft, was sich besonders während der kurzen englischen Occupation der Inseln herausstellte, wo fast alle sogenannten Christen wieder ebenso rasch in's Heidenthum zurückfielen, als sie für das Christenthum gewonnen worden waren. Doch fand sich neuerdings auf einigen, fast ganz in Vergessenheit gerathenen Inseln (z. B. den Sangir- und Talautschen-Eilanden) unerwartet noch eine Schaar von nahezu 30,000 Christen, die wenigstens äußerlich, obwohl ohne Prediger und Schullehrer, am Bekenntniß der christlichen Religion bis heute festgehalten hatten. Seit der Gründung der M.G. zu Rotterdam (1797) haben auch die holländischen Missionsfreunde ihre Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die Eingebornen jener Kolonieen der niederländischen Krone gerichtet und die Arbeit sowohl unter den Heiden als den Namenchristen in evangelischem Geiste aufgenommen. Doch waren es eigentlich auch hier englische und nordamerikanische Missionare, welche in der kurzen Zwischenzeit, wo jene Inseln unter englischer Oberhoheit standen, das große Evangelisationswerk begannen und den holländischen Freunden damit gleichsam die Bahn brachen. So waren es die englischen Baptisten zu Serampur und zugleich die Missionare der Londoner M.G., welche 1814 auf den Molukken ihr Werk begannen und unter den vielen Tausenden verlassener und unwissender Namenchristen ein großes und weites Feld offen fanden. Besonders war es Missionar Kam, der die Seele der Molukkenmission wurde, und der, bald unterstützt von einer Reihe holländischer Sendboten (seit 1818), in die allgemeine Erstarrung neues Leben, in die dichte Finsterniß das helle Licht des Evangeliums brachte. Auf der Insel Amboina ist neuerdings ein Seminar für Ausbildung eingeborner Prediger errichtet, worin sich gegenwärtig 18 Zöglinge befinden. Erst im Jahr 1822 fing auf Celebes die Missionsarbeit der niederländischen M.G. an und auch hier galt es zuerst, den tiefversunkenen Namenchristen zu Hülfe zu kommen, ehe man an die Heiden denken konnte. Doch dehnt sich dort, während in den erstorbenen Christengemeinden zu Manado, Amurang, Manahasse, Makassar ꝛc. neue Regungen des Lebens erwachten, die Kraft des Evangeliums bereits auf die heidnischen Stämme und die Muhamedaner aus. Das Seminar für Erziehung von Nationalgehülfen zählt auf Celebes 18 Zöglinge. In 127 Schulen werden mehr als 11,000 Schüler unterrichtet.

Auf Borneo, dieser größten Insel des indischen Archipels, mit ihrer Million muhamedanischer Malayen, ihren 3—4 Millionen heidnischer Dajakken, mit den zahlreichen Kolonieen von Chinesen, Javanern und Arabern, hat die holländische Regierung erst seit 1812 festeren Fuß gefaßt und größere Gewalt gewonnen, während zu Sarawak, im Norden der Insel, ein Engländer, Sir J. Brookes, nach Art einheimischer Sultane ein kleines Reich gegründet hat. Die erste M.G., welche dieser umnachteten Insel das Evangelium zu bringen sich anschickte, war die rheinische, deren Missionar Barnstein im Jahr 1835 in Banjermassing landete und hier die erste Station gründete. Im Jahr

1839 schloßen sich auch amerikanische Friedensboten an die mühevolle Arbeit unter den Dajakken, Chinesen und Malayen an, und seit der Gründung des englischen Sultanats zu Sarawak hat auch die engl. Ges. zur Fortpflanzung des Christenthums dorthin Missionare gesandt. Das Werk ist noch überall in seinen Anfängen; die Schwierigkeiten, die der barbarische Zustand des Volkes, das Klima und andere Umstände in den Weg stellen, sind nur langsam zu überwinden; doch ist ein fester Grund gelegt, Theile der heil. Schrift sind in die Dajakkensprache übersetzt, kleine Gemeinden gegründet und selbst in's Innere des unbekannten Landes die ersten Lichtstrahlen gefallen.

Noch völlige Nacht herrscht auf der wunderbar schönen, aber fieberreichen Insel Sumatra, deren Hauptbevölkerung an den Küsten die muhamed. Malayen bilden, während im Innern die dem Bramanismus huldigenden, kannibalischen Batta's hausen. Die holländische Regierung hat die Oberhoheit über diese Insel, aber für ihre Evangelisirung ist, vorübergehende Versuche der englischen Baptisten, der Londoner M.G. und der Amerikaner ausgenommen, fast noch nichts geschehen. Die Wuth der Malayen, die Menschenfresserei der Batta's und das Gift des Klimafiebers hat bisher jeden dauernden Missionsversuch scheitern gemacht. — Den bedeutendsten und ausgedehntesten Erfolg hat das Evangelium auf der Insel Java gefunden, dieser schönsten der malayischen Eilande und dem Mittelpunkte europäischer Macht und Bildung in jenen Meeren. Die Malayen, einst dem Bramanismus, dann dem Buddhismus, zuletzt dem Islam ergeben, sind die vorherrschende Rasse. Die politische Herrschaft führen im Norden, Westen und Osten der Insel die Holländer, im Süden und in der Mitte zwei einheimische Sultane. Während aber Jene in der langen Zeit ihres Besitzes, außer jenen höchst äußerlichen Versuchen der Massenbekehrung, kaum irgend etwas für die evang. Erleuchtung der Eingebornen thaten, trat mit der obwohl nur vorübergehenden Herrschaft der Engländer (1815) eine bessere Zeit ein. Der ausgezeichnete englische Gouverneur, Sir Stamford Raffles öffnete die Insel dem Evangelium, welchem sie auch mit dem Rückfall an Holland nicht wieder verschlossen ward. Die rührigen und eifrigen Baptisten waren es zuerst, welche in Batavia (200,000 Einwohner, darunter 30,000 Chinesen) und in Samarang (30,000 Einw.) das Feld betraten. Ihnen folgten die Missionare der Londoner M.G. und nach der Zurückgabe von Java an Holland auch die der niederländischen Missionsgesellschaft. Von nun an ging das Werk kräftig fort. Die Bibel wurde in's Javanische übersetzt (von dem Schlesier J. Brückner, † 1857), Traktate für Muhamedaner und Chinesen gedruckt und verbreitet, Schulen gegründet und Gemeinden gestiftet, bis die holländische Regierung selbst in Surabaya (100,000 Einw.) einen Inspektor aller Missionen aufstellte und zum Theil mit Staatsmitteln die Arbeiten der Missionare unterstützte. Gegenwärtig sind daselbst vier Missionare mit 29 Nationalgehülfen thätig. — Im Ganzen hat die niederländische M.G. auf allen diesen Inseln gegenwärtig 23 Missionare mit 146 Nationalgehülfen.

Indem wir unsere Wanderung westwärts fortsetzen, führt uns der Weg an den nikobarischen Inseln (im Meerbusen von Bengalen) vorüber, welche 20 Jahre lang (1768—1788) für die Sendboten der Brüdergemeinde der Schauplatz der aufopferndsten, hingebendsten Liebe, aber auch eine Stätte unsäglicher Leiden gewesen waren, ohne daß sie eine Frucht ihrer Arbeit sehen durften. — Den indischen Ocean durchziehend und in das rothe Meer einlenkend, betreten wir den Continent von Afrika und beginnen mit Aegypten. Hier waren es vor Allem die tiefherabgekommenen Kopten, welche schon frühe die Theilnahme der abendländischen Christen auf sich zogen. Etwa 150,000 an der Zahl und gleich den Abessiniern dem monophysitischen Bekenntniß zugethan, stehen sie politisch unter türkischem Scepter, kirchlich unter dem Patriarchen zu Kairo. Es war im Jahr 1752, daß die Brüdergemeinde zu ihnen, und von da aus zu den Abessiniern ihre aufopferungsvollen Sendboten sandte, welche unter unzähligen Schwierigkeiten den Samen des Evangeliums in Geduld ausstreuten. Allein obschon an einzelnen Seelen ihre Arbeit nicht ohne Frucht blieb, so berief doch die Synode von Herrnhut

ihre Arbeiter 1783 wieder zurück und gab jene Missionen auf. Erst im Jahr 1826 wurde das Werk von anderer Seite her, obwohl mit nicht günstigerem Erfolg, aufgenommen. Die englisch-kirchliche M.G. nämlich fing im genannten Jahre an, etliche Missionare (es waren die in Basel gebildeten Deutschen und Schweizer Kruse, Gobat xc.) nach Kairo zu senden, theils um unter den Kopten das Evangelisationswerk zu beginnen und, wie man hoffte, durch sie auf die muhamedanische Umgebung erleuchtend einzuwirken, theils um von da aus nach Abessinien vorzudringen. Auch gelang es wirklich, 1832 eine koptische Schule, 1833 ein Seminar für koptische Geistliche und eine Kapelle in der ägyptischen Hauptstadt zu errichten. Das Seminar war um so wichtiger, als daraus der nachmalige Abuna, das Oberhaupt der abessinischen Kirche, hervorging. Allein trotz alle dem blieb die Mission mehr oder weniger fruchtlos und die kirchliche M.G. hat jetzt nur noch einen Missionar in Aegypten, mehr auf Hoffnung besserer Zeiten, als wegen gegenwärtiger Erfolge. — Wichtiger und hoffnungsvoller schien von Anfang an Abessinien, dessen Volk durch alle Jahrhunderte der Bedrängniß und Zerrüttung hindurch mitten unter heidnischen und muhamedanischen Nachbarn den christlichen Glauben treu bewahrt und viele bedeutende Verzweigungen christlicher Kolonieen bis tief in's Innere Afrika's ausgesandt hatte. Auch hatte ein abessinischer Mönch im Jahre 1808 eine Uebersetzung der heil. Schrift in die Landessprache (das Amharische) ausgeführt, die im Manuscript der brittischen und ausländischen Bibelgesellschaft 1818 in die Hände kam und von ihr gedruckt wurde. Durch all dieses aufgemuntert, begann die kirchl. M.G. 1830 durch die Aussendung Sam. Gobat's, jetzigen Bischofs von Jerusalem, und eines andern Arbeiters die Mission in diesem Lande. Anfangs freundlich von einem Fürsten aufgenommen, wurden sie bald durch die politischen und kriegerischen Zerrüttungen des Landes in ihrer Arbeit gehemmt. Die Missionare Gobat, Isenberg, Krapf xc. hatten theils durch Krankheiten, theils durch politische Wechselfälle, theils durch die Umtriebe französischer Jesuiten schwere Arbeit und unsichern Erfolg. Das Werk wurde immer wieder abgerissen und auf's Neue angeknüpft, bis im Jahr 1837 ein Befehl des Fürsten dasselbe vollständig aufhob. Einige der Missionare, namentlich der unternehmende Krapf, suchten in Schoa unter den heidnischen Galla's einen festen Punkt für die evang. Arbeit zu gewinnen; aber vergebens. Später glaubte Krapf an der Sansibarküste, unter der wohlwollenden Herrschaft des Imam von Maskat, eine Mission unter den heidnischen Wanika und Wakamba gründen und dieselbe mit der Zeit bis in's Herz des afrikanischen Continents ausdehnen zu können. Allein auch diese ostafrikanische Mission hatte außer einigen bedeutenden geographischen Aufschlüssen fast keine Frucht getragen und ist im Jahre 1857 gleichfalls aufgehoben worden. Seit einem Jahre zwar haben etliche deutsche christliche Handwerker, ausgesandt von Bischof Gobat in Jerusalem, sich in Abessinien unter dem Schutz des mächtigen Königs Theodoros niedergelassen, nachdem die Jesuitenmission dort ihr Ende erreicht hat; aber wie weit sie der Sache der Mission zu dienen im Stande seyn werden, wird die Zeit lehren.

An der ganzen Ostküste Afrika's bis hinab nach Port Natal befindet sich kein einziger evangelischer Missionar. Erst an diesem äußersten Vorposten der Capkolonie, im Gebiet der Kaffern, findet sich wieder ein Lichtpunkt. Diese große, weite Lücke schien die gegenüberliegende, schöne Insel Madagaskar mit ihren herrlichen, hoffnungsreichen Missionen ausfüllen zu sollen. Aber für jetzt liegt auch sie verwaist da. Schon im 17. Jahrhundert versuchten französische Priester eine Mission auf der Insel, aber eine blutige Vertilgung setzte derselben ein Ziel. Erst im Jahre 1817 begannen dort die Arbeiten protestantischer Missionare. Der junge und mächtige König der Hovas, Radama, der sich ⅘ der ganzen Insel unterworfen hatte, begünstigte die Einführung christlicher Bildung, und unter der eifrigen und reichgesegneten Arbeit der Sendboten der London M.G. (Johns namentlich) blühte bald ein herrliches Werk empor. Wie überall, wo evang. Missionare wirken, wurden auch auf Madagaskar Schulen für das Volk und Seminare für Erziehung eingeborner Lehrer und Prediger gegründet, die Bibel voll-

ständig übersetzt, eine Presse errichtet ꝛc. Hunderte bekannten sich offen zum Christenthum, Tausende waren demselben geneigt. Der Tod Radama's aber (1828) und die Thronbesteigung seiner grausamen und christenfeindlichen Wittwe Ranavalona änderten Alles. Zuerst Beschränkungen, dann Verfolgungen, zuletzt Austreibung der Missionare (1836) und blutige Hinrichtungen der eingebornen Christen schienen das schöne Werk in der Wurzel zu vernichten. Allein bis auf den heutigen Tag breitete sich das Christenthum, obwohl unter furchtbaren Verfolgungen, auf der Insel aus. Der entschieden christliche Kronprinz ist es, auf dem für die nicht ferne Zukunft die Hoffnung der madagassischen Christen ruht. Mittlerweile finden von den Letzteren viele auf der nahen brittischen Insel Mauritius eine Zuflucht und christliche Fortbildung, wie auch auf demselben Eiland für die zahlreichen Culis (indische Feldarbeiter) und für die ostafrikanischen Einwanderer eine gesegnete Mission besteht.

Zu den ältesten und bedeutendsten Missionsgebieten gehört Südafrika mit seiner in unzählige Stämme zerbröckelten Bevölkerung. Diese zerfällt in drei Hauptfamilien, von denen die eine (die Hottentotten) den Süden und Westen, die zweite (die Kaffern) die Ostseite, die dritte (die Betschuanen) die Mitte zwischen beiden einnehmen. Die Hottentotten, zu denen die Buschmänner, Koranna, Namaqua und zum Theil auch das Mischvolk der Griqua ꝛc. gehören, stehen nach Bildung und natürlicher Anlage auf der untersten Stufe, während die Kaffern, zu deren Familie die Amaponda, Mambukki, Zulu ꝛc. zählen, ein kräftiges, intelligentes, kriegerisches und körperlich wohlgebildetes Geschlecht sind. Die Betschuanen, zu denen unzählige kleine Stämme gehören, halten wie in ihren Wohnsitzen, so auch in Bildung und natürlicher Anlage zwischen jenen beiden die Mitte; sie sind schwächer und feiger als die Kaffern, kräftiger und intelligenter als die Hottentotten. Die große Schwierigkeit, welche bis auf den heutigen Tag die evangel. Mission unter allen diesen Stämmen großentheils nicht zu einer gesunden und stetigen Entwicklung kommen ließ, ist die halb nomadische Lebensweise der Eingebornen, welche freilich zum größten Theil mit der Wasserarmuth des Landes und dem häufig wiederkehrenden Regenmangel zusammenhängt. Nur an wenigen Punkten ist es gelungen, feste Ansiedelungen zu gründen und eben damit auch eine gedeihliche Entwicklung der Mission zu erzielen. Mit dem Jahr 1652 begannen die holländischen Ansiedlungen auf dem Caplande, eben damit aber auch eine lange Reihe von Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten gegen die kaum als Menschen angesehenen Eingebornen (Hottentotten). Sie endigten mit der Vertilgung oder Verdrängung oder sklavischen Knechtung der Ureinwohner; von Evangelisirung war keine Rede. Die ersten, welche diesem unglücklichen Volke ein christliches Erbarmen zuwandten, waren die Herrnhuter. Georg Schmidt, ein armer, aber liebebrünstiger Landmann und Mitglied der Brüdergemeinde, begann 1737 unter den Hottentotten sein Liebeswerk und bald sammelte sich um ihn zu Bavianskloof, jetzt Gnadenthal, eine gläubige Gemeinde. Aber die holländischen Kolonisten (Boers) ruhten nicht, bis der aufblühende Garten wieder zerstört war. Im Jahre 1744 mußte Schmidt mit tiefem Schmerz seine kleine Heerde verlassen. Erst 1792 wurde von der Brüdergemeinde der Faden wieder aufgenommen. Die neuen Sendboten fanden noch Reste von der Arbeit Schmidt's. Neue Verfolgungen schienen auch ihr Werk zu zerstören, als 1795 die Engländer die Kolonie eroberten und der Mission freien Raum ließen. Von da an, insbesondere seitdem die Britten bleibend das Capland in Besitz nahmen (1806), blühten die Brüdermissionen sichtbar empor. Es sind deren jetzt zehn, und zwar unter Kaffern sowohl als Hottentotten. Ihre Arbeit gehört zu den gesegnetsten und erfolgreichsten in Südafrika.

Ebenso fruchtbar war die Mission der Lond. M.G. in diesen Gebieten, welche mit der Aussendung des berühmten, geistvollen und gelehrten van der Kemp (früher Rittmeister, dann Arzt und Gegner des Christenthums, zuletzt durch schwere Erlebnisse gründlich bekehrt) und des Missionars Kicherer ihren Anfang nahm (1799). Kemp's Auge war auf die Kaffern gerichtet; aber die Feindseligkeit der Boers, die Kriegsläufte

und eigene Extravaganzen ließen sein Werk nicht zu gesunder Entfaltung kommen. Erst mit dem Eintritt Campbells (1812) und Dr. Philip's (1818) in die südafrikanische Mission beginnt ein höherer Aufschwung. Die Stationen der Lond. M.G. breiteten sich von der Capstadt nach allen Seiten hin aus, bis sie sich später vornehmlich auf die Betschuanenstämme concentrirten, unter denen Missionar Moffat, namentlich durch Bibelübersetzung, das Bedeutendste geleistet hat. Den Missionaren der Lond. M.G. folgten 1820 die Methodisten, 1829 zu gleicher Zeit die französische und rheinische M.G., welche beide in treuem Eifer, geduldiger Ausdauer und kühnem Vorwärtsdringen mit einander wetteiferten, aber auch beide die Schwierigkeiten der südafrik. Mission in reichem Maße erfahren mußten. Außer den oben angeführten Hindernissen traten auch wiederholt blutige Kaffernkriege, Störungen durch die Boers und andere Uebel ein, durch welche öfters bald da bald dort ganze Missionsgebiete und die Arbeit langer Jahre mit einem Schlag vernichtet schienen. Aber immer wieder siegte die Geduld und Liebe. Seit einigen Jahren haben auch die Missionare und Missionskolonisten von Hermannsburg bei Port Natal eine Mission eröffnet, welche unter den dortigen Kafferstämmen schöne Frucht verheißt. Neuerdings aber sind zwei Ereignisse eingetreten, durch welche der südafrik. Mission die Aussicht auf bedeutenden Erfolg, sowie auf außerordentliche Erweiterung eröffnet wurde. Unter den bis dahin fast unlenksamen Kaffern nämlich hat der letzte Versuch, sich der angelsächsischen Invasion zu entledigen, in einem furchtbaren National-Elend seinen Ausgang gefunden. Aufgestachelt von einem ihrer Propheten, schlachteten sie alles ihr Vieh, die einige Quelle ihres Unterhaltes, und als die sinnlosen Weissagungen des Propheten nicht in Erfüllung gingen, brach die Nation in namenlosem Elend zusammen. Jetzt ist es das Evangelium, das unter dem unglücklichen Volke eine bereitete Stätte zu finden scheint. Andererseits haben die Entdeckungsreisen des Missionars Dr. Livingstone, der von der nördlichsten Station der Lond. M.G. (Kolobeng) aus den ganzen südlichen Continent von Loando (im Westen) an bis Kilimane (im Osten) durchwanderte und Verbindungen mit den Stämmen anknüpfte, ein neues großes Gebiet für die evang. Mission eröffnet. Während nun die englische Regierung diese neu entdeckten Gebiete für den Handel nutzbar zu machen bemüht ist und eben jetzt eine Expedition unter Livingstone's Leitung den Zambesi hinauf sendet, beabsichtigt die Lond. M.G. in denselben Gegenden neue Stationen anzulegen.

Ziehen wir an der Westküste des afrikanischen Continents hinauf, so beginnt an der Grenze der zur Hottentottenfamilie (der Nilo-Hamiten) gehörigen Stämme die Familie der Nigro-Hamiten oder der Neger. Ein größtentheils noch unbekanntes Gewimmel von Volksstämmen, die im Innern des Continents bald in kleineren Gemeinwesen, bald in großen despotischen Staaten zusammenleben und entweder dem Islam oder einem ärmlichen Fetischdienst oder einem Gemisch von beiden ergeben sind, sendet seine Ausläufer an die Küste herab, und diese allein sind es bis jetzt, mit denen die evangelische Mission in Berührung gekommen ist. Und auch hier sind es nur die Stämme an den Mündungen des Niger, an der Goldküste, bei Liberia, bei Sierra Leone und in Senegambien, unter denen ein fester Grund der Mission gelegt ist. — Nachdem diese ganze Küste längst von den Sklavenhändlern besucht und mit kleinen Forts katholischer und protestantischer Seemächte übersäet war, fieng doch erst im J. 1737 ein Theil der evangelischen Kirche, die Brüdergemeinde, sich um das Seelenheil dieser umnachteten Völker zu kümmern an. Sie sandten nach einander eine Anzahl heldenmüthiger Friedensboten nach der dänischen Goldküste (Christiansborg); aber sie Alle sanken Einer nach dem Andern in ein frühes Grab, bis nach dem J. 1770 die Synode zu Herrnhut diese Mission aufgab. Aber die ausgesäeten Brüder waren nur, wie Zinzendorf sang, „die Saat der Mohren.“ An der gleichen Stelle, wo ihre Gräber stehen, hat die Basler M.G. im J. 1826 den Faden wieder aufgenommen und ihre Arbeit hat seitdem sowohl unter dem Akrah-Volke an der Küste, als unter den Akim- und Krobo-Negern im Innern eine reiche Frucht getragen. In zwei dortigen Negersprachen sind Theile der heil. Schrift

übersetzt, und aus den stets wachsenden Gemeinden selbst erhebt sich nach und nach eine Anzahl eingeborner Katechisten und Prediger. In der Nähe ihrer Stationen haben seit 1834 die Methodisten (im Fante- und Aschante-Gebiet), auf der entgegengesetzten (östlichen) Seite oder im Woltaflußgebiet die Missionare der norddeutschen M.G., ein hoffnungsvolles Werk begonnen. Seit 1853 sind die dänischen Besitzungen an England übergegangen.

Lange zuvor aber war die Freineger-Kolonie auf Sierra Leone in's Leben getreten. Während des nordamerikanischen Freiheitskrieges nämlich hatte die englische Regierung allen Negersklaven, die sich unter ihre Fahne stellten, die Freiheit versprochen. Nach Beendigung des Krieges mußte für ihr Unterkommen gesorgt werden. Ein menschenfreundlicher Engländer Granville Sharp entwarf den Plan, die zahlreichen beschäftigungslosen und selbst gefährlichen Freineger auf der Küste Westafrika's anzusiedeln und zu gesitteten Menschen heranzubilden. Eine durch Kauf erlangte Landstrecke an den Mündungen des Sierra-Leone-Flusses diente zur ersten Ansiedlung für etliche hundert dieser Neger (1787). Trotz unzähliger Mühsale und Leiden folgten doch bald andere nach und 1796 erhob sich Freetown (Freistadt), die erste Stadt auf der üppigen und fruchtbaren Halbinsel von Sierra Leone. Im J. 1808 übernahm die brittische Regierung die Kolonie. Das „Afrikanische Institut“, eine Gesellschaft, die sich die Beförderung der zeitlichen Wohlfahrt der Neger zum Ziel setzte, nahm sich des stets wachsenden Freinegerstaates kräftig an. Die brittische Aufhebung des Sklavenhandels mehrte aus den aufgebrachten Sklavenschiffen die Bevölkerung und im J. 1823 war dieselbe schon auf 12,000 freie Neger gestiegen — eine seltsame Anhäufung aus allen möglichen Stämmen Afrika's, deren gemeinsame Verkehrssprache das Englische (Neger-Englisch) wurde. Jetzt beläuft sich die Bevölkerung auf mehr als 50,000. Diese Kolonie unter brittischem Schutz und Einfluß konnte der Aufmerksamkeit und Theilnahme der Missionsfreunde nicht entgehen. Schon 1795 sandten die Methodisten, etwas später die schottische, die Glasgower und die Londoner M.GG. ihre Missionare dahin; aber Zwistigkeiten unter sich und mit der Regierung, Krankheiten und andere schmerzliche Umstände brachten allen diesen Unternehmungen ein frühes Ende. Dagegen wurden die Versuche der kirchlichen M.G. mit dem reichsten Erfolg gekrönt. Sie begann ihre westafrikanische Mission im J. 1804 durch Aussendung zweier deutschen Zöglinge der Jänicke'schen Missionsschule, denen 1806 drei andere (unter ihnen Nyländer und Butscher) folgten. Aber erst nach mannigfaltigem und erfolglosem Herumtasten (unter den Bulloms, Susus rc.) begann 1818 die eigentliche Sierra-Leone-Mission, welche seitdem der Centralpunkt ihrer Arbeiten wurde. Acht Jahre später zeigte sich unter der Arbeit des W. Johnson (eines deutschen Handwerkers und Katechisten, später ordinirten Missionars der kirchlichen M.G.) die erste reiche Frucht, die seitdem sich vertausendfacht hat. Wie die zeitliche Wohlfahrt der Kolonie, so blühte auch ihr sittliches, religiöses und kirchliches Leben wunderbar empor. Städte und Dörfer entstanden, Handel und Gewerbe blühten, ein außerordentlicher Wohlstand lohnte den Fleiß. Kirchen, Seminare, Schulen, wohlthätige Anstalten aller Art folgten sich rasch; eingeborne Schullehrer, Katechisten und Pastoren traten den europäischen Missionaren zur Seite; ein anglikanischer Bischof (seit 1853) steht der ganzen westafrikanischen Kirche vor. Seit neuerer Zeit scheint die ganze Kolonie einem Zustande entgegenzugehen, wo sie aufhört, Missionsgebiet zu seyn. Daß zu diesem Emporblühen auch die Methodistenmissionare (1817) wesentlich beigetragen haben, darf nicht unerwähnt bleiben. Von den mehr als 50,000 Freinegern, die gegenwärtig die Kolonie bewohnen, gehören wohl zwei Drittheile dem christlichen Bekenntniß an.

Am bedeutungsvollsten aber ist diese Kolonie dadurch geworden, daß von ihr aus Zweigmissionen nach allen Seiten hin sich auszubreiten angefangen haben. Unter diesen ist aber keine fruchtbarer als die im Jorubalande, westlich vom Nigerstrom. Das Jorubareich war eines der mächtigsten und blühendsten an den Ufern des Niger gewesen, allein die unglückselige Leidenschaft, welche etliche Häuptlinge des Landes im Anfang

dieses Jahrhunderts von ihren Nachbarn lernten, ihre eigenen Landsleute als Sklaven an fremde Händler zu verkaufen, führte bald zu förmlichen Kriegsexpeditionen auf Sklavenfang. Das ganze Land kam in Zerrüttung und wurde fast zur Einöde. Der armselige Rest der zersprengten Bevölkerung von 130 verwüsteten und zerstörten Städten sammelte sich um's J. 1825 an der Stelle, wo jetzt Abbeokuta, die neue Hauptstadt des Jorubalandes liegt, und gründete ein neues Gemeinwesen, das unter der Leitung eines kräftigen, einsichtsvollen Oberhäuptlings rasch emporblühte und nun gegen 100,000 fleißige Einwohner in sich schließt. Den verderblichen Sklavenkriegen wurde entsagt, theils in Folge der eigenen schmerzlichen Erfahrungen, theils ermuntert durch die Verträge, welche die Häuptlinge bei Gelegenheit der ersten Nigerexpedition (1841) mit den Engländern schloßen, obwohl das einheimische Sklavenwesen in voller Kraft fortbesteht.

Unter den in Sierra Leone sich ansammelnden Freinegern nun gehörten die Jorubas zu den rührigsten und intelligentesten. Manche von ihnen eröffneten um's Jahr 1837 einen kleinen Seehandel mit denselben Küstengegenden, von denen sie früher als Sklaven weggeschleppt worden waren. Die Kunde von dem Aufblühen ihres Vaterlandes veranlaßte in den Jahren 1839 bis 1842 mehr als 500 Joruba's, von Sierra Leone in ihr Vaterland zurückzukehren. Unter ihnen waren viele, die das Christenthum angenommen und lieben gelernt hatten, und ihre Bitten um christliche Lehrer, sowie die freudige Bereitwilligkeit der Jorubahäuptlinge, solche bei sich aufzunehmen, veranlaßte sowohl die kirchliche M.G., als auch die Methodisten, eine Mission daselbst im J. 1845 zu beginnen. Beide Gesellschaften erfreuen sich nun des reichsten Erfolgs. Außer dem ausgezeichneten ordinirten Negermissionar Samuel Crowther, der einen großen Theil der heil. Schrift in's Joruba übertragen hat, wirken eine Anzahl seiner Landsleute, gleichfalls ordinirt, in dieser Mission, während die europäischen Missionare mehr die Oberleitung des Werks, sowie die Organisirung neuer Missionsplätze in Händen haben.

Eine sehr wichtige Erweiterung des Evangelisationswerks in dem Stromgebiet des Niger, dieser mächtigen Hauptader von Westafrika, wird in Aussicht gestellt durch die im J. 1857 auf breiter Basis erneuerte Nigerexpedition. Diese Unternehmungen, theils von der brittischen Regierung, theils aus Privatmitteln ausgeführt, haben vornehmlich den menschenfreundlichen Zweck, mit der Bevölkerung Westafrika's einen rechtmäßigen Handelsverkehr zu eröffnen und dadurch den Sklavenhandel in seiner Wurzel zu zerstören. Ebendadurch sollte dann dem rechtmäßigen Gewerbe, dem Ackerbau und allen Künsten des Friedens ein mächtiger Impuls gegeben und zugleich dem Christenthum der Weg gebahnt werden. Nachdem nun die erste Nigerexpedition im J. 1841 gewissermaßen fehlgeschlagen war, hatte die zweite im J. 1854 günstigere Resultate geliefert. Der östliche Arm des mächtigen Stromes, Binue genannt, wurde bis weit in's Innere hinein befahren, mit den anwohnenden Stämmen wurden Verbindungen angeknüpft und die Erwartungen, die man an ein solches Unternehmen knüpfte, kräftig bestätigt. Die neueste Expedition, welche gegenwärtig im Gange ist, gewinnt dadurch eine besondere Wichtigkeit, daß von der Insel Fernando Po aus ein regelmäßiger Dampfschifffahrtsverkehr auf dem Niger eingerichtet werden und daß an dem Strome entlang eine Reihe von Missionsstationen sich erheben soll.

Ehe wir Afrika verlassen, müssen wir noch des wichtigen Negerfreistaates Liberia erwähnen. Seine Gründung wurde veranlaßt durch den bedenklichen Umstand, daß in den sklavenhaltenden Staaten Nordamerika's nach und nach sich die Zahl der freien Neger in's Unglaubliche vermehrt hatte. Schon im Jahre 1816 zählte die Union nicht weniger als 200,000. Man fühlte das Bedürfniß, sich ihrer als eines gefährlichen Elements zu entledigen. Die gesetzgebende Versammlung in Virginien, an welche sich bald andere Staaten anschloßen, wandte sich 1817 an den Congreß in Washington mit der Forderung, daß ein Landstrich auf der westafrikanischen Küste erworben werde zum Behufe der Uebersiedlung der freien Neger der Union. Der Congreß wies die Sache von sich ab. Nun nahm die 1817 gestiftete nordamerikanische Kolonisationsgesellschaft

die Sache in ihre Hand und sandte Agenten nach Afrika, welche einen Landstrich zum genannten Zweck erwerben sollten. Nach mehreren fehlgeschlagenen Versuchen gelang es, 1822 am Cap Mesurado eine feste Ansiedlung zu begründen. Das erworbene Land wurde Liberia, die erste Niederlassung Monrovia (dem Präsidenten der Union zu Ehren) genannt. Glücklicherweise lag von Anfang an die ganze Unternehmung in den Händen warmer Menschenfreunde und entschiedener Christen. Auch sandten gleich Anfangs sowohl amerikanische als englische Missionsgesellschaften (auch Basel machte einen Versuch) ihre Arbeiter nach der im Anfang schwer geprüften, aber nach und nach sich consolidirenden und dann seit 1825 rasch aufblühenden Kolonie. Bürgerliche, sociale und kirchliche Ordnungen wurden in's Leben gerufen und streng gehandhabt; Gewerbe und Handel fingen an zu blühen; Kapellen und Schulen erstanden überall, ein Predigerseminar, eine Ackerbauschule und andere Institute wurden errichtet, eine Druckerpresse kam in Gang, eine christliche Zeitung „der Leuchter Afrika's“ wurde von Negern redigirt und herausgegeben und selbst ein Missionsverein wurde 1827 gestiftet, der sich die Evangelisirung des umliegenden Heidengebietes zur Aufgabe setzte. Wohl hat der junge Freistaat mit vielen und großen Schwierigkeiten zu kämpfen, aber es ist einer der Lichtheerde geworden, von denen aus unter Gottes Segen der Westen Afrika's wird erneuert und in die große Familie der christlichen Völker eingeführt werden.

Indem wir die kleineren Missionsanlagen am Calabar, Camerun, Gambia ꝛc. übergehen, durchschiffen wir nordwärts den atlantischen Ocean und landen mitten unter Eis und Schnee an den Küsten G r ö n l a n d s. Die unabsehbaren Steppen der amerikanischen Nordpolarländer sind von dem armseligen, nur etwa 20,000 Seelen zählenden und in lauter kleine Haufen zerbröckelten Geschlecht der Eskimos bewohnt — ein Volk eben so dürftig am Geiste als an leiblichen Hülfsquellen. Ihre Religion beschränkt sich auf wenige unklare Ahnungen einer höhern Welt und auf ihre abergläubige Abhängigkeit von den Angekoks oder Zauberern. Eine Missionsarbeit ist nicht nur um der klimatischen Verhältnisse des Landes, sondern auch um der Stumpfheit des Volkes, ihrer Zerbröckelung in kleine Häuflein und ihrer nomadischen Lebensweise willen eine der schwersten Aufgaben. Und doch hat die aus Gott stammende Liebe auch sie aufgesucht und Außerordentliches unter ihnen ausgerichtet. Hans E g e d e (s. d. Art.) war es, der zuerst im J. 1721, getrieben von der Hoffnung, Reste verschollener Kirchen dort zu finden, an den Küsten Grönlands landete, womit zugleich die erste dänische Handelsniederlassung gegründet wurde. Am 20. Mai 1733 trafen die beiden Missionare der B r ü d e r g e m e i n d e, Matthias und Christian S t a c h auf der Handelskolonie Godhaab ein und errichteten nach kindlichem Flehen um des Herrn Segen nicht ferne von Godhaab eine dürftige Rasenhütte, welche den Anfang der Station Neuherrnhut machte. Beschwerden aller Art, Hunger, Seuchen und Tod konnten den Muth der Brüder nicht lähmen. Ein Bund vor dem Herrn zur Ausdauer auf Leben und Tod (1735) hielt sie mitten im Elend aufrecht. Erst im Jahr 1738 eröffnete die Frage des Eskimojünglings Kajarnak: „Wie war das? Sage mir das noch einmal; ich möchte auch gerne selig werden“, und dessen nachmalige Taufe eine neue hoffnungsreiche Aussicht. Von nun an blühte die Mission immer schöner auf; am Schlusse des J. 1747 waren es bereits 134 Getaufte. Neue Stationen wurden gegründet, blühende Gemeinden gesammelt; das Werk war reich gesegnet. Da kam von Seiten der dänischen Regierung, welche von der festen Ansiedlung der Eingebornen in Gemeinden Nachtheil für ihren Handel fürchtete, (1777) der Befehl zur Zerstreuung der Grönländer, welche später immer weiter ausgedehnt und schärfer gehandhabt wurde, zum größten Nachtheil der Seelenpflege. Gleichwohl ging das Friedenswerk so kräftig fort, daß am 6. Januar 1801 die letzte heidnische Grönländerin an diesem Theil der Küste getauft wurde. 1823 wurde das ganze grönländische N. T. im Druck fertig. Einige Jahre später (1829—30) fanden sich auf der südlichsten Station (Friedrichsthal) große Gesellschaften von Heiden aus dem fernen eisigen, den Europäern nicht zugänglichen Osten ein, ließen sich hier nieder und nahmen das Evangelium an; aber „auch diese Station (sagt der Bericht) erreichte

bald der Befehl zur Zerstreuung der armen Schafe, deren viele wir auf der Küste herumirren und in Stumpfheit und in alle Laster zurückfallen sehen, ohne ihnen helfen zu können."

Die gegenüberliegende Küste von Labrador, der Krone von England gehörig und gleichfalls von Eskimos bewohnt, zog schon seit 1752 die Aufmerksamkeit der Brüdermissionare auf sich. Viermal wurde das Land besucht, ohne daß es zu einer festen Ansiedlung kam. Erst als 1769 der König von England den Brüdern einen Landstrich, drei deutsche Quadratmeilen groß, auf der Labradorküste zum Behuf einer Missionsniederlassung schenkte und als die seit 1741 bestehende "Londoner Brüdersocietät zur Beförderung des Evangeliums unter den Heiden" sich der Sache besonders thätig annahm, auch ein eigenes "Labradorschiff" ankaufte, wurde die Station Nain angelegt (1771) und gleich von drei verheiratheten und acht ledigen Brüdern, darunter Jens Haven und Drachart, in Angriff genommen. Allein die Arbeit blieb lange scheinbar ohne Erfolg. Der verderbliche Verkehr der Eskimos mit den ausländischen Kaufleuten und das zerstörende Gift des Branntweins vernichtete alle bessern Eindrücke in den Gemüthern der Heiden wieder. Da trat 1804 nach 34jährigem geduldigem Harren jene allgemeine Erweckung ein, unter welcher die Saat des göttlichen Wortes herrlich aufging. Dieselbe dauerte auch durch eine Reihe von Jahren fort und der feste Bestand der Labradorkirche ruht noch heute auf jenen kräftigen Heilswirkungen der Gnade Gottes. Doch scheinen seit längerer Zeit Gleichgültigkeit und mancherlei sittliche Uebel unter den Gemeinden den Brüdern große Noth zu bereiten. Gegenwärtig bestehen dort 4 Stationen mit ziemlich zahlreichen Gemeinden, in deren Händen seit 1827 das ganze N. T. sammt den Psalmen sich befindet. Von diesem Missionsgebiet aus werden neuerdings nach Süden und Westen hin Untersuchungsreisen gemacht, deren Zweck die Gründung neuer christlicher Sammelpunkte für das arme zerstreute Volk der Eskimos ist.

Im Westen Canada's und der weitausgedehnten Hudsonsbay breiten sich die unabsehbaren Wald- und Steppenländer von Hudsonia oder Rupertsland aus bis hinüber zum stillen Ocean. Dieses ungeheure, dünnbevölkerte Gebiet steht seit 1670 unter der Gewalt der Hudsonsbay-Compagnie, welche hier für ihren gewinnreichen Pelzhandel viele Handelsniederlassungen und Faktoreien mit einer wohlorganisirten Verwaltung gegründet hat. Die eingeborne Bevölkerung, äußerst dünn gesäet und etwa eine halbe Million Köpfe zählend, besteht aus Indianern, einem kräftigen, intelligenten und in unzählige Stämme gespaltenen Geschlecht, das einst den ganzen Continent von Amerika zu seinem freien Besitzthum und unbegrenzten Jagdrevier zählte, nun aber als eine aussterbende Nation nur noch da fortlebt, wohin der unaufhaltsam fortschreitende Strom europäischer Einwanderung noch nicht gedrungen ist. Die Hudsonsbay-Compagnie fing erst in diesem Jahrhundert an, für ihre Beamten in jenen Ländern Geistliche auszusenden; für das sittliche und ewige Wohl der Indianer that sie nichts. Erst im Jahr 1822 drang der treffliche Caplan der Compagnie, J. West, von Mitleid für die tiefversunkenen Stämme der Eingebornen ergriffen, in die kirchliche M.G. in London, eine Station unter den Letztern zu gründen. Ein erster Anfang wurde auf der Niederlassung am Red River (südlich vom Winnipeg-See) gemacht. West selbst nahm sich kräftig der Sache an. Viele Indianer sandten ihre Kinder bereitwillig in die Schule. Aus derselben gingen bald junge Männer hervor, welche zum Katechistenamte unter ihren Landsleuten die nöthige Tüchtigkeit und Liebe besaßen. Neue Stationen wurden angelegt. Aus einer derselben, Cumberland, brachte der eingeborne Katechist Henry Budd nach zweijähriger Arbeit (1840 bis 1842) nicht weniger als 85 Indianer dem Missionar zur Taufe dar. Er selbst wurde bald hernach, der erste Cri-Indianer, feierlich ordinirt. Einen neuen Aufschwung nahm die Mission seit der Gründung des Bisthums von Rupertsland im J. 1849, zumal da der dazu ausgesonderte Mann nach Gabe und Liebeseifer ein wahrer Missionsbischof ist. Ein großer Theil des N. T. und andere Bücher sind in die Cri-Sprache übersetzt und mit neuerfundenen Lettern, welche ganze Sylben statt bloßer Buchstaben repräsentiren, gedruckt worden. Gegenwärtig bestehen dort, freilich in ungeheuern Ent-

fernungen von einander, 8 Stationen mit 11 europäischen und 3 eingebornen ordinirten Missionaren und 19 eingebornen Gehülfen, unter deren Leitung eine Schaar von mehr als 2000 christlichen Indianern (darunter etwa 800 Communikanten) steht. In 16 Schulen werden gegen 700 Kinder unterrichtet.

Eine etwa ebenso große Indianerbevölkerung wie auf dem brittisch-nordamerikanischen Gebiet — ½ Million — haust noch auf dem Territorium der vereinigten Staaten und westlich davon. Sie sollen sich in mehr als 260 Stämme spalten, von denen aber die meisten nur noch durch wenige Familien repräsentirt sind. Die Stellung, welche die europäischen Einwanderer (seit Anfang des 17. Jahrhunderts) zu den Indianern einnahmen, war in der Regel keineswegs die des christlichen Mitleids und Erbarmens, obgleich bei den brittischen Kolonisten ausgesprochener Maßen ein Hauptzweck ihrer Niederlassung im neuen Vaterlande (Neu-England) die Verbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden war. Die materiellen Interessen einerseits und die Sorge um die Einrichtung und Erhaltung ihres eigenen Kirchenwesens andererseits ließen es lange Zeit zu keinen Missionsunternehmungen unter den rothen Eingebornen kommen. Auch stand denselben das unstete Leben der Indianer und ihre häufige, meist mit großer Ungerechtigkeit verbundene Ausweisung und Versetzung, sowie der daraus entstehende Haß derselben gegen die Weißen, in hohem Grade im Wege. Gleichwohl begegnen uns schon in der frühesten Periode der Einwanderung einzelne Züge ächten Missionssinnes. Es waren zunächst einzelne geisterfüllte Männer, die den Indianern mit unermüdlichem Erbarmen in ihre dichten Wälder nachgingen, ihnen das Evangelium brachten und sie zu Gemeinden sammelten. Der bedeutendste unter ihnen ist John Eliot, der Apostel der Indianer (s. d. Art.), an den sich dann die Familie Mayhew anreiht, welche von Thomas Mayhew an (seit 1643) durch fünf Generationen hindurch bis zu Zacharias Mayhew, der als 87jähriger Greis 1803 starb, sich dem Missionswerk unter den Indianern weihte. Auch die Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums, sowie die schottische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntniß that im Lauf des 18. Jahrh. hin und wieder etwas für die Eingebornen von Nordamerika. Im Dienste der Letztern stand der junge, ernste, in brünstiger Liebe und in angstvollem Ringen nach Heiligung sich verzehrende David Brainerd, dessen glühende Predigten namentlich unter den in Neu-Jersey wohnenden Indianern erstaunliche Wirkungen hervorbrachten. Die von ihm gestiftete Indianergemeinde zu Bethel zeichnete sich ebensosehr durch ihre geistliche Haltung als durch ihren Fleiß in Ackerbau und Gewerbe aus und noch am Ende des 18. Jahrhunderts fanden sich die Spuren seiner gesegneten Arbeit. Brainerd starb schon im 30. Lebensjahr 1747.

Von ausgebreiteter Wirkung waren die Arbeiten der Brüdergemeinde, welche 1735 unter dem persönlichen Mitwirken Spangenbergs zuerst in Georgien, dann in Pennsylvanien begannen. Den ersten sichtlichen Erfolg hatte die Predigt des Bruders Christ. Heinr. Rauch (seit 1739), und der bekannte dem Trunk ergebene Indianerhäuptling Tschoop bekannte selbst, daß die Predigt von dem Blut und Tod Christi und die friedensvolle Ruhe des Missionars, der sich mitten unter den Wilden sorglos zum Schlaf niederlegte, ihm das Herz überwunden habe. Von da aus verbreitete sich das Feuer immer weiter. Die erste Gemeinde bildete sich zu Schekomeko (1742) im Staat Neu-York, an welche sich eine Reihe von Filialen anschloß. Aber bald erhob sich auch die Feindschaft der weißen Einwanderer; schon 1746 mußte die aufblühende Gemeinde den Ort verlassen und nun ging das ruhelose Weiterziehen unter unerhörten Trübsalen und Verfolgungen 60 Jahre lang fort, bis die Brüder mit ihren bekehrten Delawaren im Jahr 1792 in Fairfield in Canada endlich zur Ruhe kamen. Namentlich brachte der Krieg zwischen den Engländern und Franzosen (1755—62) unsägliches Leid und Elend über die Brüdermission unter den Indianern. Während desselben wurde das Missionshaus zu Gnadenhütten von den heidnischen Indianern überfallen und 10 Geschwister nebst einem Kind theils erschossen, theils mit dem Hause verbrannt. Gleichwohl wuchs das Gnadenwerk unter den Eingebornen wunderbar. Von einer Stelle verdrängt, erhob

sich anderswo eine neue gesegnete Gemeinde. Neuen Jammer aber brachte der Unabhängigkeitskrieg (seit 1775). Während desselben wurden an der Stelle, wo die blühende Gemeinde Lichtenau stand, von den christlichen Amerikanern, die stets der Brüdermission feind waren, nicht weniger als 96 christliche Indianer (62 Erwachsene und 34 Kinder) grausam abgeschlachtet! „Seit diesem traurigen Ereigniß", sagt der Bericht, „gleicht unsere Indianermission einem Baume, dem zur Zeit der schönsten Blüthe die Hauptwurzeln abgeschnitten worden sind." Mit dem Friedensschluß zwischen England und den nordamerikanischen Freistaaten (1783) trat zwar in der Brüdermission etwas mehr Ruhe und glücklicheres Gedeihen ein. Aber theils die Nothwendigkeit, immer wieder weiterzuziehen, theils die Feindseligkeiten der heidnischen Indianer hemmten überall eine gesunde Entwicklung. Das gleiche Loos, wie die gläubigen Gemeinden aus den Delawaren, Irokesen ꝛc. in den nördlichen und westlichen Staaten, hatten auch die aus den Creek- und Cherokee-Indianern in den südlichen Staaten; sie mußten Schritt für Schritt vor der vorschreitenden Einwanderung zurückweichen, bis sie seit 1840 in den Gemeinden von Canaan und New-Springplace im äußersten Westen schließlich (?) eine Ruhestätte fanden.

Der Mann, der nicht nur die schwersten Jammerzeiten der Brüdermission unter den Indianern in ihrer ganzen Ausdehnung mit durchlebt, sondern mit wahrhaft apostolischer Kraft und Liebe das Bedeutendste zur Gründung, Erweckung und Belebung der dortigen Heidengemeinden gewirkt hatte, war David Zeisberger. Von Geburt ein Mähre, eilte er seinen als Kolonisten nach Georgien übersiedelnden Eltern heimlich nach, wurde dort unter wunderbaren Erlebnissen 1743 durch die Predigt von der Sünderliebe Jesu erweckt und widmete sich von da an mit ganzer Hingebung der Indianermission bis in sein hohes Alter. Ein Muster christlicher Gottseligkeit und patriarchalischer Sitteneinfalt, wurde er in Sprache und Lebensweise ganz ein Glied seiner lieben Indianer (Irokesen namentlich) und erwarb sich zugleich in den Indianerkünsten so große Geschicklichkeit, daß er gleich dem besten Krieger und Jäger den Speer zu werfen, den Tomahawk zu schwingen und das Wild im Walde zu erlegen verstand. Er durchlebte alle die Schreckens- und Unglückstage, welche über seine Indianergemeinden kamen, wanderte mit ihnen von Ort zu Ort, war wiederholt im Gefängniß bei den weißen Feinden der Mission und in Todesgefahr unter den rothen Barbaren, bis er, ein 87jähriger Greis, nach 60jähriger Missionsarbeit unter den Thränen der tieferschütterten Indianergemeinden im Nov. 1808 in seines Herrn Ruhe einging.

In der neueren Zeit, seitdem der Missionsgeist auch in den Kirchen Nordamerika's zu erwachen begann, haben sich fast alle die verschiedenen Kirchenabtheilungen der Union an der Indianermission betheiligt und manche unter ihnen, namentlich die Presbyterianer, Methodisten und Baptisten haben nicht Unbedeutendes geleistet. Auch unter den Indianern selbst erhoben sich manche begabte und liebeseifrige Männer, die ihrem sterbenden Volke das Wort vom Kreuze brachten, theils durch mündliche Predigt, theils durch Uebersetzungen einzelner Theile der h. Schrift. Aber die Mannigfaltigkeit der Unternehmungen, der Wechsel des Orts und der äußeren Umstände und die Zersplitterung in kleine Missionsanlagen unter den vielen vereinzelten Indianerstämmen ist so groß, daß wir hier nicht näher darauf eingehen können. Wir erwähnen nur noch der Arbeiten der großen amerikanischen M.G. (Amer. Board of Commissioners for foreign missions), welche gegenwärtig folgende Missionen unter den Indianern hat: Unter den Tschocktaws befinden sich auf 7 Stationen und 2 Außenstationen 7 Missionare, 5 Gehülfen und 19 Gehülfinnen mit 4 eingebornen Predigern. Die Gemeinden zählen 1158 Glieder; in den drei Schulen werden 98 Kinder unterrichtet. Unter den Cherokesen arbeiten auf 4 Stationen (1 Außenstation) 4 Missionare, 1 Gehülfe und 7 Gehülfinnen sammt 1 eingebornen Prediger und 4 Katechisten. Die Gemeinden bestehen aus 207 Gliedern; in der einen Schule befinden sich 25 Kinder. Auf 2 Stationen der Dakota's befinden sich 2 Missionare und 3 weibliche Gehülfen. Zahl der Gemeindeglieder 43. Die Odschibwäs haben

nur 1 Station mit 1 Missionar, 2 weiblichen Gehülfen und 1 eingebornen Katechisten. Unter den Tuscaroras arbeiten 2 Missionare mit ihren Frauen auf 2 Stationen. Die Schule ist von 66 Kindern besucht. Gemeindeglieder (Communikanten) 84. Bedeutender ist die Mission unter den Seneka's mit 4 Stationen und 4 verheiratheten Missionaren sammt 8 Gehülfinnen, 1 eingebornen Prediger und 4 Catechisten. Gemeindeglieder 197. In 11 Schulen werden gegen 300 Kinder unterrichtet. Eine Mission unter den Abenaquis ist erst begonnen.

Unter den 1½ Millionen Negern und der Million Mulatten, die im Gebiet der Union leben, ist, wenigstens in den südlichen sklavenhaltenden Staaten, nur sehr wenig gethan worden, indem in den letzteren nicht nur die herrschende Anschauung, sondern selbst das Gesetz diese Unglücklichen von der christlichen Civilisation ausschließt. Unterricht im Lesen und Schreiben, kirchliche Einsegnung der Ehe und Anderes ist unter den streugsten Strafen verboten, obwohl Anschluß der Neger an die Kirche gestattet ist. Diese Schwierigkeiten haben bis dahin fast alle Missionsarbeit unter den Negern und Farbigen verhindert. Nur in Ostflorida hat die Brüdergemeinde, aufgefordert von einem christlichen Sklavenbesitzer, in Woodstock-Mills seit 1848 einen Versuch zu machen angefangen. Dagegen haben in den nördlichen nicht sklavenhaltenden Staaten namentlich die Methodisten große Erfolge in ihrer Art unter den freien Negern errungen, so daß schon im Jahr 1825, nachdem ihre Predigt sich kaum denselben zugewandt hatte, nach ihren Angaben bereits 40,000 Schwarze in die methodistische Gemeinschaft aufgenommen waren. Die aufregende und auf Erschütterung berechnete Art der amerikanischen Methodisten (und Baptisten) zieht den Neger besonders an. Doch hat auch hier die strenge äußere Absonderung, welche zwischen Weißen und Schwarzen besteht, dahin geführt, daß die Letzteren es vorzogen, sich zu eigenen Gemeinden zu sammeln, eigene Kirchen zu bauen und eigene Prediger aus ihrer Mitte, ja ihre eigenen Bischöfe anzustellen, und manche dieser schwarzen Prediger wetteifern an Gabe und Kraft mit ihren weißen Brüdern.

Den Norden und Süden des amerik. Continents verbindet der Inselkranz von Westindien: im Nordosten die Bahama- und Bermudainseln, südlich davon die großen Antillen, die sich südöstlich in den kleineren Antillen fortsetzen. Sie alle, mit Ausnahme von Haiti, stehen unter europäischer Herrschaft. Die Urbewohner, die rothen Karaiben, sind längst vor der fremden Einwanderung verschwunden und haben den drei Millionen Ausländern Raum machen müssen, die nun diese Inselwelt bewohnen und von denen die Hälfte aus importirten Negern, ein Viertheil aus Europäern und der Rest aus dem Mischvolke der Mulatten besteht. Von den protestantischen Mächten besitzt England Jamaika, den größeren Theil der kleinen Antillen und die Bermuda- und Bahamainseln; Dänemark St. Thomas, St. Croix und St. Jan; Holland St. Eustache, Saba, St. Martin und Curaçao; Schweden St. Barthelemy. Die Mission unter den Negersklaven, welche 1732 auf den dänischen Besitzungen durch die Brüdergemeinde begonnen wurde, fand weniger an der Lasterhaftigkeit und geistigen Stumpfheit der Schwarzen, als an dem gottlosen Widerstand der Pflanzer ihre Hinderung; gleichwohl ist gerade die westindische Mission reich an den schönsten und ausgedehntesten Erfolgen.

Leonhard Dober, der Töpfer, und David Nitschmann, der Zimmermann, reisten im August 1732 mit 6 Thalern Reisegeld in der Tasche von Herrnhut nach St. Thomas, womit die westindische Mission und die Brüdermission überhaupt ihren Anfang nahm. Eine Reihe von Missionskolonisten folgte ihnen nach; die übrigen dänischen Inseln wurden nach einander besetzt und der Herr gab Segen zu ihrer Arbeit. Der eigentliche Begründer und gesegnetste Arbeiter der westindischen Mission aber war Friedr. Martin (1735—1750), dem es gegeben war, allenthalben Gemeinden zu stiften und sie auf festen Grund zu gründen. Aber auch Verfolgungen, tödtliche Krankheiten und andere Trübsale fehlten nicht. Bei der Säkularfeier im Jahr 1832 konnte der Bericht sagen, daß im Ganzen 37,000 Personen getauft worden waren. Seit der Emancipation

der Neger (1848) auf den dänischen Inseln geht das Werk in sichtbarem Segen fort. Die Brüdergemeinde hat acht Stationen daselbst mit zahlreichen Außenplätzen und Schulen.

Schon frühe breitete sich die Brüdermission auch auf die brittischen Besitzungen aus: auf Tortola 1743, auf Jamaika 1754, Antigua 1756, Barbados 1765, St. Kitts 1777, Tabago 1786, wo sich die Trübsale und Leiden, aber auch die endlichen Erfolge in ähnlicher Weise einstellten, wie auf den dänischen Inseln. Nach und nach aber traten auch andere evang. Kirchengemeinschaften in die Arbeit ein. Die Methodisten waren die frühesten, die dem rühmlichen Beispiel der Brüdergemeinde folgten. Der Bedeutendste unter ihnen ist Dr. Thomas Coke, der 1786 auf die Küste von Antigua verschlagen, sofort das Liebeswerk unter den Negern begann und trotz der wüthendsten Verfolgungen der Feinde den Samen des Evangeliums von Insel zu Insel ausstreute. Im Jahr 1811 standen bereits auf 15 Inseln nicht weniger als 27 methodistische Missionen, die mehr als 12,000 Personen unter ihrer Pflege hatten. Die Zahl der Arbeiter sowohl als die der Gemeindeglieder ist seitdem beträchtlich gewachsen.

Im Jahr 1814 begannen auch die Baptisten ihre Missionen in Westindien und zwar auf Jamaika, und schon im Jahre 1831 zählten sie in 24 Gemeinden mehr als 10,000 Mitglieder. Auch die kirchliche M.G. fing schon 1819, veranlaßt durch ein bedeutendes Legat, auf der Insel Antigua eine Mission im Kleinen an, zunächst nur mit Gründung von Negerschulen. Seitdem aber das brittische Westindien durch Stiftung zweier anglikanischen Bisthümer (zu Jamaika und Barbados im Jahr 1823) kirchlich organisirt ward, wandte sie mehr Aufmerksamkeit auf diese Inseln. Jamaika wurde der Mittelpunkt ihrer Thätigkeit. Der Sauerteig christlicher Bildung drang Schritt für Schritt in die Masse der westindischen Negerwelt. Neue Anschauungen, neue Erkenntnisse, neue Einsichten verbreiteten sich unter diesem bis dahin so tief erniedrigten und verkommenen Geschlecht. Das Bewußtseyn ihrer Menschenrechte wurde nur um so schärfer, je härter und schwerer der Druck wurde, den die Pflanzer an manchen Orten diesem unter den Negern gährenden Geiste gegenüber eintreten ließen. Die Lage der Dinge wurde immer bedenklicher, zumal da unter den Negern die Kunde von den gerade damals in den englischen Parlamenten stattfindenden Verhandlungen über Sklavenemancipation sich verbreitete. Ein Ausbruch der immer weiter sich verbreitenden Gährung war unvermeidlich. Es ging in Westindien bei den Negern, wie es im Zeitalter der Reformation bei den deutschen Bauern gegangen war. Ein furchtbar blutiger Aufstand brach los 1831; und wie der deutsche Bauernaufstand der Reformation, so ward der Negeraufstand den Missionaren in die Schuhe geschoben. Gegen sie wandte sich der tödtliche Haß der Pflanzer. Keiner litt mehr als der Baptistenmissionar Knibb; keiner aber hat kräftiger und kühner (bei seinem Aufenthalt in England 1832) die Sache der Negersklaven vertreten. Die brittische Nation ließ durch das Schnauben der Pflanzer sich nicht beirren und beschloß 1833 die Emancipation. Eine „Lehrlingschaft“ sollte der völligen Befreiung vorangehen; aber schon 1838 trat letztere in unbeschränktem Maße ein. Die Wirkung dieser Maßregel war verschieden. Während die Pflanzer zum größten Theil den Rückschlag ihrer früheren Härte dadurch empfinden mußten, daß es ihnen nun an arbeitenden Händen fehlte, wodurch viele an den Bettelstab kamen, so erhob sich ein nicht geringer Theil der schwarzen Bevölkerung zu Wohlstand und Selbständigkeit, wogegen freilich Andere in Stumpfheit und Elend zurücksanken. Die Mission aber nahm von da an einen außerordentlichen Aufschwung, so sehr, daß das Heidenthum wenigstens seinem äußeren Bekenntniß nach verschwunden, und Westindien in die Reihe der ordentlichen, kirchlich organisirten Christenländer eingetreten ist. Die kirchliche M.G. zog ihre Missionare gänzlich von dort zurück, oder überließ sie dem regelmäßigen Kirchendienst. Die übrigen Gesellschaften, namentlich die Brüdergemeinde, die Methodisten und Baptisten setzen auf allen Inseln in ausgedehntem Maße ihre Arbeiten fort; sie haben aber nun mehr den Karakter der innern Mission angenommen.

Nach Karakter und Erfahrungen den westindischen Missionen ähnlich ist die Mission auf Guyana, die uns nach Südamerika hinüberführt. Die europäischen Besitzungen an der Küste dehnen sich vom Cap Nassau (westlich von den Mündungen des Essequibo) bis zum Cap Orange aus, und sind unter England (im Nordwesten), Frankreich (im Südosten) und Holland (in der Mitte zwischen beiden) vertheilt. Es ist ein heißes, feuchtes, ungesundes Land, flacher Alluvialboden an der Küste, landeinwärts etwas höher und mit undurchdringlichem Urwald bedeckt. Die Küste ist mit Baumwollen-, Kaffee- und Zuckerpflanzungen übersäet, während im Innern die Holzplantagen sehr zahlreich sich finden. Die Bevölkerung des holländischen und brittischen Theils beläuft sich auf etwa 170,000 Seelen, wovon aber nur 8000 Europäer, der Rest Neger sind. Letztere sind in der Abnahme begriffen. Die Grausamkeit und Härte der holländischen Pflanzer trieb in früheren Zeiten viele der gequälten Sklaven zur Flucht in die Wälder, wo sie unter dem Namen der Maron- oder Buschneger wilde Räuberbanden bildeten. Neben ihnen und weiter landeinwärts hausen vereinzelte Indianerstämme, namentlich Arawakken. Die letzteren, die Arawakken, waren es zuerst, denen sich die Liebesthätigkeit der Brüdergemeinde zuwandte. Schon im Jahr 1738 zogen zwei Brüder an den Berbicefluß und schlugen unter den Indianern ihre Hütten auf. Mit außerordentlichem Segen war namentlich die Arbeit des Bruders Schumann, des „Arawakken-Apostels“ begleitet (von 1748 an). Bereits hatten sich 300 Gläubige aus ihnen um die Brüder zu einer Gemeinde gesammelt. An mehreren Orten wurden Stationen gegründet. Allein Seuchen, Hungersnoth, Ueberfälle der Buschneger und andere Nöthen zerstörten die Saat immer wieder, so daß im Jahr 1808 die Arawakken-Mission aufgehoben wurde. Die kirchliche M.G. aber nahm dieselbe im J. 1831 wieder auf und zu Bartica Grove blühte rasch eine hoffnungsreiche Gemeinde empor. Missionar Bernau durfte herrliche Früchte sehen. Allein theils Krankheiten und Todesfälle unter den Missionaren, theils die unstete Lebensweise der Indianer machte auch diesem Unternehmen ein Ende. Einige Arbeiter der Plymouthbrüder und einiger anderen Missionsvereine setzen jetzt die Arbeit in Geduld fort.

Dauernder und mit reicherer Frucht gekrönt war die Arbeit der Brüdergemeinde unter den Negergemeinden auf den holländischen Küstenplantagen. Von Holland selbst dazu ermuntert ließen sich 1739 die ersten fünf Brüder in Paramaribo, der Hauptstadt von Holländisch-Guyana nieder und erhielten die obrigkeitliche Concession ihrer Gewerbe. Während sie so für sich und für die Brüder unter den Arawakken den Lebensunterhalt erwarben, versäumten sie nicht, den Negern das Wort vom Kreuz zu verkündigen. 1776 empfing der Erstling dieser Mission die Taufe und zwei Jahre darauf wurde die erste Brüderkirche zu Paramaribo erbaut. Einige christlich gesinnte Pflanzer luden sie ein, ihren Sklaven Unterricht im Worte Gottes zu ertheilen und so breitete sich ihre Wirksamkeit bald über eine Reihe von Plantagen aus. Es fehlte zwar auch hier nicht an vielen Leiden und Trübsalen aller Art; doch gehört die Mission in Suriname (holl. Guyana) zu den blühendsten der Brüdergemeinde. Während in der Stadt selbst eine Gemeinde von 5500 Negern besteht, hat sich ihre Wirksamkeit zugleich über einige hundert Plantagen ausgebreitet, wo Schulen, Gottesdienst und christliche Ordnungen bestehen. Auch das Neue Testament ist in's Neger-Englische übersetzt und gedruckt.

Während aber so die Brüder auf holländisch Guyana dem Herrn Frucht schafften, fing 1807 auch die Londoner M.G. an, auf dem brittischen Gebiet (Demerara) eine Mission unter den Negern zu gründen. Auch ihre Arbeiten waren trotz des Widerstandes und der Feindschaft der Pflanzer nicht ohne Frucht. Als aber 1824 ein Negeraufstand ausbrach, warf sich der ganze Haß der Pflanzer auf den Missionar J. Smith, den sie der Anstiftung des Aufstandes beschuldigten. Er ward in's Gefängniß geworfen und zum Galgen verurtheilt. Er starb im Gefängniß, ohne die glänzende Rechtfertigung zu erleben, die aus der Untersuchung sich ergab. Noch heute ist sein Andenken durch

die in Georgetown, der Hauptstadt, gestiftete Smith-Chapel geehrt. Jetzt hat die Londoner M.G. im Demerara- und Berbicedistrikt eine Reihe von Stationen (16 an der Zahl), auf welchen neben den europäischen Missionaren viele Nationalgehülfen arbeiten. Die Sklavenemancipation (1838) hat auch hier die erfreulichsten Früchte für die Mission getragen. Der Wirksamkeit der Methodisten und Plymouthbrüder sey nur kurz Erwähnung gethan.

Am schwersten war die Mission unter den Maron- oder freien Buschnegern, unter welchen die Brüdergemeinde, aufgefordert von dem Gouverneur von Paramaribo, 1765 einen Versuch unternahm. Klimafieber und Seuchen rafften in dem feuchtheißen Waldesdickicht die Brüder Einen nach dem Andern hinweg. Wohl schien in Bambey, später in Neu-Bambey eine hoffnungsreiche Saat aufzugehen, aber der Tod wüthete unter den Brüdern so furchtbar, daß die Mission 1813 zum erstenmal, 1848 zum zweitenmal aufgegeben werden mußte. Dennoch hat der unüberwindliche Todesmuth der Brüder neuerdings zum drittenmal das Werk aufgenommen. Eine rührende Merkwürdigkeit dieser Mission ist der Umstand, daß, während das Volk der Buschneger im Allgemeinen dem Evangelium ferne blieb, der Häuptling Alimi 1765 die Brüder freundlich in seine Hütte aufnahm, bei seinem Tode seinen Sohn Arabi, welcher 1771 die Taufe erhielt und den Kern des kleinen Gemeinleins bildete, den Brüdern empfahl, und daß dessen Sohn Hiob (seit 1821 Häuptling) bis an seinen Tod (Charfreitag 1848) ein ausgezeichneter Nationalhelfer war.

Auf beiden Seiten des südamerikanischen Continents bis hinab zu seiner Südspitze findet sich keine protestantische Mission mehr. Nur in Patagonien (resp. Feuerland) hat seit einigen Jahren die Liebe, welche auch das Aermste und Verkommenste sucht, einen Versuch zur Rettung der Eingebornen zu machen angefangen. Die Südspitze Amerika's, den größten Theil des Jahres hindurch eine traurige, von Stürmen heimgesuchte Einöde, ist von einer dünnen Bevölkerung, welche 15,000 Seelen nicht übersteigt und einem armseligen Fetischdienst und Zauberwesen ergeben ist, bewohnt. Die 5 Stämme, aus denen sie zu bestehen scheint, sprechen Eine Sprache, während die Bewohner der gegenüberliegenden Küste von Feuerland, obwohl sonst den Patagoniern in Art und Lebensweise verwandt, eine wesentlich verschiedene Sprache reden. Die Aufmerksamkeit auf diese armselige Bevölkerung wurde zuerst durch den vielgereisten und von Missionseifer brennenden Schiffscapitän Allen Gardiner gelenkt, der, nachdem er in Südafrika und im Innern Südamerika's vergebens eine Arbeitsstätte gesucht hatte, endlich seine Liebe auf Patagonien und Feuerland concentrirte. Es gelang ihm, nachdem er von den bestehenden Missionsgesellschaften abgewiesen worden, eine eigene patagonische M.G. zu gründen, und nach einigen vorangehenden Untersuchungsreisen segelte er im September 1850 in Begleitung von 5 Missionaren, unter denen sich ein Chirurg befand, nach dem Lande seiner Liebe ab. Sie kamen glücklich am Ort ihrer Bestimmung an. Aber als ein Jahr später ein Schiff, das nach ihrem Befinden sehen sollte, an dem Platz ihrer Niederlassung landete, fand man nur Leichen. Sie waren alle dem Hungertod erlegen. So sehr aber diese Nachricht die Freunde der Mission mit Entsetzen erfüllte, gab die patagonische M.G. ihren Plan doch nicht auf und im Jahre 1856 ward das Werk unter den Patagoniern unter günstigeren Umständen auf's Neue begonnen. Von Erfolg verlautet noch Nichts.

Wir wenden uns zu glücklicheren Arbeitsstätten — zu den Inseln des stillen Oceans. Nehmen wir unsern Standpunkt auf dem australischen Festland oder Neuholland, das an Umfang fast ganz Europa gleichkommt, so bemerken wir einen innern Gürtel von großen und kleinen Eilanden, der sich halbkreisförmig von Neu-Guinea bis Neuseeland zieht und außer den zwei eben genannten großen Inseln noch Neubritanien, die Louisiade, die Salomons-Inseln, Neu-Caledonien, die Neuhebriden und einige kleinere Gruppen in sich begreift. In einem zweiten äußeren, parallelkreisartigen Gürtel, reihen sich an die Karolinen im Norden zunächst der Lord Mulgrave-

und Gilberts-Archipel an, bis der Gürtel sich in der dreifachen Gruppe der Fidschi-, Freundschafts- und Schiffer-Inseln endet. Gleichwie aber von den Karolinen aus eine Linie von Inselgruppen (Ladronen 2c.) in gerader Richtung nach Norden sich fortsetzt, so setzt sich eine ganze Reihe von Archipelen von den Schiffer- und Freundschafts-Inseln aus in gerader Richtung nach Osten fort. Es sind das die Cooks- und Gesellschaftsinseln, die Marquesas- und niedrigen Inseln, während einsam im Nordosten die Sandwichsinseln, entfernt von den übrigen Eilanden der Südsee, als die Perlen des stillen Oceans daliegen. Die Bevölkerung, die sich auf diesen Tausenden von Inseln findet, etwa 2 bis 2½ Millionen stark, theilt sich in zwei Hauptklassen: Australneger, auch Papuas genannt, ein armseliges, tief versunkenes, wenig bildungsfähiges, negerartiges Geschlecht, das auf das Festland von Neuholland und den innern Gürtel (die Neuhebriden und Neuseeland ausgeschlossen) vertheilt ist; und die Australinder oder Malayenrasse, schön, kräftig, kriegerisch, intelligent, rührig und der europäischen Bildung in hohem Grade fähig. Sie nehmen den Rest der Inseln ein. Die Neuseeländer und Sandwichsinsulaner gehören zu den hervorragendsten dieser Klasse. Während aber unter Allen ohne Ausnahme ein äußerst elender Fetischdienst einheimisch und in dessen Gefolge große Lasterhaftigkeit vorherrschend war, hatte seit etwa 100 Jahren Kindermord, Menschenopfer und Menschenfresserei gerade unter den Australindern furchtbar überhand genommen und ganze Stämme vernichtet. Als die Europäer und Amerikaner diese Inseln zu besuchen anfingen (seit 150 Jahren), kamen noch andere Laster und Uebel hinzu, — Trunksucht, ungezügelte Hurerei, die Lustseuche und die Pocken, und lichteten die Bevölkerung auf eine erschreckende Weise.

Gerade zu der Zeit aber, als in England der Missionsgeist mit Macht zu erwachen begann, war die Aufmerksamkeit der Welt durch das Erscheinen der Reisebeschreibungen Cooks und Anderer auf die Inseln der Südsee in hohem Grade gelenkt worden. Die paradiesische Herrlichkeit derselben wurde darin ebenso gepriesen als die „patriarchalische Einfalt, Freundlichkeit und Glückseligkeit“ ihrer Bewohner. Dies war die Ursache, warum die Stifter der Londoner M.G. (1795) ihre Augen zuerst nach der Südsee wandten und dort ihre, nachmals so reichgesegnete Liebesarbeit begannen. Am 5. März 1797 trafen 30 Missionare dieser Gesellschaft (ordinirte und Laienbrüder) auf dem Missionsschiff Duff unter der Führung des frommen Capitäns Wilson bei Tahiti, der Hauptinsel der Gesellschafts- oder Georgs-Inseln, ein. Anfangs auf's Freundlichste behandelt und namentlich von dem König Pomare I. in Schutz genommen, schien ihre Arbeit einen glücklichen Erfolg zu versprechen. Aber bald traten ihnen die einheimischen grausamen Kriege, die Feindschaft der Priester, die Gleichgültigkeit des Volks und die Verdächtigungen europäischer Matrosen und Capitäne so hemmend und gefahrdrohend in den Weg, daß eine Anzahl der Missionare hoffnungslos die Insel verließ. Die Zurückbleibenden, unter denen Nott vor Allen hervorragt, fuhren in Geduld und Glauben unter unsäglichen Schwierigkeiten fort, den Samen des Evangeliums durch Predigt und Schulunterricht auszustreuen. Pomare II. (seit 1803) war ihnen gewogen und zog dadurch die Feindschaft der Priester und ihres Anhangs auf sich, so daß endlich eine furchtbare Empörung der feindseligen Partei ausbrach und den König und die Missionare nöthigte, auf der benachbarten Insel Eimeo eine Zufluchtsstätte zu suchen. Aber eben diese Krise führte schließlich zum Sieg des Evangeliums. Der König selbst schloß sich enger an die Missionare an. Auf Eimeo entstand eine Erweckung und gleichzeitig ging auf Tahiti der früher ausgestreute Same auf. Pomare wurde zurückgerufen; Hunderte auf Tahiti und Eimeo ließen sich unter die Taufbewerber einschreiben, und nachdem noch zweimal eine furchtbare Verschwörung der Gegner durch den Muth der Christenpartei niedergeschlagen worden (1815), konnte die Niederlage des Heidenthums und der Sieg des Evangeliums als entschieden betrachtet werden. Von da an schritt die Umgestaltung aller Zustände und Sitten auf den Gesellschaftsinseln unaufhaltsam vorwärts. Die Bibel wurde übersetzt und gedruckt, Schulen und Predigerseminare gegrün-

det, Kirchen und Kapellen gebaut, Gewerbe und Ackerbau blühten empor und christliche Sitte und Bildung errang einen glänzenden Sieg.

Im Ganzen ist der Gang der Bekehrungsgeschichte der Gesellschaftsinseln der Typus für sämmtliche Südsee-Missionen. Nach einem längeren oder kürzeren Aufenthalt der Heilsboten auf einer Insel oder Inselgruppe trat in der Regel früher oder später eine Krise ein, die theils politischer, theils religiöser Natur und mit großen Erschütterungen in allen Verhältnissen verbunden war, und die meist damit endigte, daß die heidnische Partei unterlag. In Folge davon fiel gewöhnlich die große Masse des Volks dem Christenthum zu, — ein Theil aus Ueberzeugung von seiner Wahrheit und in lebendiger Erfahrung seiner umwandelnden Kraft; Andere folgten dem Strom, weil das Christenthum etwas Neues war und eine gewisse Volksthümlichkeit erlangte; die im Kampf unterworfenen Gegner und Feinde endlich sahen die Annahme des Christenthums als eine nothwendige Folge ihrer Niederlage an und fügten sich dem neuen System des Siegers. Daraus ist auch leicht zu erklären, daß die sittliche und religiöse Beschaffenheit dieser jungen, massenhaft gewonnenen Christengemeinden noch Vieles zu wünschen übrig läßt, zumal wenn man bedenkt, daß in der Regel die Zahl der europäischen Lehrer dem Bedürfniß lange nicht entspricht, somit die meisten jungen Gemeinden der Leitung eingeborner Lehrer und Katechisten überlassen werden müssen. Bei dem Allem ist gar nicht zu verkennen, daß in den meisten Gemeinden ein wahres Leben aus Gott vorhanden ist, und daß nicht nur das Heidenthum fast überall für immer überwunden ist, sondern auch, daß sie sämmtlich die Bürgschaft einer unzerstörbaren Dauer in sich tragen. Sie haben Alle nicht nur die Bibel in ihrer Landessprache, sondern auch Schulen, Schulbücher und andere Bedingungen christlicher Bildung in ihrem Schooße, und dadurch ist ihr Bestand für immer gesichert. Freilich darf nicht außer Acht gelassen werden erstens: daß die meisten Insulaner der Südsee ein aussterbendes Geschlecht sind, an deren Stelle im Laufe der Zeit die angelsächsische und romanische Race treten wird; zweitens, daß der Einfluß der Handelsschiffe an allen denjenigen Punkten, wo die jungen Gemeinden an günstigen Hafenorten und an der großen Handelsstraße der Schiffe liegen, ein überaus verderblicher ist; und drittens endlich, daß die römische Kirche durch die niederträchtigsten Mittel überall bemüht ist, die Saat der evangelischen Mission zu zerstören. Letzteres ist nirgends in die Augen fallender zu Tage getreten, als auf Tahiti, der ersten und schönsten Pflanzung der evangelischen Mission. Schon im Jahr 1833 wurde der große katholische Missionsverein, der unter dem Namen der Picpusgesellschaft bekannt ist, in Lyon seinen Sitz hat und zu außerordentlicher Rührigkeit erwacht ist, vom Pabst beauftragt, „alle Inseln des stillen Meeres zu bekehren“. Im Jahr 1836 landeten zwei ihrer Sendlinge auf Tahiti, und ihr erstes war, die protestantischen Missionare auf's Schändlichste zu verdächtigen. Der Belgier Moerenhout, nordamerikanischer Consul auf Tahiti, der sich stets als Patron des Branntweins und der Liederlichkeit erwiesen, und dessen Religion sich in den Worten zusammenfaßte: „Taaroa (der Landesgötze) und Jehova sind nur Namen, wir dienen Alle Einem Gott“, diente den Jesuiten als Helfershelfer. Widerwärtige Verwicklungen konnten nicht ausbleiben. Die Ausweisung der römischen Missionare durch den König veranlaßte die französische Regierung Louis Philipp's, sich in die Sache zu mischen und dieser König sowohl als die Admirale französischer Kriegsschiffe schämten sich nicht, an dem unmächtigen Völklein der Tahitier zu Gunsten unwürdiger Jesuitenmissionare schmachvolle Lorbeeren sich zu sammeln. Welche Ungerechtigkeiten an der armen Königin von Tahiti, an den protestantischen Missionaren und an dem eben aus dem Heidenthum auftauchenden Volke begangen wurden, ist noch Jedermann in frischer Erinnerung. Die römische Kirche hat die Genugthuung, eine der schönsten Saaten der evangelischen Mission fast zerstört zu haben; sie hat aber zusammt ihrem hohen Beschützer auf dem französischen Thron zugleich eine Lection dort gelernt, die sie nicht erwartet hat. Das Wort Gottes, das in den Händen der Tahitier ist, hat sich bis heute

als eine Macht bewiesen, die selbst von der eisernen Hand Roms nicht überwunden werden kann.

Während so auf der südöstlichen Gruppe der Gesellschaftsinseln (sonst auch Georgische Inseln genannt) das Werk der evangelischen Mission mancherlei Wechsel erfuhr, blühte dasselbe auf der nordwestlichen Gruppe, namentlich auf Rajatea, Borabora &c. um so schöner empor. Sie wurden so recht eigentlich der Mittelpunkt und Herd der Südseemissionen, von wo aus eine Inselgruppe um die andre mit dem Wort des Lebens versorgt wurde. Und hier war es insbesondre John Williams, „der Apostel der Südsee," der mit unermüdlichem Eifer, mit feuriger Liebe für die wilden Völker der Südsee, mit bewunderungswürdiger Begabung und erstannenswerthem Erfolg das Segenswerk von seiner Ankunft auf Rajatea an (1819) bis zu seinem Märtyrertod auf der Neuhebrideninsel Eromanga (20. Nov. 1839), an der Bekehrung der Heiden arbeitete. Durch Bibelübersetzung, durch Gründung von Seminarien zur Erziehung von eingebornen Lehrern und Predigern und durch wiederholte Reisen von einer Insel und Inselgruppe zur andern erfüllte er Alles mit dem Schall des Evangeliums. Ein kleines Missionsschiff, das er mit eigenen Händen baute, diente ihm anfangs zum Besuch der zunächst liegenden Inseln; später gelang es ihm, den Bau eines größeren Missionsschiffes in England zu bewirken, das von da an zu den regelmäßigen Missions-Rundreisen in die Nähe und Ferne und zur Verbindung der Missionsstationen unter einander die trefflichsten Dienste that. Mittelst desselben wurden zuerst die Hervey- (oder Cooks-) Inseln (seit 1821), dann weiter gegen Westen die Samoa- oder Schiffer-Inseln (seit 1830) evangelisirt. Ueberall dienten zuerst eingeborne Lehrer von Rarotonga oder Tahiti als Pioniere, denen dann europäische Friedensboten auf dem Fuße folgten.

Ein Versuch auf den Marquesas-Inseln, obwohl mehrmals wiederholt, scheiterte anfangs an der Wildheit der Bewohner, später aber an der Besitznahme dieser Insel durch die Franzosen, welche ihren Einzug (Sonntag, den 26. Aug. 1838) durch eines der scheußlichsten Unzuchtsfeste feierten, und durch die darauf folgende Gründung einer römisch-katholischen Mission daselbst. Auch die Neuhebriden, im weitesten Westen, schienen um der mörderischen, kannibalischen Wildheit der Insulaner willen keine Hoffnung auf Erfolg darzubieten; endigte doch der erste Versuch der Londoner Missionare dort mit der Ermordung des Missionar Williams und zweier seiner Gefährten (1839); allein eben das Blut dieses edlen Knechtes Christi knüpfte die Theilnahme der Missionare in England sowohl, als auch die Liebe der neubekehrten Eingebornen der Gesellschafts- und Schiffer-Inseln so sehr an jene Eilande, daß sie nicht ruhten, bis auch sie für Christum gewonnen waren; und jetzt ist bereits der größte Theil der Neuhebriden evangelisirt. Dies Alles ist das erfolgreiche Werk der Londoner Missionsgesellschaft. Sie hat gegenwärtig auf 64 Hauptstationen 6800 Communikanten und in 225 Schulen und Seminarien mehr als 12,000 Schüler. Die Gesammtzahl derer, die sich zum Christenthum bekennen und unter ihrer Pflege stehen, beträgt gegen 50,000 Seelen.

Die Freundschaftsinseln, aus mehr als 150 Eilanden bestehend, wurden schon 1797 von den Londoner Missionaren besetzt; aber die Wildheit der Eingebornen, welche 1799 drei derselben grausam ermordeten, ihre diebische Habsucht und ihre Unempfänglichkeit für das Evangelium veranlaßten den Rest der Brüder nach einigen Jahren die Inseln zu verlassen. Erst im J. 1822 unternahmen die Methodisten einen neuen Versuch und zwar jetzt mit dem günstigsten Erfolg. Die Insel Tonga (Tongatabu) wurde dort ebenso ein Herd und Mittelpunkt der Methodistenmissionen, wie Tahiti und Rarotonga für die Londoner Mission. Auch der Verlauf der Ereignisse ist derselbe. Von dort aus wurden die mit Mord und Kannibalismus erfüllten Fidschi-Inseln evangelisirt, — eines der erstaunlichsten Ereignisse der neueren Mission. Die Bekehrung des kräftigen und intelligenten Königs von Bau (jetzt König Georg), der selbst die Arbeit eines Predigers und Lehrers übernahm, nachdem er im Kampfe die Gegner überwunden und nach demselben durch Milde die feindlichen Gemüther gewonnen hatte,

gab auch für den größten Theil seines Volkes den Ausschlag. Jetzt wird auf den Freundschaftsinseln in 105 Kapellen das Evangelium verkündigt, und zwar von 12 europäischen Missionaren, 5 eingeborenen (bezahlten) Katechisten und 522 unbezahlten Predigern. Die Zahl der Christen beläuft sich auf 14,800, worunter etwa 6,500 eigentliche Kirchenmitglieder sind. In 202 Schulen werden 7100 Schüler und außerdem in 105 Sonntagsschulen 2100 Jünglinge und Jungfrauen unterrichtet. Auf den Fidschi-Inseln werden 82 Kapellen und 53 andere Predigtplätze von 13 Missionaren, 78 bezahlten eingeborenen Katechisten und 73 unbezahlten eingeborenen Predigern bedient und von 9780 Christen besucht, wovon 2954 eigentliche Kirchenmitglieder sind. In 151 Schulen werden 6600 Schüler unterrichtet.

Ein dritter Missionsherd wird durch die einsam im Norden liegende Gruppe der Sandwichs- oder Hawaï-Inseln gebildet, welche von den Arbeitern der großen amerikanischen M.G. besetzt worden sind. Die Bevölkerung dieser herrlichen vulkanischen Inseln, welche Cook seiner Zeit auf 400,000 Seelen anschlug, sank in kurzer Zeit durch Despotismus der Herrscher, durch innere Kriege, Menschenopfer, Kindermord, Vielweiberei und Ausschweifung bis auf den vierten Theil herab. Die Geschichte der Christianisirung dieser Inseln ist eine höchst eigenthümliche. Ihre treffliche Lage als Zwischenstation für den Handel zwischen Asien und Amerika, veranlaßte schon 1786 einige Amerikaner sich dort niederzulassen. Von ihnen lernte der intelligente und kräftige König Kamehameha I. die Elemente amerikanischer Civilisation und eignete sie sich an, ohne die Wurzel derselben, das Christenthum, anzunehmen. Ja, während er Festungen baute und mit Kanonen besetzte, eine Flotte schuf, Handel und Gewerbe begünstigte und die Verbreitung englischer Sprache und Bildung förderte, ließ er das Heidenthum in seiner schlimmsten Gestalt fortbestehen, und steigerte namentlich die Tabugesetze, wodurch gewisse Beschäftigungen oder Nahrungsmittel zum Vortheil des Königs bei Todesstrafe verboten wurden, bis zur äußersten tyrannischen Härte. Dies führte bei'm Tode des Königs (1819) eine so gewaltige Reaktion herbei, daß sein Nachfolger Kamehameha II. unter dem Jubel des Volks nicht nur das Tabu aufhob, sondern auch sämmtliche Götzen und Tempel zu verbrennen befahl. Die schwache Heidenpartei wurde in einer Schlacht besiegt, noch ehe die Missionare anlangten. Eben zu gleicher Zeit verließ eine Anzahl von Missionsarbeitern, an die sich drei eingeborne, in Amerika gebildete und bekehrte Sandwichsinsulaner anschloßen, die Küste von Nordamerika und landete im März 1820 zu Hawaï. Der Boden war für sie wunderbar vorbereitet. Sie wurden mit offenen Armen empfangen. Die Christianisirung des Landes ging mit raschen Schritten vorwärts. Freilich war die Umwandlung zum größten Theil eine bloß äußerliche, gleichwohl fehlte es nicht an wahren Bekehrungen und an Leben aus Gott. Im J. 1831 wurde ein Lehrerseminar gegründet (zu Lahainaluna), und dasselbe mit einer Druckerpresse verbunden, auf welcher nun eine hawaïsche Zeitschrift regelmäßig erscheint. Die Hafenstadt und Residenz Honolulu erhielt gleichfalls eine Presse, welche den Druck der Bibelübersetzung (vollendet 1838) besorgte. Nach und nach wurde die ganze Gruppe zu einem christlichen Lande mit christlichen Gesetzen und Ordnungen umgewandelt, in welchem das Heidenthum wenigstens in seiner rohen, äußeren Gestalt bis auf die letzte Spur verschwunden ist, während allerdings der Verkehr mit Ausländern und der Einfluß der römischen Missionare viel Verderbniß in die Bevölkerung bringt. Von der ausländischen (amerik.) Geistlichkeit auf den Inseln beziehen 10 ihren Unterhalt jetzt auch von den Eingebornen, ebenso acht unordinirte Gehülfen und zwei Lehrerinnen; während 10 Geistliche und 5 Missionswittwen theils von der amerikanischen M.G., theils von den Eingeborenen, 6 Lehrer aber ganz von der M.G. unterhalten werden. Die gesammte eingeborene Bevölkerung, so weit sie mit der amerikanischen Mission zusammenhängt, beläuft sich auf nahezu 20,000 Seelen. Von diesen wurde allein im Jahr 1856 die Summe von 18,431 Dollars für einheimische Zwecke und auswärtige Missionsunternehmungen gesteuert. Denn von den Sandwichsinseln aus flogen Feuer-

funken des Evangeliums auch auf etliche andere Inseln der Südsee. Von allen Eilanden des stillen Meeres waren bis dahin die Karolinen-, Marschalls- und Kingsmill-Inseln, welche auch unter dem Namen Mikronesien zusammengefaßt werden, sowie Neuguinea mit den umliegenden Eilanden (Melanesien) von der evangelischen Mission noch am Wenigsten berücksichtigt. Auf erstere (Mikronesien) wendet die amerik. M.G. in Verbindung mit den hawaïschen Missionsvereinen seit einigen Jahren ihre Aufmerksamkeit, während in neuester Zeit auf Neuguinea und Neukaledonien einige evangelische Sendboten verschiedener Gesellschaften sich niedergelassen haben. Allein von Erfolg kann auf diesen Missionsgebieten noch nicht eigentlich die Rede seyn.

Endlich ein vierter Sammelpunkt bedeutender Missionsthätigkeit in jenen Meeren ist die große Doppelinsel Neuseeland. Durch seine geographische Lage überaus gesund, durch die Fruchtbarkeit des Bodens im höchsten Grade ergiebig und durch die malerische Schönheit seiner Gebirge, Seen und Thalgründe berühmt, bildete Neuseeland, namentlich die nördliche Hauptinsel, schon frühe, zuerst für die Wallfischfänger, dann für brittische Kolonisten (von Neu-Südwales aus) einen der wichtigsten Anziehungspunkte der Südsee. Die Eingebornen auf der nördlichen Insel, etwa 200,000 Köpfe stark, gehören zu den kräftigsten, schönsten, intelligentesten und bildungsfähigsten, aber auch zu den leidenschaftlichsten, wildesten und rachsüchtigsten der Südsee. In Liebe und Haß gleich maßlos, führten sie unter einander wahre Vertilgungskriege und endigten den Sieg in der Regel mit einem kannibalischen Festmahl, bei welchem sie die Kriegsgefangenen aufzehrten. Der lebhafte Handelsverkehr zwischen ihnen und den brittischen Ansiedlern auf Neuholland lenkte zuerst die Aufmerksamkeit des frommen brittischen Kaplans Marsden zu Sidney auf dieses intelligente Volk, und er war es, der nicht nur selbst sich der jeweiligen neuseeländischen Besucher in Sidney mit Rath und That freundlichst annahm, sondern auch die kirchliche M.G. veranlaßte, auf Neuseeland selbst eine Mission zu beginnen. Im J. 1810 kamen drei Missionare sammt einigen Handwerkern in dieser Absicht in Neuholland an; aber der Schrecken, den eben jetzt die Ermordung einer ganzen Schiffsmannschaft durch die Neuseeländer verbreitete, und andere Umstände verzögerten ihre Uebersiedelung nach der Insel bis zum J. 1814. Marsden selbst, den Eingebornen als Freund und Vater weit und breit bekannt, begleitete sie dahin und setzte auch nachher seine Besuche fort. Aber mehr als 10 Jahre hindurch war die Lage der Brüder eine wahrhaft entsetzliche. Nicht nur Spott und Hohn von Alt und Jung, sondern auch die augenscheinlichste Gefahr, unter den Keulen der Eingebornen ihr Leben zu verlieren, sowie der fast tägliche Anblick der empörendsten Scenen machte ihnen neben der scheinbaren Hoffnungslosigkeit ihrer Arbeit den Aufenthalt unter den Wilden beinahe unerträglich. Dennoch hielten sie aus; dabei war es eine Ermunterung seltsamer Art, daß gerade der wildeste und blutdürstigste Häuptling, Schongi, ihr bester Freund und treuester Beschützer war. Mit seinem Tode (1828) schien ihr Schutz gewichen. Aber gerade jetzt öffneten sich die Gemüther dem Evangelium und das Feld war reif geworden zur Ernte. Die Kriege hörten allmählig auf. Die Kapellen und Schulen füllten sich mit heilsbegierigen Alten und Jungen, die Gemeinden wuchsen, die Stationen mehrten sich. Die heil. Schrift (seit 1856 vollständig), ein Katechismus und andere Bücher wurden übersetzt und gedruckt, und die Liebe der Insulaner zum Lesen kannte keine Grenzen. Dazu kam, daß schon seit 1822 auch die Methodisten auf Neuseeland eingetroffen waren, um das Netz ziehen zu helfen. Beide Gesellschaften breiteten sich nach und nach über die ganze nördliche Insel aus, sich weislich in bestimmte Arbeitskreise theilend. Auch auf der südlichen Insel wurden Anfänge gemacht. Zwei andere Gesellschaften, die Norddeutsche und die Goßner'sche, schloßen sich gleichfalls an — letztere, um auf der benachbarten Chatam-Insel ihr Werk zu beginnen. Aber freilich auch andere störende Elemente mischten sich ein. Die Insel bevölkerte sich immer mehr mit angelsächsischen Kolonisten, deren Einfluß auf die Mission oft höchst nachtheilig und verderblich war. Durch die Stiftung des anglikanischen Bisthums auf Neuseeland (1842)

kam überdies ein streng hochkirchliches (puseyitisches) Element in die bis dahin friedliche Gemeinschaft der Missionsgemeinden, wodurch zwischen Methodisten und Anglikanern Zwiespalt gesäet wurde. Endlich stellte sich auch die römische Kirche mit ihren Priestern und „barmherzigen Schwestern“ (seit 1837) ein und ließen es an feindseligen Versuchen, das Werk der evangelischen Mission zu stören und zu zerstören, nicht fehlen. Unter diesen Umständen, wozu überdies noch politische Maßregeln mannigfacher Art kamen (Neuseeland wurde 1839 für eine Kolonie erklärt und unter die Verwaltung eines Gouverneurs gestellt), ist es begreiflich, daß das ursprüngliche eingeborne Element mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt und die reiche und fruchtbare Insel immer vollständiger unter den Einfluß vorherrschend europäischer Bildung gestellt wird. Die kirchliche M.G. hat dort gegenwärtig auf 21 Stationen 23 europ. ordinirte und 6 nicht-ordinirte Missionare und 1 Lehrerin, ferner 1 eingebornen ordinirten Missionar, 411 Katechisten und Lehrer und 2 Lehrerinnen in ihrem Dienste. Zu ihrer Mission gehören 6562 Communikanten, was eine Christengemeinde von etwa 20,000 Seelen repräsentirt. Die Wesleyaner (Methodisten) besitzen auf Neuseeland 83 Kapellen und 142 andere Predigtplätze mit 21 besoldeten Missionaren, 2 Katechisten und 12 Lehrern; dagegen arbeiten ohne Gehalt 283 (eingeb.) Prediger, und in 167 Sonntagsschulen, die von mehr als 5000 Schülern besucht werden, nicht weniger als 371 Lehrer, während in 88 Tagschulen 2600 Kinder Unterricht erhalten. Die Gesammtzahl derer, die regelmäßig den öffentlichen Gottesdienst besuchen (wahrscheinlich europäische Kolonisten mitgerechnet), beläuft sich auf etwas mehr als 10,000, wovon 3500 eigentliche Kirchenmitglieder sind.

Unser Kreislauf durch die Missionsländer endigt auf dem Continent von Neuholland. Schon im Jahr 1788 auf seiner Südostküste (Neusüdwales) von den Engländern besetzt, ist es seitdem zu einer der besuchtesten Kolonien geworden und nun an fast allen seinen Küstenländern (die Nordküste ausgenommen) mit europäischen Ansiedlungen bedeckt. Nicht nur der reiche üppige Boden, sondern neuerdings auch die Goldgruben im Innern ziehen alljährlich Tausende nach dem fernen Lande. Aber nicht leicht hat es ein elenderes, versunkeneres, für christliche Bildung unzugänglicheres Geschlecht gegeben, als die Urbevölkerung von Neuholland, die unter dem Namen der Papuas bekannt sind. In ihrer Erscheinung und Lebensweise fast thierisch, nur durch die Mahnungen des Hungers zur Thätigkeit angeregt, kaum einer religiösen oder sittlichen Idee fähig, durchstreifen sie — jetzt kaum noch 2 Millionen zählend, rasch aussterbend, in kleine Familiengruppen zerbröckelt — das Innere des noch unbekannten Festlandes, meist scheu der Berührung mit dem Europäer ausweichend. Gleichwohl hat die erbarmende Liebe der Christen auch dieses Geschlecht in seiner Zerstreuung und Verwilderung aufgesucht, um wenigstens die letzten Stunden seines nationalen Bestehens mit dem Evangelium zu erhellen. Der Missionar Threlkeld (zur Londoner M.G. gehörig) widmete 18 verleugnungsvolle Jahre (von 1824 an) diesem armen Volke, zog ihnen überall nach, lernte ihre Sprache, übersetzte einige Elementarbücher und Theile des Neuen Testaments in dieselbe und ward nicht müde, ihnen das Heil in Christo zu verkündigen. Aber auch nicht Eine Seele ward ihm als Frucht seiner Arbeit zu Theil. Die Methodisten nahmen das hoffnungslos aufgegebene Werk auf; aber auch sie machten die gleiche Erfahrung. Aus ihren Berichten geht nicht deutlich hervor, ob sie den Eingebornen Neuhollands noch immer ihre Missionsthätigkeit zuwenden. Die kirchliche M.G., die Dresdener Gesellschaft und Goßner'sche Missionare traten nach einander in's Feld, ohne mehr Erfolg zu sehen. Endlich hat die Brüdergemeinde, die schon so oft bewiesen hat, daß gerade die Aermsten und Elendesten unter Allen das ihnen von Gott angewiesene und nicht selten am reichsten gesegnete Arbeitsfeld seyen, seit 1849 ihr Werk auch unter den Papuas aufgenommen. Aber sey es, daß die Eingeborenen von Neuholland wirklich das hoffnungsloseste Geschlecht der Erde sind, oder daß es der lieben Brüdergemeinde nun an Leuten wie Stach, Dober, Schmidt rc. fehle, — genug im Jahr 1857 verließen auch ihre Missionare dieses scheinbar unfruchtbare Feld. Doch

will sie das Werk, das ihre Sendboten gegen den Willen der Unitätsältesten-Conferenz verließen, auf's Neue aufnehmen.

Gerade dieses letzte Gebiet, mit dessen Betrachtung wir unsere Uebersicht geschlossen haben, zeigt in besonders anschaulicher Weise Beides: den in der evangelischen Kirche zu dieser unsrer Zeit waltenden, unermüdlichen Drang jener Liebe, die von der Liebe Christi gezeugt und genährt, ausgeht, das Verlorene zu suchen und zur Heerde Christi zu sammeln, — und andrerseits die Unmacht aller menschlichen Arbeit, wenn es gilt, Menschenseelen aus dem Tode zum Leben zu wecken. Es bleibt jetzt, wie immer, das Majestätsrecht das zur Herrlichkeit erhöhten Sohnes Gottes, mit seiner in die Gräber der Menschheit dringenden Stimme die Todten aufzuerwecken. Es müßte aber ein bedenkliches Zeichen seyn, wenn sein lebendigmachendes Mitwirken in den Arbeiten der evangelischen Mission überall fehlen sollte. Und in der That es fehlt auch nicht. Die Schaar von etwa 700,000 Bekehrten aus allen Ländern und Zungen der Heiden, die durch die kaum 50jährige Arbeit der neueren Mission in die Gemeinschaft Christi eingeführt wurden, und unter denen doch sicherlich der größere Theil aus wahrhaft zum Leben Durchgedrungenen bestand, ist ein göttliches Siegel, das der evangelischen Mission aufgedrückt ist. Aber nicht diese nach Zahlen zu bestimmenden Früchte sind es, an welchen die ganze Wirkung der evangelischen Mission erkannt werden kann; vielmehr gehen diese Wirkungen im Leben der Heidenvölker unendlich viel weiter und tiefer. Es ist selbst da, wo die Zahl der Neubekehrten verhältnißmäßig gering ist, unvermerkt aber sicher wirkend, ein Sauerteig, ein sittliches Gährungselement in die Volksgeister gekommen, das langsam aber unfehlbar das Heidenthum und die heidnische Sitte untergräbt und den endlichen Sieg christlicher Bildung vorbereitet. Der aufmerksame Beobachter der heidnischen Nationen wird dies ohne Schwierigkeit erkennen, und wenn schon zur Erreichung dieses Zieles auch noch andere Mittel mitwirken, wie Handel, Kolonisation ꝛc., so kann doch Niemand leugnen, daß es die Mission ist, welche als die wichtigste und lebensvollste Macht in diesem Erneuerungsproceß der heidnischen Nationen sich allenthalben erweist. Bei dem Allem bleibt es dabei, daß es auch in der Mission „nicht an Jemandes Wollen oder Laufen liegt, sondern an Gottes Erbarmen." Die Erfolge sind überall in Gottes Hand. An der Kirche Christi aber ist es, daß sie im Gehorsam gegen ihres Herrn Befehl treu sey, und im Eifer um Christi Ehre und im Suchen des Verlorenen nicht nur nicht müde werde, sondern stets wachse und zunehme. Man mag über Missionsmethode und über die Wahl der Mittel und Wege verschiedener Meinung seyn, aber der Pflicht des Gehorsams gegen den allgemein gültigen Missionsbefehl des Herrn, „allen Völkern das Evangelium zu predigen," kann und darf sich Keiner selbst entheben, der Christi Namen trägt.

Die Literatur über die protestantischen Missionen besteht bis jetzt fast bloß aus Missions-Zeitschriften und Monographieen, deren Zahl freilich beinahe unübersehbar ist. Als eines der schätzbarsten und vollständigsten Repertorien für die neuere Missionsgeschichte muß noch immer das Basler Evang. Missions-Magazin (seit 1816) angesehen werden. Als geordnete, zusammenhängende Darstellung der älteren wie neuern protestantischen Missionsgeschichte ist besonders zu empfehlen die „Geschichte der Evangelischen Mission" von Dr. J. Wiggers, 2 Bde. (1845 u. 1846), worin auch die Literatur über die einzelnen Missionsgebiete bis zum angegebenen Zeitpunkt ziemlich vollständig angegeben ist. Auch Steger, „die protest. Missionen und deren gesegnetes Wirken," in vier Heften von 1838 bis 1850 gibt schätzenswerthe Beiträge. Das vom Calwer Verlagsverein herausgegebene „Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie" (1844) ist eines der besten Compendien; es soll demnächst in einer neuen Auflage und bis in die neueste Zeit fortgeführt erscheinen. „Die kleine Missionsbibliothek" von Dr. G. E. Burkhardt, wovon bis jetzt zwei Hefte erschienen sind, verspricht ein ziemlich vollständiges Bild der neueren Missionsgeschichte zu geben. Es ist übrigens zu hoffen, daß noch manche edle Kräfte der Gegenwart und nächsten Zukunft

sich an die große, fast überwältigende Aufgabe machen werden, eine Missionsgeschichte zu schreiben, welche nach allen Seiten auf richtigen Anschauungen und auf gründlicher Kenntniß der Missionsvölker und der an sie gewendeten Arbeit beruht. Dr. A. **Ostertag.**

Missionen unter den Juden. Die Reformation ging nicht spurlos an Israel vorüber, sie wurde von manchen Juden freundlich begrüßt, und hat, wie der Christenheit überhaupt, so auch dem jüdischen Volke indirekt manchen Segen gebracht. Sowohl in der lutherischen als in der reformirten Kirche gab es in jener Zeit gar manche ausgezeichnete Proselyten des Judenthums. Luther selbst hatte sowohl wegen der Bibelübersetzung als auch, um sie für Christo zu gewinnen, mit Juden häufigen Verkehr. Er schrieb auch manches liebende Wort über und für die Juden, z. B.: „Ich hoffe, wenn man mit den Juden freundlich handelte und aus der heiligen Schrift sie säuberlich unterweisete, es sollten ihrer recht viele Christen werden, und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten; davon sie nur geschreckt werden, wenn man ihr Ding verwirft und so gar nichts will seyn lassen und handelt nur mit Hochmuth und Verachtung gegen sie. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie kein Christ unter den Heiden worden. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wieder brüderlich mit den Juden handeln, ob wir etliche bekehren möchten: denn wir sind auch selbst noch nicht alle hinan, schweige denn hinüber. Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, so sind wir dennoch Heiden, und die Juden von dem Geblüte Christi: wir sind Schwäger und Fremdlinge; sie sind Blutsfreunde, Vettern und Brüder unsers Herrn. Darum wenn man sich des Blutes und Fleisches rühmen sollte, so gehören ja die Juden Christo näher zu, denn wir, wie auch St. Paulus Römer 9. saget. Auch hat es Gott mit der That bewiesen; denn solch große Ehre hat er nie einem Volke unter den Heiden gethan als den Juden. Denn es ist ja kein Patriarch, kein Apostel, kein Prophet aus den Heiden, dazu auch gar wenig rechte Christen erstanden. Und obgleich das Evangelium aller Welt ist kund gethan, so hat er doch keinem Volke die heil. Schrift, das ist das Gesetz und die Propheten befohlen, denn den Juden."

Freilich nicht immer hat sich Luther so liebend über die Juden ausgesprochen, sondern als er an einzelnen derselben und auch an etlichen Proselyten unerfreuliche Erfahrungen gemacht hatte, da sprach er sich in seinem Eifer auch hart über das jüdische Volk aus. Diese seine Aeußerungen, die man nebst den liebevollen gesammelt findet in dem Büchlein von Ludwig Fischer, 1838 herausgegeben, „Dr. Martin Luther von den Juden und ihren Lügen, wurden von einseitigen, blinden Verehrern Luthers zuweilen fälschlich verstanden und angewandt; doch hörten einzelne Bekehrungen von Juden selbst dann nicht auf Statt zu finden, als die evangelische Kirche in großem Druck von außen dahin ging und später innerlich selbst in Gefahr gerieth, sich zu versteinern in dogmatischen Formeln. Das Leben aus Gott durch den ungehinderten Gebrauch der heil. Schrift, zu dem die Reformation verholfen, blieb in vielen Orten und einzelnen Kirchen flüssig; wo Leben ist, da theilt sich seine Kraft auch mit, und nicht gering ist deßhalb die Zahl der Namen von Proselyten der Synagoge seit der Reformation bis zu der Zeit, da eine eigentliche Missionsthätigkeit unter den Juden begonnen wurde. Nicht dürfen wir den gottseligen Philipp Spener unerwähnt lassen, der selbst einzelne Juden taufte und die Christenheit ernstlich mahnte, von hartem, lieblosem Benehmen gegen die Juden abzustehen, hingegen dieselben in wahrhaft christlicher, milder, freundlicher und gewinnender Weise zu behandeln. Auch das war ein Zeugniß jener Zeit, daß die evangelische Kirche, wenigstens in der Theorie ihre Verpflichtung, den Juden das Evangelium zu verkündigen, bekannte, daß in den meisten guten Liturgien und Agenden der evangelischen Kirche Formulare sich finden, wie zu verfahren sey bei Taufen von Juden.

Die Missionsthätigkeit entstand überhaupt eigentlich erst im achtzehnten Jahrhun-

dert in der evangelischen Kirche; sobald man ernstlich die Pflicht erkannte, den Heiden das Evangelium zu predigen, so wandte man sich auch mit der Botschaft des Heils Israel zu. Der fromme und treue Prediger von Gotha, Johann Müller, welcher vielfach mit reisenden Juden im Verkehr stand, schrieb einen Brief über die Erlösung durch Christum, welchen er auf eigene Kosten drucken ließ. Die unerwartet günstige Aufnahme, welche dieser Brief bei den Juden fand, veranlaßte Müller, ein ausführliches Schriftchen zu schreiben und es mit jüdisch deutschen Lettern drucken zu lassen, dem er den Titel gab: „Licht zur Abendzeit.“ Er übersetzte auch seinen Namen in's Hebräische und setzte denselben, Jochanan Kimchi auf das Titelblatt und weil ein berühmter Rabbi also hieß, so verschaffte schon der Name dem Büchlein großen Eingang bei den Juden. Doch dem Drucken desselben stellten sich viele Schwierigkeiten entgegen; und diese waren mit der Anlaß zur Gründung einer eigentlichen Judenmission.

August Hermann Franke kam auf einer seiner Reisen durch Deutschland zu dem ehrwürdigen greisen Prälaten Hochstetter in Bebenhausen bei Tübingen. Dieser sagte zu Franke: „Einen dreifachen Wunsch habe ich immer meinem Gott in meinem Gebete vorgetragen, erstens, daß doch der Herr eine neue Ausgießung seines Geistes über unsere deutsche Christenheit schicken wolle; zum andern, daß Er Arbeiter in das weite Feld der Heiden senden wolle: zum dritten, daß auch erbarmende Herzen an den Weinberg Israels denken möchten. Die ersten beiden Gebete hat mein Herr in Gnaden erhört... Ach, daß doch auch mein letzter Wunsch möchte in Erfüllung gehen!“ Franke nahm das Wort des bewährten Beters zu Herzen, theilte es in seinen erbaulichen Anreden an die Studenten in Halle mit. Diese Anreden wurden gewöhnlich von einem Studenten geordnet, nachdem sie vorgetragen waren. Diesmal wählte Franke hiezu zum ersten Male den nachmaligen berühmten Professor Callenberg. Dies veranlaßte denselben, von nun an ernstlich über das geistliche Wohl Israels nachzudenken. Als er nach einiger Zeit Professor in Halle geworden war, besuchte er den Dr. Müller in Gotha; dieser klagte ihm: welche Schwierigkeit sich ihm entgegenstelle, sein Büchlein „Licht zur Abendzeit“ zu drucken. Callenberg nahm das Manuscript mit nach Halle, indem er sagte: „Gott wird schon zum Druck dieses Buches verhelfen.“ Alsbald machte er sich daran, Geld zu sammeln, um das Schriftchen drucken zu können. Als dies vorhanden war, fehlte aber ein Setzer, der des Hebräischen kundig gewesen wäre. Da erbot sich der Doktor der Medicin, Frommann, Setzer und Drucker desselben zu seyn und hielt auch Wort. Sobald das Buch fertig war, fuhren Callenberg und Frommann nach Gotha, um die freudige Kunde davon dem Verfasser desselben zu bringen. Als Frommann aber in das Haus Müllers kam, wurde er nicht vorgelassen, da derselbe sterbend war. Frommann bat als Arzt um Zutritt, dieser wurde ihm gestattet. Er nahte dem Kranken und sagte: „Herr Müller, hier ist Ihr kleines Buch: Licht zur Abendzeit; es ist gedruckt.“ Als der alte Mann diese Worte vernahm, erholte er sich aus seinem bewußtlosen Zustande, hob seine schwachen Hände gen Himmel und sprach: „Nun ist das Büchlein gedruckt; ich hoffe, der Herr wird dem Hause Israel Heil geben.“ Hierauf legte er sich hin und entschlief mit einem friedevollen Lächeln.

Callenberg veröffentlichte einen Bericht über die Verwendung des Geldes zum Druck des Büchleins. Neue Gaben liefen bei ihm ein mit der Aufforderung, noch andere Schriften für die Juden zu drucken und tüchtige, mit dem Hebräischen vertraute Theologen heranzubilden und sie unter die Juden als Missionare zu senden. So entstand im Jahre 1728 das „jüdische Institut Callenbergs“. Professor Callenberg wurde Direktor des Instituts. Die beiden ersten ausgesandten Missionare waren Magister Widmann und Candidat Manitius, welche in den Jahren 1730 bis 1735 gemeinschaftlich mehrere Reisen unter die Juden in Polen, Böhmen, Deutschland, Dänemark und England unternahmen. Im Jahre 1736 schloß in Königsberg Stephan Schulz sich an sie an, da sie gerade auf einer Reise nach Curland und Polen waren. Manitius aber reiste allein von Mitau aus nach Petersburg. Stephan Schulz wurde

der Hauptarbeiter unter Israel. Er hat seine merkwürdige Zubereitung zu diesem Berufe, seine bestimmte ihm vom Herrn dazu gewordene Berufung, seine vielen Reisen in allen Ländern selbst beschrieben in dem Buch, das mit Recht den Titel führt: „die Leitungen des Höchsten nach seinem Rath.“ (Halle 1771—75. 5 Bde.), Nicht damit zufrieden fast in allen europäischen Ländern den Juden das Wort des Heils nahe gelegt zu haben, verlangte er auch eine große Reise nach dem Osten zu unternehmen, um erst dann, wenn er in allen Welttheilen den Zerstreuten aus Israel die Botschaft vom Messias gebracht hätte, den Wanderstab niederzulegen. Diese Reise trat er mit seinem Gehülfen Woltersdorf im Mai 1752 an. Sie reisten miteinander durch Oestreich, über den Adriatischen Meerbusen, durch den Archipel nach Smyrna, an den Euphrat und wieder zurück nach Palästina. Hier erkrankte Woltersdorf und Schulz pflegte seinen lieben Gehülfen, welcher am 12. Aug. 1755 selig vollendete und im hl. Lande von Schulz bestattet wurde. Nun trat bald nachher Schulz seine Rückreise nach Europa an und erreichte Halle glücklich im Oktober 1756. Der Haupteindruck dieser Reise auf Schulz war: „die Ernte ist groß und der Arbeiter sind wenige.“

Im Jahre 1760 starb Professor Callenberg, der Gründer des jüdischen Instituts in Halle; mehr als 30 Jahre hatte er demselben vorgestanden. Schulz, der schon 20 Jahre Missionar gewesen, auch seine theologischen Studien besonders des Winters fortgesetzt, selbst in Halle Vorlesungen gehalten hatte, ward zum Nachfolger Callenbergs gewählt. Unter vielen Schwierigkeiten, wozu auch der siebenjährige Krieg beitrug, verwaltete er dies Amt bis zu seinem Tode, der gegen das Ende 1776 erfolgte. Prediger Beyer übernahm sodann die Direktion und stand dem Institute vor bis in's Jahr 1792, da dasselbe aufgehoben wurde, nachdem 20 Judenmissionare von Halle ausgegangen waren und in einem Zeitraum von 62 Jahren das Evangelium von Jesu Christo unter Israel verkündigt hatten. Wenn auch der unmittelbare und sichtbare Erfolg dieser Bemühungen so wie der der Brüdergemeinde kein so großer und in die Augen fallender war, wie es manche Christen wünschten, so bezeugen doch die von Halle ausgegebenen Berichte hinlänglich, daß viele einzelne Israeliten durch den Dienst dieser Missionare dem Herrn sind zugeführt worden; oft nach Jahren erst erfuhren sie oder ihre Freunde, daß da Einer und dort Etliche aus Israel durch ihren Dienst am Evangelio sind erweckt und bekehrt worden. Es wurde der köstliche Same des Wortes Gottes auf den Acker des jüdischen Volkes ausgestreut, wie es seit den Tagen der Apostel nicht mehr geschehen war. Zugleich aber zeugen die Tagebücher jener Missionare davon: wie sie gesegnete Werkzeuge waren, die frommen Christen in gegenseitige nähere Bekanntschaft zu bringen und so das vorzubereiten, was wir jetzt genießen, nämlich das rege Zusammenwirken der Christen verschiedener Länder zur Ausbreitung des Reiches Gottes.

Wie man von Halle aus thätig war für Israel, so auch von Herrnhut aus. Graf Zinzendorf hielt Betstunden für die Bekehrung der Juden, dichtete Lieder für dieselben und von der durch ihn wieder gesammelten und errichteten Brüdergemeinde wurden nicht nur Missionare zu den Heiden, sondern auch zu den Juden gesandt. Leonhard Dober ließ sich im Jahre 1738 unter den Juden in Amsterdam nieder; ihm folgte ein Jahr später Samuel Lieberkühn, welcher im Jahr 1740 die Juden in England und 1756 die in Böhmen besuchte. Er ward von den Juden mit dem Titel Rabbi beehrt wegen seiner Kenntniß des Hebräischen und seiner Liebe zu ihrem Volke. Von ihm ist eine Methode verfaßt worden, mit den Juden zu reden, die heute noch sehr zu beachten und zu befolgen ist. Dieselbe findet sich abgedruckt in dem Freunde Israels, einer in vierteljährigen Heften erscheinende Zeitschrift von dem Vereine vom Freunde Israels in Basel herausgegeben, im dritten Bande S. 263. Unter Anderem sagt auch Lieberkühn: „die Juden müssen fühlen, daß man selbst eine brennende Liebe zu seinem Heilande und eine aufrichtige Liebe zu seinem Volke Israel hat. Ein Jude sagte einmal zu vielen andern vor mir: „Der hat den

Tolah (Gekreuzigten) so lieb; wenn ihr ihm lange zuhört, so macht er, daß ihr Alle den Tolah lieb kriegt." — Und daß ich ein großer Oheb (Freund) Israel bin, geben mir alle Juden Zeugniß, die mich kennen." Während 30 Jahre hat Lieberkühn mit der von ihm bekannten apostolischen Methode gearbeitet, und diese Arbeit hat sich an vielen Juden gesegnet erwiesen. Obgleich die eigentliche Missionsarbeit unter den Juden von der Brüdergemeinde nicht fortgesetzt worden ist, so hat es doch stets einzelne Brüder und Schwestern gegeben, die Israel besonders liebten und bis auf diese Stunde hat es allezeit einzelne bekehrte Juden und Jüdinnen in den Gemeinden gehabt. Im Jahre 1856 aber starb ein Mann, Bruder Johann Conrad Waiz aus Königsfeld, der von demselben Geist der Liebe wie Leonhard Dober und Samuel Lieberkühn beseelt war. Obgleich nicht Judenmissionar, lernte er hebräisch, machte sich mit den jüdischen Sitten und Gebräuchen bekannt, studirte das Judenthum und ließ sich für etliche Zeit als Zeuge unter Israel verwenden. Seine Liebe zu den Juden verließ ihn nicht bis in sein hohes Alter.

Wir kehren zur Geschichte der Judenmission zurück. In der betrübten Zeit des Unglaubens, die auf jene Neubelebung unter Spener und Franke folgte, erkaltete die Liebe zu Christo und auch zur Mission. Es ist daher über diese Zeit von der Mission überhaupt, sowie von der Judenmission nichts zu berichten. Ehe wir von dem neuen Beginn der Judenmission erzählen, die annoch besteht und sich immer mehr erweitert, ist es am Platze, die Frage ein wenig zu beleuchten, die hie und da von manchen Christen gestellt worden ist: „Ist denn unter den Juden eine Missionsthätigkeit nöthig?" Die also Fragenden begründen dies ihr Bedenken, indem sie sagen: „die Juden leben ja unter und inmitten der Christenheit, wenn sie nur wollten, so könnten sie das Evangelium hören. Man behandle sie ganz wie die übrigen Leute, die Namenchristen; eine besondere Thätigkeit für sie ist wohl nicht nöthig." Es ist nicht zu leugnen, daß es Juden gibt, welche in solche Verhältnisse und Verbindungen geführt werden, daß sie unter den Schall des Evangeliums kommen, und daß auf diese Weise auch Manche zur Erkenntniß der Wahrheit geführt werden. Diese sind aber Ausnahmen von der Regel, und als solche beweisen sie nichts. Allerdings sollte die Christenheit also seyn, daß sie ein lebendiger Brief Christi an das unbekehrte Israel wäre und durch heiligen Wandel die Söhne Abrahams reizte, sich im Glauben und in der Liebe mit dem Volke des neuen Bundes zu verbinden.

Aber es ist nicht also unter uns; die innere Mission in allen ihren Zweigen, von den Vereinen für Sonntagsheiligung bis zu den Asylen für gefallene weibliche Personen bezeugen es, daß die Christenheit nicht ist, was sie seyn soll. Aber auch selbst in lebendigen Gemeinden ist wenig Verständniß des A. T. und selten wird über dasselbe auf eine Weise gepredigt, daß dadurch ein Jude könnte belehrt, überzeugt und bekehrt werden. Obgleich die Juden in vielen Ländern bürgerliche Rechte erhalten haben, so sind sie dennoch nicht emancipirt in den Herzen der Christen, sondern in der Mitte der Christenheit „wohnt dies Volk besonders" (4 Mos. 23, 9.). Welch ein Staunen, wenn ein Jude, eine Jüdin unsern Gottesdiensten anwohnt! Wie groß sind noch die Vorurtheile gegen Solche aus Israel, die sich bekehren wollen! wie wird ihnen nicht selten mit Mißtrauen begegnet! Doch dies ist nur das Geringste, das wir zu erwiedern haben; wir übergehen manches Andere und eilen zu Gewichtigerm.

Gilt das so eben Gesagte von der evangelischen Christenheit, welch einen Anblick bietet erst die römische Kirche dar! Ist das, was die Juden in römisch-katholischen Ländern täglich sehen müssen, der Art, daß es ihnen einen richtigen Begriff vom Christenthum gibt? Gewiß nicht. Wie oft wurde schon zu Missionaren von Juden gesagt: „Soll ich ein Götzendiener werden? mich auch, wie die Christen meines Ortes, vor einem Crucifix oder Heiligenbild niederwerfen und es anbeten?" Und um Vieles zu übergehen, so erwähne ich nur das neueste Dogma, das in Rom in diesem Jahre proklamirt wurde. Welch ein Aergerniß für jeden Juden, der nur einige Kenntniß des

A. T. hat! Die Erinnerung aber an jene Auto-da-fe's in Spanien und Portugal, der Anblick der noch bestehenden Ghetto's im Kirchenstaat, da die Juden in den ungesundesten Theilen der Städte eingesperrt sind, kann das denselben einen richtigen Begriff von der Religion der Liebe geben? In römisch-katholischen Ländern aber, in Polen, Galizien, der Wallachei u. s. w. leben die meisten europäischen Juden; da finden sich Gemeinen von zehn-, zwanzig- bis dreißigtausend Juden, die alle keine wahre Kenntniß von Christo haben können, außer wenn dieselbe ihnen von evangelischen Predigern gebracht wird.

Bedarf es aber schon für die Juden in Europa der Mission, wie viel mehr noch für die größeste Anzahl derselben, die außerhalb unsers Welttheils in Afrika und Asien leben unter Muhammedanern und Heiden, wo ihnen allerdings auch zuweilen ein Christ begegnet und sie christliche Tempel sehen; aber welch ein Christenthum das ist, wissen wir alle. — Wir behaupten aber kühn, daß, wenn auch die Juden nur in evangelischen Ländern wohnten, sie der Mission doch benöthigt wären; denn reich, viel reicher, als wir es gewöhnlich meinen, ist die jüdische Literatur; sehr mannigfaltig sind die sich forterbenden Vorurtheile und Einwendungen gegen das Christenthum überhaupt. Das Judenthum hat seit Jahrhunderten aufgehört, ein biblisches zu seyn, und ist ein rabbinisches geworden, und in demselben finden sich sowohl zahlreiche Anknüpfungspunkte für das Evangelium, als auch noch mehr polemische Seiten, Lehren und Satzungen gegen den evangelischen Heilsweg. Um auf Israel einzuwirken, ist Kenntniß seiner Schriften, Ueberlieferungen und Anschauungen nöthig; diese sind nicht Jedermanns Sache. Zwar hat der Rabbinismus seit dreißig Jahren an Ansehen und Macht viel verloren, und es hat sich in der Synagoge selbst ein Neues Bahn gebrochen; allein nicht das Wahre, das Biblische, sondern der Rationalismus und die falsche Philosophie der Christen hat Eingang unter den Söhnen Abrahams gefunden, und manche ihrer Gelehrten sind wohl bekannt mit unserer negativen Kritik und unsern falschen Systemen, aber nicht mit dem lautern Evangelium. In die Masse aber ist auch unser Unglaube eingedrungen, und die wahren, gläubigen Christen erscheinen ihnen als Schwärmer, als Solche, die nicht mit der Zeit fortgeschritten sind. Wir sind es als Jünger Jesu den Israeliten schuldig, den einfachen Bibelglauben, den wir durch ihre Ahnen erhalten haben, anzupreisen. Aber nicht bloß ihnen sind wir es schuldig, auch uns selbst, denn bereits ist ein Theil des Judenthums auf dem Standpunkt angekommen, daß es sich nicht bloß mehr defensiv gegen das Christenthum verhält, sondern theilweise im Bunde mit unglaubigen Christen offensiv gegen das lautere Evangelium auftritt. Wir sind es der Ehre des Herrn schuldig und den Seelen der strebenden, aber irrenden jüdischen Brüder, stets das lautere Evangelium zu bezeugen, und nachzuweisen, daß wir biblische Leute sind, geistliche Söhne Abrahams, wahre Schüler ihrer Propheten, und daß das biblisch-evangelische Christenthum das vollendete Judenthum ist.

Solche Missionsaufgabe ist uns geboten, ist heilige Pflicht wahrer Christen und die Lösung dieser Aufgabe führte Gott am Anfang dieses Jahrhunderts vorerst einzelnen Christen in England zu Gemüthe und später auch solchen in Deutschland. Missionsfreunde in London richteten schon 1801 ihre theilnehmenden Blicke auf die Juden, die sie in jener Weltstadt umgaben, und machten allerlei Versuche, Etwas für dieselbe zu thun und daraus entstand 1809 die Londoner Gesellschaft zur Förderung des Christenthums unter den Juden. Ihr Augenmerk war darauf gerichtet, durch Aussendung von Missionaren christliche Erkenntniß unter den Israeliten zu verbreiten und Theilnahme für Israel zu erwecken. Dies sollte geschehen durch Verbreitung des Wortes Gottes, sowohl des A. als des N. T. und zweckmäßiger Traktate, ferner durch mündliche Verkündigung des Evangeliums und durch Anlegung von Schulen für die israelitische Jugend. Anfangs war das leitende Committee der Gesellschaft aus Männern der anglikanischen Kirche und Dissenters zusammengesetzt; allein 1815 gestalteten sich die Verhältnisse also, daß die ganze Leitung in die Hände von Angli-

kanern überging. Von Anfang an waren es zwei Männer, die große persönliche Opfer für diese Sache brachten und einen großen Theil ihrer Zeit und ihres Vermögens ihr weiheten, der edle Prediger Louis Way und der unermüdliche Charles Simeon, Professor und Geistlicher zu Cambridge. In London selbst entstanden allmählig eine Anzahl Anstalten der Gesellschaft. Am 7. April 1813 legte der Herzog von Kent den Grundstein zu der Episcopal Jew's Chapel, in der am 10. Juli 1814 das erste Mal Gottesdienst gehalten wurde. Außen über dem Hauptportal der Kirche stehen die Worte in hebräischer Sprache: „So wollest du hören im Himmel und gnädig seyn der Sünde deiner Knechte und deines Volkes Israel.“ (1 Kön. 8, 36.) Zur rechten und linken Seite dieses Gotteshauses wurden in den folgenden Jahren zwei große Gebäude errichtet, das eine für die Erziehung und den Unterricht jüdischer Knaben, das andere für jüdische Mädchen. Beide Anstalten können jede 50 Kinder aufnehmen; sie sind stets voll und es ist sehr ergreifend, diese Kinder Abrahams einfach, reinlich gekleidet, gut genährt, wohl unterrichtet und erzogen zu sehen und zu hören: wie sie in der englischen und hebräischen Sprache Lieder zur Ehre des Erlösers singen. Zu beiden Seiten dieser Anstalten, die im Hintergrunde eines breiten von der Hackneyroad abgesonderten Platzes stehen, zieht sich eine Anzahl einfacher Gebäude, jedes vor sich ein Gärtchen, in denen theils der Geistliche der Kirche, sodann die Studenten des Missionsseminars wohnen; auch die Anstalt für getaufte jüdische Männer, Operative Jewish Convents Institution, in welcher die Schriftsetzerei, Buchdruckerei und Buchbinderei erlernt und geübt wird, befindet sich daselbst; auch Dr. Ewald, der thätige und treue Missionar, wohnt seit seiner Rückkehr aus Jerusalem auf diesem Platze, der Palastine-Place heißt und durch ein Gitter von der Hackney-Straße und dem Londoner Lärm abgeschlossen ist, ein lieblicher Platz, wohl sehenswerth. Ganz in der Nähe desselben wohnen viele Juden und nicht selten kommen ihrer eine Anzahl dorthin, die hebräische Ueberschrift der Kirche erregt ihre Aufmerksamkeit und sie wissen, daß zu bestimmten Zeiten Predigten für sie daselbst gehalten werden. In dieser Kirche wurden seit ihrem Entstehen 343 erwachsene jüdische Personen und 441 jüdische Kinder getauft. In London leben viele bekehrte Israeliten, ihre Zahl ist nicht wohl zu ermitteln ebenso wenig als die Zahl derer in Berlin. Ueberhaupt ist die Anzahl bekehrter Juden viel größer als wir meinen. Schon vor 26 Jahren wollten eine Anzahl der Bekehrten sich in London zu einer besondern jüdisch-christlichen Gemeine zusammenthun; der wohlgemeinte Versuch mißlang; denn er war verfrüht und es fehlten die rechten Männer zur Organisirung und Leitung. Der Herr aber wird wohl zu seiner Zeit aus den Tausenden bekehrten Juden sich einzelne Gemeinlein sammeln. Jetzt aber hat er manche Einzelne aus Israel, die ihn kennen und lieben, zum reichen Segen für die sie umgebenden Namenchristen gesetzt. Diese ächte Israeliten haben in der Stille viel Gutes gethan und thun es noch und vergelten den Heidenchristen die Liebe, daß sie ihnen die beste Gabe, das Evangelium gebracht, und beweisen in ihrem Theile, daß die Arbeit an Israel nicht vergeblich ist in dem Herrn.

Durch den allseitig thätigen Dr. Pinkerton wurde die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf das Königreich Polen gelenkt, in welchem etwas mehr als 400,000 Juden wohnen. Der edle Menschenfreund, L. Way, brach auch hier die Bahn, indem er die Erlaubniß zum Beginn der Mission vom Kaiser Alexander I. erbat, die ihm auch huldvollst gewährt wurde. Im Jahr 1818 wurde die polnische Mission in Warschau errichtet. Dr. M'Caul fing dieselbe an; an ihn schloßen sich die Missionare Reichardt und Becker, später noch Andere an. Die Mission dehnte sich aus; in Lublin, Kalisch und andern Orten ließen sich Missionare nieder. Viele Missionsreisen wurden unternommen. Eine ähnliche Anstalt wie das Arbeiterhaus in London, nämlich eine Druckerei und Buchbinderei, wurde in Warschau eingerichtet. Etwa 400 Israeliten wurden in Polen selbst durch die Missionare getauft; sehr Viele aber verließen ihre Heimath, um außerhalb derselben den Herrn zu bekennen und sich seiner Gemeinde einver-

leiben zu lassen. Der Sauerteig der Wahrheit ist unter die Masse der Juden gebracht worden. Im ersten Decennium der Mission staunten die Juden, daß Christen freundlich und liebend mit ihnen verkehrten. Sie gingen in Unterredungen über die Person und das Werk des Messias ein; allein das bekämpften sie auf's Aeußerste, daß Jesus derselbe sey; denn sie konnten nicht zugeben, daß das Christenthum der römischen und griechischen Kirche die Religion des wahren Messias sey. Nach und nach aber lernten sie die Religion der sie umgebenden Christen und die der Missionare wohl unterscheiden; aber sie hielten noch fest am Talmud und seinen Satzungen; allein das treffliche Werk von Dr. M'Caul, *Nethivoth Olam* oder der wahre Israelit hat Viele überzeugt, daß ein wesentlicher Unterschied ist zwischen dem, was die hl. Schriften, und dem, was die Rabbinen lehren. Viele tausend Alte Testamente ohne menschliche Zuthat wurden von Missionaren an Israeliten verkauft, Tausende von hebräischen Neuen Testamenten und Traktaten verbreitet und gelesen. Wenn auch leider diese polnische Mission in dem letzten Kriege zwischen den Westmächten und Rußland für jetzt aufgehoben ist, so wird die reichlich ausgestreute Saat noch ferner Frucht tragen. Auch für die zerstreuten Protestanten erwies sich diese Mission als ein großer Segen. Die Entfernung der Missionare aus Polen wurde nicht bloß von ihren Proselyten, sondern auch von vielen Protestanten, selbst auch von Juden tief betrauert; denn sie hatten dieselben als ihre besten Freunde schätzen und lieben gelernt. Nachdem in Polen die erste Missionsstation gegründet war, so folgten derselben bald auch andere und die Gesellschaft zählt jetzt 31 Stationen mit 112 Arbeitern, 29 ordinirte Geistliche, 35 unordinirte Missionare, 24 Lehrer u. Lehrerinnen und 24 Colporteurs. Diese Arbeiter sind theils in Europa, theils in Asien und etliche auch in Afrika thätig. Der schon erwähnte Freund Israels, der ebenfalls in französischer Sprache erscheint, gibt über die Arbeiten der Judenmissionare gründlichen Bericht; er benützt hiezu die Zeitschrift der Londoner Missionsgesellschaft: das Jewish Intelligence, das in Heften von 2 bis 3 Bogen jeden Monat erscheint. Diese Gesellschaft hat ihre verschiedenen Stationen in einzelne Hauptgruppen geordnet und die Missionare einer jeden derselben haben jährliche Conferenzen mit einander. Die erste derselben ist die Englische, welche London, Liverpool, Manchester und Bristol umfaßt mit 13 Arbeitern und in welchen London sich als besonders gesegnet und erfolgreich auszeichnet. Die zweite bildet Amsterdam mit Rotterdam. Die holländischen Juden, obgleich längst völlig emancipirt, leben doch noch immer fest geschlossen unter einander und halten zum Theil fest am Rabbinismus, doch ist die Arbeit unter denselben nicht erfolglos gewesen. Den dritten Distrikt bildet Frankfurt a. M., Kreuznach, Straßburg, Colmar und Mühlhausen im Elsaß und Paris. Die beiden ersteren bieten ein weites und interessantes Arbeitsfeld dar durch die vielen zugänglichen Juden jener Gegenden. Straßburg war bis vor Kurzem die einzige Station in Frankreich, umfaßte zugleich auch Würtemberg und auch Baden wurde besucht. Erst in neuerer Zeit ist ein Missionar in Colmar und ein anderer in Mühlhausen und einer in Paris unter den mehr als 20,000 dort lebenden Juden der Hauptstadt Frankreichs angestellt worden, der bereits hinreichende und erfolgreiche Arbeit hat. In Straßburg selbst besteht seit Jahren eine Gesellschaft von Freunden Israels, die den Missionaren helfend zur Seite steht und sich Wahrheit suchender und liebender Juden helfend annimmt, um sie in den Stand zu setzen, durch eigene Händearbeit ihr Brod zu verdienen. Die Einnahme dieses Vereins beträgt jährlich zwischen 2 bis 3000 Franken. Die französischen Juden, ebenfalls völlig emancipirt, sind in mancher Hinsicht den holländischen ähnlich, stehen im Allgemeinen in Bildung weit hinter den deutschen zurück und unter ihnen finden sich viel weniger Handwerker als in Deutschland. Die jüngste Station in Deutschland ist Nürnberg, die ausgedehntesten und erfolgreichsten sind im Königreich Preußen; Berlin selbst ist ein großes Arbeitsfeld unter Juden und der großen Anzahl Proselyten. Schlesien und Posen sind ein gesegnetes Arbeitsfeld; die Ju-

den jener Gegend haben ein großes Bedürfniß nach Bildung und stehen theilweis sehr freundlich zum Evangelium und seinen Boten. Im Posnischen bestehen seit Jahre eine Anzahl Missionsschulen, die von 4—500 Kindern dankbar benützt werden. Schon frühe wurde in Constantinopel unter den 90,000 daselbst wohnenden Juden gearbeitet und anfänglich mit sichtbarem Erfolg; jetzt, nachdem diese Mission etliche Zeit ziemlich verlassen war, blüht sie auf's Neue wieder auf. In Jassy, besonders aber in Bucharest hat die Arbeit des Glaubens Früchte getragen. Aeußerst interessant ist der Bericht des Missionar Stern, der im Jahre 1856 eine Reise in Arabia felix unternahm, von den daselbst unter hartem Druck lebenden Juden auf's Herzlichste aufgenommen und aufmerksam angehört wurde. Er erfuhr von den Juden die zärtlichsten Beweise der Liebe und wunderbar hat ihn Gott auf seiner sehr gefährlichen Reise beschirmt und bewahrt. Auch in der asiatischen Türkei hat die Londoner Gesellschaft, nämlich in Bagdad, etliche Arbeiter und seit Kurzem auch in Sardinien. Das große Arbeitsfeld, das Nordafrika darbietet, ist, seitdem es Dr. Ewald wegen angegriffener Gesundheit verlassen mußte, immer noch sehr schwach besetzt; es zählt eine sehr große Anzahl Juden, mehr denn 500,000. Endlich Aegypten gehört auch zu den neu errichteten Missionsposten; allein Gottes Segen hat sich bereits an der Arbeit in Cairo, sonderlich auch unter den jüdischen Kindern kundgegeben. Etwas länger müssen wir bei der bedeutsamen Mission in Palästina verweilen. Die wahrscheinliche Zahl der Juden in Palästina ist wohl folgende: in Jerusalem 8000, in Hebron 500, in Tiberias 1500, in Safet 3000, in Jaffa 200, in Nablus 200, in Akra und Caiffa etliche Hundert Seelen und wohl ebenso viel an einigen anderen Orten hin und her zerstreut im gelobten Lande; im Ganzen etwa 15—16000 Seelen. Obgleich diese Zahl nicht groß ist, so hat sich doch mit Recht schon frühe, nämlich 1820, der Blick der Londoner Gesellschaft dem Lande der Verheißung zugewendet. Im Jahr 1823 besuchte der edle L. Way Palästina und 1824 arbeitete Dr. Wolff, auf seiner Reise zu den Juden im Orient, etliche Zeit in Palästina. Dr. Dalton ließ sich zur selbigen Zeit in Jerusalem nieder, entschlief schon am 25. Jan. 1826 daselbst. Nur wenige Tage zuvor war sein Mitarbeiter, Missionar Nicolayson bei ihm eingetroffen. Von verschiedenen Seiten wurden der Arbeit der Diener Christi Hindernisse in den Weg gelegt und endlich im Jahre 1827 mußte Herr Nicolayson Syrien verlassen. Nachdem er in Egypten, Tripoli, Tunis und Algier unter den Israeliten gearbeitet und zugleich sich die arabische Sprache gründlich angeeignet hatte, konnte derselbe im Herbst 1833 sich bleibend in Jerusalem niederlassen. Zwar wurde die Stadt bald hernach von Erdbeben, Hungersnoth, Seuche und Krieg schwer heimgesucht, so daß die wenigen dortigen Europäer Palästina verließen; allein Nicolayson blieb und der Herr erhielt ihn gnädiglich. Während Herr Nicolayson mit einzelnen Juden steten Umgang hatte, sie überwies, daß Jesus der längstverheißene Messias ist, und die Freude hatte, hie und da Einzelne derselben zur Erkenntniß Christi zu führen, fuhr er unermüdet fort, das Ziel zu verfolgen: in der Stadt, von welcher die frohe Botschaft zuerst in alle Welt ausgegangen, eine von Entstellungen freie, bleibende Stätte zu errichten, einen lautern, geordneten, öffentlichen evangelischen Gottesdienst einzurichten. Um das zu erreichen, waren viele Hindernisse zu beseitigen und es war jahrelanges, ausdauerndes stilles Arbeiten und Warten nöthig. Endlich im Jahr 1838 erhielt der unermüdliche Missionar die obrigkeitliche Erlaubniß, etliches Grundeigenthum zu kaufen und gottesdienstliche Lokale einzurichten. Auf dem Berge Zion, gegenüber der alten Davidsburg, in der Nähe des Jaffathors, ganz nahe am Judenquartiere kaufte Herr Nicolayson Gebäulichkeiten und Land. Am 22. Juli 1838 wurde der erste evangelische Gottesdienst in einem hiezu eingerichteten Zimmer gehalten und von dem Tage an täglich in hebräischer Sprache fortgesetzt; des Sonntags aber fanden Gottesdienste in englischer, arabischer und deutscher Zunge Statt. Im Jahr 1839 ließ sich der erste englische Consul in Jerusalem nieder. Nun wurde der Plan zum Bau einer evangelischen Kirche auf dem Berge Zion ent-

worfen und nach Ueberwindung großer Schwierigkeiten auch unter der Leitung eines englischen Baumeisters ausgeführt. Doch noch ehe dieses gottesdienstliche Gebäude errichtet gewesen, gewann die Mission im heiligen Lande eine alle Hoffnung übertreffende Bedeutung durch die Stiftung des neuen Bisthums St. Jakob von Jerusalem, ausgegangen von England und Preußen. S. d. Art. Jerusalem, das neue Bisthum St. Jakob. Bd. VI. S. 503.

Wie Jesus, der im Lande umherzog und wohlgethan hat, sich der Kranken und Armen helfend angenommen: um sich durch irdische Liebeserweisungen den Weg zu den noch viel mehr geistig Verarmten und Kranken zu bahnen, so wurde auch die Mission in Jerusalem von Gott dazu geführt, lindernd der leiblichen Noth der dortigen Juden sich anzunehmen. Nach Palästina wandern viele alte, gebrechliche Israeliten, um dort zu sterben und begraben zu werden in heil. Erde, um nicht erst bei der Auferstehung der Todten sich unter der Erde in's heilige Land begeben zu müssen. Alle Juden, mit wenig Ausnahmen, die in Kanaan wohnen, beschäftigen sich mit nichts Anderem als mit dem Lesen des Talmud und anderer rabbinischen Schriften, was für verdienstlich gehalten wird; deßhalb werden sie von ihren Brüdern in der ganzen übrigen Welt unterstützt, denn dieselben sind durch ihre irdischen Arbeiten gehindert, dieser heiligen Beschäftigung obzuliegen. Das Einsammeln dieser Gelder hat aber meistens einen beträchtlichen Theil derselben verzehrt und bei'm Verwalten und Vertheilen blieb und bleibt Vieles in den Händen der Obersten. Im Allgemeinen herrscht viel Armuth, Krankheit und Elend unter den Juden Palästina's. Dieser Nothstand ging von Anfang an den Missionaren zu Herzen und noch vor Errichtung des Bisthums wurde ein Missionsarzt nach Jerusalem gesandt. Mit dem Bischof Alexander aber zog ein englischer Arzt aus, der den Bequemlichkeiten seines Vaterlandes entsagte, um den Juden Palästina's zu dienen. Unter der Leitung des opferwilligen Dr. Macgewan wurde ein Spital ausschließlich für kranke Juden erbaut, in welchem jüdische Küche eingerichtet und jüdische Dienerschaft angestellt ist. Dankbar wird dasselbe von den Juden benützt trotz aller Bannsprüche der Rabbinen, die gegen dasselbe ausgesprochen worden sind. Außer den Hunderten, die in demselben schon verpflegt worden sind, haben Tausende in der Stadt unentgeltlich ärztlichen Rath und die nöthigen Medicamente erhalten. Ferner wurden Schulen für jüdische Kinder beiderlei Geschlechts und eine Arbeitsschule für bekehrte Juden eingerichtet und in neuester Zeit der Plan entworfen, auch eine Ackerbaukolonie für bekehrte Israeliten zu gründen. Unparteiische Juden sprechen sich also darüber aus: „Hätte die Mission unter uns keinen Arzt angestellt, Sir Moses Montefiore hätte uns wohl keinen gesandt. Hätte die Mission unter uns und für uns kein Spital errichtet, unsere jüdischen Brüder würden nicht daran gedacht haben, uns eines zu erbauen. Hätten die Missionare unter uns und für uns keine Schulen errichtet, wir würden noch keine unter uns haben." — So hat direkt und indirekt die Mission in Jerusalem den Juden viel Gutes zugewendet. Wie seit dem Tode des Bischof Alexander und seit der Ernennung vom Bischof Gobat das Werk zugenommen, darüber siehe den genannten Artikel. Nur das ist zu bemerken, daß Bischof Gobat jetzt (1858) 8 Schulen in Palästina hat, von etwa 390 Kindern besucht, eine Rettungs-Anstalt von 15—20 Knaben. Vom Beginn 1857 bis Pfingsten 1858 hat er 15 jüdische Personen getauft. Auch hat er Evangelisten nach Abessynien mit ancharischen Bibeln gesandt, die bei den dortigen Juden, den Felachen sehr gute Aufnahme fanden.

Klein, senfkornartig war der Beginn der Juden-Missionsgesellschaft in London 1809; ebenso ihre jährliche Einnahme; allein das Senfkorn ist gewachsen. Die Gesellschaft, die anfangs wenig verstanden worden, hat allmälig das Zutrauen der englischen Christen sich erworben. Nach dem Tode ihres Präsidenten, Sir Thomas Bäring, übernahm der Earl of Shaftesbury diese wichtige Stelle, ein Mann, der unter seinem frühern Namen, Lord Ashley, in der Christenwelt wohl und rühmlichst bekannt ist. Die Erzbischöfe der anglikanischen Kirche und die meisten Bischöfe derselben sind

Patrone der Gesellschaft geworden, einige Bischöfe, sowie ausgezeichnete Geistliche sind treue, thätige Mitglieder des Committee's und die Einnahme des Jahres 1856 betrug 32,290 Pfund Sterling, 5 Schilling und 5 Pence. In London lebt eine große Anzahl bekehrter Israeliten und die anglikanische Kirche zählt unter ihren Geistlichen mehr denn 60 bekehrte Juden; groß ist auch die Anzahl bekehrter Juden, die als Pfarrer Gemeinden der Dissenters bedienen. Doch ehe ich die übrigen Judenmissions-Gesellschaften noch in Kurzem erwähne, ist es wohl hier der Ort, über die Grundsätze der Judenmission und ihre Art zu wirken noch Einiges zu sagen. Man hat in einer vielgelesenen und verdienstvollen theologischen Zeitschrift ohnlängst der Judenmissionsthätigkeit, sonderlich der englischen vorgeworfen: sie nähre leicht in den Juden fleischliche Eitelkeit, indem sie denselben ihre nationale Vorrechte belasse, selbst an eine irrige Vorstellung der Sammlung und Wiederherstellung Israels in Palästina glaube. Nun kann und soll es nicht geläugnet werden, daß sowohl ein großer Theil der Judenmissionsleute in England und auch in dem nüchternen Schottland glauben, daß wie die Flüche, im Gesetze Gottes über die Juden ausgesprochen, buchstäblich in Erfüllung gegangen sind, so auch die noch rückständigen Segnungen buchstäblich und geistleiblich sich an den leiblichen Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs erfüllen werden. Eine solche Schriftauffassung ist durchaus von einer phantastischen wohl zu unterscheiden. Sie verkennt nicht die großen geistlichen Segnungen des Herrn, die er seiner Gemeinde bis jetzt hat zufließen lassen; auch versteigt sie sich nicht in gewagte Vorherbestimmungen der uns verborgenen Zukunft; allein sie kann und will auch nicht das verflüchtigen, was reell verstanden werden soll und nicht das Unrecht begehen: alle im Worte Gottes enthaltenen Flüche buchstäblich den Juden zuweisen, hingegen alle verheißenen Segnungen geistlich deuten und der Gemeinde Christi überhaupt zuwenden. Den Juden wird gelassen, was ihnen gehört; aber es wird denselben von den Judenmissionaren gewissenhaft Buße und Vergebung der Sünden im Namen Jesu gepredigt und bezeugt, daß sie als Individuen keine Ansprüche noch Vorzüge haben. Die Judenmission erstrebt ein Gedoppeltes, nämlich in der jetzigen „Heidenzeit“ durch die Predigt von Christo dem Herrn „Etliche,“ die „Auswahl“ aus den Juden zuzuführen und zugleich unter dem Volke im Allgemeinen Ihm den Weg zu bahnen. Wie die Jünger Jesu aus dem alten Testamente ein allgemeines Bild von dem Verheißenen in sich aufgenommen hatten, so daß sie den Herrn, sobald sie ihm nahe gebracht wurden, als den erkannten, „von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben hatten,“ so sollen auch die Christen aus dem prophetischen Worte ein Gesammtbild der Zukunft in sich aufnehmen, auf die „Zeichen der Zeit“ achten und in dieser Hinsicht war auch die Judenmission schon ein Segen und soll es noch mehr werden, daß man nämlich bei aller Liebe und Treue zu seiner besondern Kirche sie nicht als das Zion, das allein heilbringende betrachte, sondern als köstliches Wanderzelt, das aber dann wird abgebrochen werden, wann der Herr, „der Israel zerstreut hat, es wieder sammeln“ und im verheißenen „Friedensreiche“ sein Reich auf Erden vollenden wird. Solche Erkenntniß bewahrt vor selbstgemachtem Kirchenthum, es sey das der Staats-, Confessions- oder freien Kirchen, auch schützt es vor Entmuthigung in den Tagen „geringer Dinge“ und hält den Blick wach auf den kommenden Herrn, dessen wir warten und dessen „Erscheinung wir lieb haben“ sollen.

Wer die geistigen Bewegungen und Veränderungen in den letzten 70—80 Jahren studirt und das Judenmissionswerk aufmerksam beachtet hat, der ist davon überzeugt, daß bereits Großes angebahnt worden ist. Aber noch ist das Arbeitsfeld groß auch für die übrigen Judenmissionsgesellschaften, von denen noch die Rede seyn soll.

Eine Tochter der Londoner Gesellschaft und zwar ihre älteste ist die zur Beförderung des Christenthums unter den Juden, die im J. 1822 zu Berlin entstanden ist. Derselbe Prediger Way, durch den so Vieles für die Juden angeregt worden ist, besuchte im Jahre 1818 Berlin, um auch dorten etwas zum Wohle Israels zu begrün-

den. Er übte auf den damaligen brittischen Gesandten in Berlin, den Sir George Rose einen solchen heilsamen Einfluß aus, daß derselbe reges Interesse an Israel zu nehmen anfing und in demselben treulich beharrte bis in sein hohes Alter; er entschlief im Jahre 1854. Sir George Rose kam in häufige Verbindung mit dem damals noch jungen und in heiliger Liebe glühenden Professor Tholuck. Derselbe schrieb gute Schriften für die Juden, war ein thätiges Mitglied des Berliner Committee's und gab zwei Jahre, nämlich 1824 und 1825, eine Zeitschrift heraus, die sehr werthvolle und interessante Aufsätze und Mittheilungen enthielt, sie hieß: Der Freund Israels, eine Zeitschrift für Christen und Israeliten. Von Berlin wurden auch tüchtige deutsche junge Männer der Londoner Missionsgesellschaft als Sendboten empfohlen, z. B. der in vielfacher Weise thätige Prediger Reichardt, der in Deutschland und Polen, in der Türkei und in Palästina sein Arbeitsfeld hatte, besonders aber mündlich und schriftlich mit Erfolg in London selbst seit vielen Jahren wirksam ist; sodann der vieljährige Leiter der polnischen Mission, Herr Prediger Becker und der älteste Missionar der Mission in Breslau, Herr Prediger Hartmann und noch manche andere treue Zeugen unter Israel, von denen Etwelche bereits nicht mehr hienieden wandeln. Die Berliner Gesellschaft sandte aber selbst auch Missionare aus, von denen wir nur zwei herausheben wollen, nämlich den ausgezeichneten Kandidaten Händes und den liebeglühenden und hingebenden Missionar Bröling. Händes, ein geborener Christ, kann mit dem hallischen Schultz verglichen werden; denn auch er hatte sich gründliche Kenntnisse des Judenthums erworben, war den Juden ein Jude geworden, hat es verstanden, schriftlich und mündlich mit den Juden auf die rechte Weise zu verkehren. Bei seinem treuen Bekenntniß von Christo übte seine Liebe doch solche Macht über viele Juden aus, daß sie ihm freundlichst ergeben waren und als er tödtlich erkrankte, eine noch ungetaufte Jüdin, als sie es vernommen, zu ihm reiste und ihn schwesterlich bis zu seinem Lebensende verpflegte.

Börling, ein aus Bertischew in Rußland stammender Jude, wurde durch den vielfach thätigen und gesegneten Missionar Moritz i. J. 1821 Christo zugeführt. Nachdem derselbe in vielfachen schwierigen Verhältnissen sich als ein treuer und frommer Jünger Christi bewährt hatte und im Missionsseminar zu Basel gebildet worden war, trat er 1835 in Verbindung mit der Berliner Gesellschaft und arbeitete, besonders in Schlesien, auf eine solche Weise, daß viele Juden durch ihn zu Christus hingezogen wurden. Er liebte seine Brüder von ganzem Herzen und lebte mit seinem ganzen Wesen, Hab und Gut nur für sie. (Siehe Leben und Wirken des Pastors Bröling von J. A. Hausmeister, Basel 1852.) Nur zu kurz war er im Dienste der Mission; 1840 wurde er Pastor zu Bellowesch im südlichen Rußland, arbeitete dort mit derselben Treue an Christen, obgleich nicht mit demselben Erfolge wie unter seinen Stammesgenossen, bis der Herr ihn am 21. August 1844 von allem Uebel erlöste und in seine wahre Heimath einführte.

Noch besteht die Berliner Gesellschaft und hat bald einen, bald auch mehrere Arbeiter im Königreich Preußen in ihren Diensten thätig. In Berlin selbst aber hatte diese Gesellschaft keine Missionare bis erst in neuster Zeit angestellt, hingegen die Londoner Missionscommittee. Vom J. 1834—1837 war Herr Prediger Ayerst daselbst stationirt und hat in 3½ Jahren 200 erwachsenen Israeliten Religionsunterricht ertheilt und 43 derselben durch die heilige Taufe der Gemeine Christi einverleibt. Jetzt zählt die Mission daselbst drei Missionare, Prediger Bellson, Gans und Dr. Biesenthal, und zwei Colporteurs. Pastor Kunze hat sich, seitdem er in Berlin als Geistlicher angestellt ist, stets der Juden liebend angenommen und etwelche Hundert unterrichtet und getauft. Auch besteht seit 5 Jahren in Berlin ein Jerusalems-Verein, dessen Präsident der Herr Generalsuperintendent Dr. Hoffmann ist; derselbe hat auch seit Kurzem angefangen, eine alle Vierteljahre erscheinende Zeitschrift, neueste Nachrichten aus dem Morgenlande herauszugeben und in Etwas die seit dem Tode des sel. Herrn Elsner eingegangene

Zeitschrift: Neueste Nachrichten aus dem Reiche Gottes, die auch von der Judenmission Bericht erstattete, zu ersetzen.

Mit Uebergehung mancher Hülfsvereine, die theils durch die Berliner Gesellschaft, theils durch die Missionare der Londoner Gesellschaft entstanden sind, erwähnen wir nur noch eine jüngere Tochter der Londoner Muttergesellschaft, nämlich den am 1. Dezember 1842 entstandenen „Rheinisch Westphälischen Verein für Israel,“ dessen Committee in Köln sich bildete. Durch die lange, stille und treue Thätigkeit des Londoner Missionars, Prediger Stockfeld in Kreuznach, war in vielen Christen Liebe und Theilnahme für Israel in den Rheinlanden geweckt worden, auch wurden viele Tausende heiliger Schriften durch denselben unter den Israeliten verbreitet. Herr Pastor Kalthoff in Olzenrath im Gladbacher Kreise hatte sich seit Jahren besonders die Verbreitung des göttlichen Wortes unter den Juden angelegen seyn lassen. Als nun der Rheinisch Westphälische Verein einen eigenen Arbeiter suchte, so fiel seine Wahl auf Herrn Pastor Kalthoff. Im Dezember 1814 hatte derselbe seine erste Missionsreise angetreten und solche gewöhnlich 9 Monate im Jahre hindurch fortgesetzt, in vielen Kirchen gepredigt und viele Israeliten in ihren Wohnungen besucht. In dem „Missionsblatt des Rheinisch-Westphälischen Vereins finden sich interessante Mittheilungen über die Wanderungen dieses Knechtes Christi, der erst ganz kürzlich wegen vorgerückten Alters seinen Wanderstab niedergelegt und eine Pfarrstelle angenommen hat. Im Augenblick (Oktober 1857) ist dieser Verein ohne einen Agenten.

Die schottische Kirche hatte als solche die Mission als ihr Werk erfaßt, sich aber nur wenig an der Judenmission betheiligt bis nach jener für sie so denkwürdigen Zeit, in welcher es nach schweren Kämpfen zu einer eigentlichen Trennung gekommen war und neben der bestehenden Landes- und Staatskirche eine freie Presbyterialkirche entstand. Die freie Kirche wandte auch einen Theil ihrer Aufmerksamkeit und Kraft der Judenmission zu. Im Jahre 1839 wurden von ihr die vier Herren, Dr. Keith, Dr. Black, M'Cheyne und Bonar ausgesandt, um eine Untersuchungsreise in Europa und Asien zu machen, den Stand der Juden zu erkunden und zu erforschen: was für ihr Seelenwohl könnte gethan werden. Der Bericht dieser Reise ist in einem besondern Bande gedruckt erschienen, betitelt: „Die Juden Europa's und Palästina's.“ Dieser Bericht ist sehr anziehend und lehrreich, er wurde deßhalb auch in's Französische übersetzt und erschien 1844 bei Delay in Paris. Die nächsten Folgen dieses Berichts waren, daß etliche bedeutende Missionsstationen errichtet wurden, in Constantinopel und in Pesth in Ungarn. Die erstere besteht noch, ist in ein deutsches und portugiesisches Arbeitsfeld abgetheilt, hat Schulen für die deutschen und spanisch-portugiesischen Juden, die fleißig besucht werden. Schon früher wurde von Amerika aus ein Deutscher, Dr. Schauffler in Constantinopel als Judenmissionar angestellt. Derselbe hatte es unternommen, das alte Testament herauszugeben, nämlich den Urtext mit daneben stehender jüdisch-spanischer Uebersetzung, um den Tausenden von Juden in dem türkischen Reiche, die nicht hebräisch verstehen, das Wort Gottes in einer ihnen allein verständlichen Sprache darbieten zu können. Diese große Arbeit wurde auch glücklich ausgeführt. Herr Schauffler, der reiche Erfahrungen in Constantinopel gesammelt hatte, schloß sich brüderlich an die schottischen Missionare an und trug unter Gottes Segen nicht wenig zum gesegneten Fortgang und noch jetzigen gedeihlichen Bestand dieser Mission bei. Die zweite bald sehr bedeutsam gewordene Station war die in Pesth. Die Familie Saphir, Verwandte des bekannten Satyrikers, war die erste, welche die Schotten tauften; sie eröffneten eine Schule für jüdische Kinder, die von gegen 300 derselben dankbarst benützt wurde. Vorträge wurden für die Juden gehalten, Colporteurs in Ungarn ausgesandt und unter der Masse der Juden Gottes Wort und dessen Kenntniß verbreitet. Der Herr gab reichen sichtbaren Segen und nicht unbedeutend ist die Anzahl der in Pesth durch die Mission für den Herrn gewonnenen Juden, die auch durch die heilige Taufe ihren Glauben bezeugten. Als diese Mission in voller

Blüthe stand und auch wohlthätig auf die schlummernden evangelischen Christen eingewirkt hatte, da brachen die Revolutionsstürme los und obgleich die Missionare sich nicht in's Politische mischten, so gelang es doch dem römischen Einfluß, daß dieselben 1849 genöthigt wurden, Pesth, Ungarn, ja ganz Oesterreich zu verlassen, selbst ihre Bibeln wurden nicht geduldet. Doch der in die Herzen von Jung und Alt ausgestreute göttliche Same konnte nicht ausgerottet werden und noch ist derselbe in Vielen wirksam. Statt Pesth hat die freie Kirche Schottlands nun Amsterdam zu einer ihrer Hauptstationen auserseh̄en. Dorten hatte sie an den bekannten, würdigen bekehrten Israeliten, Dr. Da Costa und Capadose theilnehmende und helfende Freunde gefunden. Prediger Schwarz, Missionar in Amsterdam, gibt eine holländische Zeitschrift für die Juden heraus und hat eine eigene Kirche, in welcher er Juden und Christen predigt, wie solches auch von Herrn Prediger Pauli, dem Missionar der Londoner Gesellschaft, in seiner Kirche geschieht. Die Juden werden zu diesen Predigten durch Plakate eingeladen. Auch ist seit neuerer Zeit mit der schottischen Mission ein kleines Seminar zur Bildung von Evangelisten und Colporteurs verbunden, was gewiß gut seyn mag, doch auch gefährlich werden könnte, indem es zu sehr Zeit und Kraft in Anspruch nehmen möchte, die doch vor Allem bei der Judenmission den Juden gehört, deren Anzahl in Amsterdam mehr denn 20,000 beträgt.

Die schottische Nationalkirche hat seit dem Jahre 1839 ebenfalls sich ermannt und die Judenmission zu einem eigentlichen Gegenstand ihrer Wirksamkeit gemacht. Bis jetzt hat sie noch sehr wenig Missionare und keine Station von Bedeutung. Prediger Sutter arbeitet im Badischen und sein Schwager Stern war in Rheinbayern thätig. Seit 14 Jahren besteht in London die britische Gesellschaft, die Leitung dieser Judenmission ist in den Händen von Dissenters verschiedener Denominationen. Sie hat Missionare in Lyon, Marseille und andern Städten Frankreichs, etliche in Deutschland; ihr besonderes Hauptarbeitsfeld war bis jetzt in London. Sie hat bis jetzt im Segen gewirkt. Sie hat die Eigenthümlichkeit, daß alle ihre Missionare bekehrte Israeliten sind. Mit Uebergehung mancher Hülfsvereine, wie die in Preußen, oder des Missionsvereins in Bremerlehn, der auch schon einen Missionar ausgesandt hat, erwähnen wir nur noch den evangelisch-lutherischen Verein in Bayern.

Viele Jahre arbeitete Missionar Goldberg in Sachsen, Böhmen und Bayern. Ein blühender Verein in Dresden stand ihm zur Seite. Vielen Tausend Juden hatte er mehrmals im Jahr in Leipzig während der Messe das Evangelium verkündigt. Durch ihn wurde der damalige Student, jetzige Professor Dr. Delitzsch zu lebhaftem Interesse an der Judenmission erweckt. Derselbe fand in Bayern ebenfalls durch den seligen Goldberg angeregt, (seine Lebensgeschichte ist 1848, in seinem Todesjahre, in Basel erschienen: „Züge aus dem Leben u. Wirken des sel. J. P. Goldberg von J. A. Hausmeister") Freunde Israels und ist nun als Professor der Theologie in Erlangen der Vorstand des von der Regierung seit mehr denn einem Jahre privilegirten Judenmissionvereins. In Verbindung mit demselben arbeitet der ergraute und erfahrene Missionar der Londoner Gesellschaft, Deutsch, dessen früheres Arbeitsfeld in Russisch Polen war.

Nachdem in Basel die Heidenmissionsanstalt 1816 eröffnet worden war, so richteten dieselben Männer, die hiezu in Gottes Hand als Werkzeuge dienten, ihr Augenmerk auch darauf: was wohl für das Seelenwohl der Juden gethan werden könnte. Die deutsche Christenthumsgesellschaft (s. d. Art.) und ihr noch lebender allseitig thätiger Vorsteher, Herr Spittler, gab von Zeit zu Zeit in den von ihr herausgegebenen Mittheilungen anziehende Berichte über geistige und geistliche Regungen unter den Israeliten. Im J. 1820 trat in Basel ein Verein in's Leben, welcher der nach Wahrheit forschenden Israeliten sich annehmen, jüdischen Kindern guten Unterricht ertheilen lassen wollte und durch Correspondenz die Sache Israels den Christen an's Herz zu legen sich vornahm. Bis zum J. 1831 bestand dieser Verein und feierte jährlich in der Basler Festwoche sein bescheidenes, aber sehr ansprechendes Jahresfest im Fälk-

lein. Durch diesen Verein wurde die Theilnahme für Israel vielfach erweckt und da die Leiter desselben sonst sehr in Anspruch genommen waren und deßhalb nicht viel Zeit und Kraft diesem Zweige ihrer christlichen Thätigkeit zuwenden konnten, so entstand 1831 ein neuer Verein, von meist jungen Männern geleitet, der den Namen: „der Verein von Freunden Israels in Basel“ annahm. Nach seinen Statuten ist die Proselytenpflege und der Proselytenunterricht seine erste Aufgabe. Der zweite Zweig ist die Missionsthätigkeit. Durch Betstunden für Israel soll Schriftverständniß und Liebe zu Israel unter den Christen geweckt und genährt werden, zugleich aber sollen auch zuweilen Missionsreisen unter den Juden unternommen werden. Drittens endlich will dieser Verein die heil. Schrift und andere passende größere oder kleinere Bücher unter den Israeliten verbreiten. Herr Karl Brenner, Candidat der Theologie, nahm die Stelle des Agenten der Gesellschaft an. Still und anspruchslos wirkte dieser dem Johannes ähnliche Jünger; er war ein liebender Berather und treuer, väterlicher Versorger seiner Proselyten. Mit viel Geschick redigirte er die vom Verein herausgegebene Zeitschrift: „Der Freund Israels“ und auf den vielen Reisen, die er in der Schweiz, Süd- und Norddeutschland unter Christen und Juden machte, hinterließ er überall den Eindruck: dieser ist ein demüthig liebender Jünger Jesu, ein wahrer Freund Israels. Er starb schon 1838. Obgleich mit ihm viel zu Grabe getragen ward, so blieb doch das Werk, dem er treu und sich selbst vergessend gedient hatte. Herr Pfarrer Bernoulli wurde Agent des Vereins und ist es, Gott sey Dank! noch. Das Werk hat sich erweitert. Ein bewährter bekehrter Israelite, Herr Heman wurde als Proselytenvater berufen. Derselbe wohnt in dem zum Eigenthum angekauften Proselytenhause und macht zuweilen auch Reisen unter den Juden. Die Einnahme des Vereins war im Jahre 1856 bis 1857, 10,009 Franken. Die Ausgaben beliefen sich auf 9763 Franken.

Außer der trefflich geschriebenen Zeitschrift, der Freund Israels, die auch französisch erscheint, hat dieser Verein manche sehr gute Bücher für Israeliten herausgegeben und vielen Missionaren brüderliche Handreichung gethan, ist auch in besonderer Verbindung mit dem seit 1835 in Straßburg bestehenden ähnlichen Verein von Freunden Israels. In Nordamerika bestehen auch zwei Gesellschaften, die unter den dort eingewanderten Juden missioniren; allein wir können von denselben nichts Näheres berichten, da uns ihr jetziger Bestand nicht genau bekannt ist. Schließlich noch die hauptsächlichsten Schriften, die in das Gebiet der Judenmission einschlagen oder von den Gesellschaften selbst veröffentlicht worden sind. Außer den schon genannten sind noch folgende vorhanden: Dibre Emeth oder Stimmen der Wahrheit an Israeliten und Freunde Israels. In Verbindung mit Dr. Biesenthal und Missionar Lange herausgegeben von J. L. Hartmann, bei L. Dulsen in Breslau, monatl. 2 Bg. kl. 8. Blätter für die evangelische Mission unter Israel von Paul Edward Gottheil, Canstatt bei L. Bosheuyer, monatl. ½ Bogen gr. 8. Missions-Blatt des Rheinisch-Westphälischen Vereins für Israel, monatl. ½ Bogen in 4. bei Steinhaus in Barmen. Alle diese Blätter entnehmen einen wesentlichen Theil ihrer Berichte und Mittheilungen aus dem Monatsblatt der Londoner Gesellschaft, dem Jewish Intelligence, welches außer den Mittheilungen der Missionen auch lehrreiche Aufsätze enthält. Die schottischen Gesellschaften theilen von der Judenmission in ihren allgemeinen Missionsblättern das Wesentlichste mit. Die britische Gesellschaft gibt eine eigene kleine Zeitschrift heraus: The Jewish Herald. Bei den Judenmissionaren und Vereinen der Freunde Israels sind für Juden verschiedenartige Ausgaben des hebräischen alten und neuen Testaments mit und ohne deutsche und französische und holländische Uebersetzung daneben, so wie der Psalter in verschiedenem Format, der Pentateuch mit Haphtaren sowie auch alt- und neutestamentlich-biblische Bücher in jüdisch-deutscher Sprache zu sehr billigen Preisen zu haben, sowie auch die anglikanische Liturgie hebräisch, das Evangelium Lucä, die Epistel an die Römer hebräisch mit

einem Commentar in hebräischer Sprache mit rabbinischen Lettern und auch mit ähnlichen Lettern in hebräischer Sprache; Bunians Pilgerreise und Netiboth Olam oder der wahre Israelite von Dr. M'Caul, Vergleich zwischen dem modernen Judenthum und der Religion Moses und der Propheten. Dieses von unparteiischen Juden selbst als ausgezeichnet anerkannte Buch ist in englischer, deutscher, französischer und holländischer Sprache vorhanden. Von demselben gelehrten Manne besitzen wir noch manches Treffliche, unter Anderem: „das Wirken und die Persönlichkeit des heiligen Geistes“ nach den Offenbarungen des alten Testaments dargestellt, ferner: die Lehre und Erklärung des 53. Kapitels des Propheten Jesaia, welches auch in's Französische übersetzt worden ist.

L. Hoff, die mosaischen Opfer nach ihrer sinnbildlichen und vorbildlichen Bedeutung, 2. Auflage. Von J. A. Hausmeister: Worte der Liebe an meine Brüder nach dem Fleische, 7. Auflage, und dasselbe französisch: *La Confession de M. Baalbuitt.* Ein Gespräch zweier jüdischer Freunde über das Wort Gottes, 7. Auflage, ebenfalls auch französisch. Einiges aus dem Leben des Dr. Da Costa in Amsterdam. Die fünf Geschwister und die Macht der Liebe und der Wahrheit. Noch andere, bereits angegebene größere Biogoraphieen ausgezeichneter Proselyten. Ein in der Nacht aufgelesener Edelstein. Prediger Ayerst, der geraume Zeit Judenmissionar und noch länger Sekretär der Londoner Gesellschaft war, hat über Judenthum in englischer Sprache ein gutes Buch geschrieben: *The Jews of the Nineteenth Century*, a collection of Essays, Reviews and Historical Notices. Deutsch ist von demselben vorhanden: Glauben in Israel, die Hoffnung Israels oder die Lehre der alten Juden von dem Messias, wie sie in den Targumim dargestellt ist.

Auch Herr Prediger Reichardt hat sowohl in englischer Sprache als in deutscher Vieles und meistens dasselbe in beiden Sprachen geschrieben: Beweise, daß Jesus von Nazareth der Sohn Davids ist und Beweise, daß derselbe der Sohn Gottes ist. Die biblische Lehre von der Gottheit. Der alte und neue Bund oder Mosaismus und Christenthum. Die Bestimmung des Volkes Israel. Ein Wort über und für Israel. Von Prediger Hartmann: die Dreieinigkeit Gottes. Von Prediger Sutter in Karlsruhe: der Weg zum Leben, dargestellt in vier Gesprächen zweier Israeliten und eines Christen. Noch manche andere kleinere und größere Schriften für Israeliten und Christen, manche sehr treffliche sind in früherer und neuester Zeit erschienen, die alle im Centraldepot zu Frankfurt a. M. vom Herrn Prediger Poper zu beziehen sind. Die in französischer Sprache, welche meistens von der Société des Amis d'Israel in Toulouse gedruckt werden, z. B. die Freistadt, la ville de Refuge, Conversion de M. le Docteur Capadose und andere sind bei Hausmeister in Straßburg vorräthig. Der Basler Verein hat treffliche Schriften erscheinen lassen, als: die Uebersetzung von *Goaussen les Juifs* évangélisés enfin, et bientôt rétablis. Herschell, Führungen eines aufrichtigen Israeliten. Aus dem Leben des preußischen Israeliten Alfred, Moritz Meyers. Maria, Führungen einer israelitischen Jungfrau und noch etliches andere. Nicht unerwähnt darf bleiben: Zeugnisse für die Erfüllung des prophetischen Schriftworts von Dr. Alexander Keith. Auch zu beachten ist die Geschichte der christlichen Kirche während der ersten drei Jahrhunderte nach talmudischen Quellen bearbeitet von Dr. Biesenthal, sowie Auszüge aus dem Buche Sohar von Dr. Tholuck. Schon früher ist erschienen und nun wieder neu aufgelegt: Leben, Schicksale und Bekehrung Friederich Albrecht Augusti's, vormaligen jüdischen Rabbi's und nachherigen Verkündigers des göttlichen Wortes zu Eschenberge in Sachsen-Gotha, und neu aufgelegt verdient zu werden das treffliche Buch von Händes: נֵפוּ של פסח, das Passah-Lamm oder Passah-Belehrungen für jüdische Kinder in drei Theilen, sowie auch etliche von Missionar Moritz geschriebene Traktate. Auch die von Saphir: Wer ist ein Jude und Wer ist der Apostat? sind trefflich. Das in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhun-

derts in Halle erschienene Schriftchen: Messias, Israels Hoffnung und aller Völker Verlangen ist von P. E. Gottheil in Canstatt bereits zum 2. Male neu herausgegeben worden. Für Haltung von Judenmissionsbetstunden gibt es eine Sammlung von Liedern durch Herrn Stadtpfarrer A. Knapp geordnet. Eine ziemlich vollständige Uebersicht über die Judenmission hat B. St. Steger, Pfarrer zu Nürnberg, geschrieben, die bis 1847 geht: die evangelische Judenmission, in ihrer Wichtigkeit und ihrem gesegneten Fortgange. Eine kürzere geschichtliche Darstellung, die bis 1855 geht, ist: die Judenmission, ein gedrängter geschichtlicher Vortrag bei der evangelischen Allianz in Paris, von J. A. Hausmeister. Von demselben ist 1852 in Heidelberg bei Karl Winter erschienen: Der Unterricht und die Pflege jüdischer Proselyten. Ein Beitrag zum Religionsunterricht und zur Seelenpflege überhaupt. An Material fehlt's nicht; Arbeiter und offene Thüren sind nöthig und das Wehen des Geistes, der allein die Todtengebeine lebendig macht. J. Aug. Hausmeister.

Mission, innere, in den protestantischen Kirchen. Es ist nicht die Absicht in diesem Artikel, den in dem letzten Jahrzehent unter diesem Namen vielfach besprochenen und noch zu keinem allseitigen Abschluß gelangten Gegenstand nach allen Seiten hin zu erörtern; es sollen vielmehr nur die Hauptgesichtspunkte festgestellt werden, von denen diese Bewegungen in der evangelischen Kirche ausgegangen, um dadurch ein sicheres Urtheil über das, was unter dem Namen innerer Mission sich geltend macht, zu begründen.

Was zunächst den Namen selbst betrifft, so ist er nicht, wie vielfach behauptet worden, von England her entlehnt, als wäre er eine, jedenfalls nicht zutreffende Uebersetzung der home mission, die immer nur ein vereinzeltes Moment innerer Mission in sich trägt. Engländer und Amerikaner haben im Gefühl, daß mit letzterer etwas anderes als die dort so genannte home mission (Heimath-Mission) gemeint sey, sich sogar den Namen „inner Mission" gebildet. Der Name ist rein deutschen Ursprungs, seine Geburtsstätte ist eine doppelte, in einem wissenschaftlichen und einem praktischen Arbeitskreise (s. Verhandlungen des II. Stuttgarter Kirchentags v. 1857 und Fliegende Blätter des Rauhen Hauses 1857 S. 333.) Er geht davon aus, daß die Ausbreitung des Reiches Gottes (Mission) nicht bloß nothwendig sey außerhalb, sondern ebenso innerhalb der Christenheit, nämlich wenn und so viel in dieser durch die Taufe der Kirche einverleibte Glieder dem Reiche Gottes fremd geblieben oder wieder entfremdet worden sind. Objekte der inneren Mission sind nie Juden oder Heiden, auch nicht solche unter beiden, die innerhalb der Christenheit wohnen, sondern immer Christen und Zustände der Christenheit, solche nämlich, in denen das Heidenthum oder Judenthum ungebrochen ist und als solches in Erkenntniß und Lehre, in Leben und Lebensgestaltungen irgendwelcher Art sich Geltung zu verschaffen weiß. Als Subjekte der inneren Mission sind demnach nur diejenigen Individuen und Gemeinschaften berechtigt, die in dem Reiche Gottes stehen und die ihm eigenthümlich angehörenden Lebenskräfte in sich aufgenommen haben. Die innere Mission unterscheidet sich demnach principiell vom Humanitarismus und Philanthropismus und einer nur aus dieser getrübten Quelle fließenden Cultur, jene sind, da sie nicht aus dem Glauben kommen, das Widerspiel und selbst wieder Objekte der innern Mission geworden.

Das Vorbild der inneren Mission innerhalb der Offenbarungswelt ist in der Geschichte und Prophetie des alttestamentlichen Volkes; auch sie steht auf Grund des geoffenbarten göttlichen Gesetzes im Kampf gegen das in dem berufenen und erwählten Volk fortwuchernde und immer wieder eindringende Heidenthum. Ihr bleibendes Urbild hat die innere Mission in der persönlichen Wirksamkeit Christi innerhalb des Volkes Israel selbst bis zu seiner Verklärung. Die Selbstverkündigung Christi, die von ihm selbst ausgehende Verkündigung seines Reiches, sein Wirken in Wundern und Thaten innerhalb Israels während der Tage seines Fleisches ist urbildliche Wort- und That-

predigt der innern Mission. So hat sie das Zeugniß des Alten und Neuen Testamentes. Wenn Christus seine Jünger zuerst sendet zu den verlornen Schafen Israels, so beginnt die Mission der Jünger als eine innere, innerhalb des heiligen Volkes, das ohne Hirten einhergeht.

Die den Erlöser in jenen Tagen umgebenden Volksversammlungen, denen er in Synagogen, am Meere oder sonst wo predigt, in denen Freunde und Feinde, Widerstrebende und Willige, Gerechte und Ungerechte, Bußfertige und Verhärtete ihn hören, annehmen oder verwerfen, sind mehr oder weniger Vorbilder der in den spätern Jahrhunderten entstandenen Gemeinden und Kirchen, unter denen diese innere Mission in Wort und That, wie er sie vorgebildet, fortgesetzt werden soll. Zunächst aber kommt sein Missionswerk in und nach den Tagen der Pfingsten zu einem Abschluß und Zielpunkt in der Entstehung der christlichen Gemeinden. In der christlichen Pfingstgemeinde ist das Heidenthum und Judenthum gebrochen, ihr Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. In ihr hat das Missionswerk ein Ende. Der Dienst (das Amt) in dieser Gemeinde mit seiner Predigt und Seelsorge ist nicht mehr ein Missionsamt. Ebenso gehört in ihr weder die freie allgemeine unorganisirte und für immer unorganisirbare Diakonie der einzelnen Gläubigen in und an ihren eigenen Familien oder persönlichen Freunden, noch der amtliche Diakonat an der Gemeinde als solcher zur inneren Mission. Und was von diesen Anfängen und diesen ersten Gemeinden und dem Dienst in und an ihr gilt, gilt für alle nachfolgenden Gemeinden und deren einzelne Glieder, sofern und soweit sie wirklich im Glauben stehen. Die gläubige Gemeinde und so weit eine Gemeinde gläubig ist, ist sie nicht Objekt der innern Mission, sondern der pfarramtlichen Seelsorge. Erst dann, aber dann auch gewiß tritt die innere Mission wieder aggressiv in die Gemeinde hinein, wenn und soweit das ungebrochene Heidenthum wieder in dieselbe eintritt, und für sich oder im Bunde mit dem irgendwie gestalteten gesetzkirchlichen Judenthum das christliche Leben der Einzelnen und der Gemeinde ertödtet. Die Einsetzung des Christenthums als Staatsreligion, Thatsachen wie die Einwirkungen der Völkerwanderung auf die Kirche, die Ausbildung der abendländischen Kirche zur Gesetzeskirche, die Einführung ganzer Völker in die Kirche ohne Rücksicht auf den lebendigen Glauben der Einzelnen, die herzukommen — sind zunächst zwar als providentielle Fügungen anzuerkennen, durch die auch ihrerseits die Erziehung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes vermittelt werden soll und vermittelt ist. Sie sind aber zugleich ebenso viel Anlässe für den von da an sporadisch werdenden und wirkenden Glauben, einen Missionsberuf innerhalb der Christenheit an Individuen, Gemeinden, Zuständen und Sitten zu erfüllen und nach den verschiedensten Richtungen des öffentlichen und privaten, des individuellen und genossenschaftlichen Lebens sowie in den verschiedensten diesem mannigfachen Bedürfniß entsprechenden Formen zu bethätigen. In demselben Maße, als dieß unterbleibt, muß die Kirche als Institut zuletzt selbst verweltlichen und zum Theil selbst zu einem Objekt innerer Mission werden. Es entsteht die Reaction gegen das falsche Kirchenthum, die, soweit sie aus dem Worte Gottes und dem lebendigen Glauben stammt, innere Mission ist. Von der alten nachapostolischen Kirche an durch das ganze Mittelalter hindurch bis zum allmählig heraufkommenden Reformationszeitalter tritt dieses Bewußtseyn von Missionsberuf innerhalb der Christenheit in immer neuen individuellen und gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und praktischen Gestaltungen hervor, bis dies aus innerer Mission hervorgegangene Streben und Zeugen die deutsche und schweizerische Reformation und in ihr den weltgeschichtlichen Umschwung erzeugt, unter dessen Nachwirkungen die Kämpfe der nachfolgenden Jahrhunderte nach allen Lebensrichtungen und Gestaltungen hin in Staat und Kirche, Wissenschaft und Kunst, Sitte und Leben immer mehr die Signatur der Mission empfangen und auf die Entscheidung für oder wider das Reich Gottes drängen. Die Reformationskirche ist dadurch zur Missionskirche im weitesten Umfange geworden, die, je mehr sie sich ihres Berufes bewußt ist, die Mission nach außen und nach innen zu erfüllen hat und erfüllt.

An dieser Stelle ist abzusehen von den verschiedenen Bestrebungen und Gestaltungen der Heidenmission der evangelischen Kirche unter den heidnischen Völkern. Wir notiren hier nur als das sichtbar wirkende Band zwischen der Heiden- und innern Mission die Thätigkeit der Bibelgesellschaften (s. d. Art.) und der s.g. Tractat- und Bücherverbreitungs-Gesellschaften und zwar gilt dies insbesondere von denjenigen unter diesen Gesellschaften, die ihren Sitz in England und Amerika haben. Aus Deutschland ist in dieser Beziehung etwa nur zu nennen der Calwer Bücherverein, dessen Schriften in viele Heidenmissionsgebiete verpflanzt und vielfach in bis jetzt nur der Mission zugänglich gebliebene Sprachen übertragen sind. — Ihre innere Mission hat die evangelische Kirche direkt und indirekt bethätigt, letzteres von Anfang an namentlich in ihrer absichtslosen und durchgreifenden Einwirkung auf einen großen, insbesondere den deutschen Theil der römischen Kirche selbst, in der sich wiederum eine von falschen Prämissen ausgehende Art von innerer Mission, sofern sie sich auf ganze Kirchen, namentlich auf die evangelische Kirche erstreckt, zur vollständig organisirten, kirchlich autorisirten Propaganda (s. Dr. Meyer, die Propaganda, 2 Bde.) ausgestaltet hat. Was die evangelische Kirche im Allgemeinen als innere Missionsthätigkeit in Bezug auf andere Kirchen (z. B. die armenische, koptische &c. und ebenso die römische Kirche) aus sich hat hervorgehen lassen — trägt (mit geringer Ausnahme dessen — was hie und da französische und englische Gesellschaften der evangelischen Kirche gegen die römische Kirche unternommen) jenen Karakter nicht und kann ihn nach den gesunden Principien der reformatorischen Kirche nicht tragen, sofern sich letztere nicht exclusiv als die allein seligmachende christliche Kirche proclamirt. Sie ist vielmehr und weiß sich in diesem Verhältniß nur als die Inhaberin und Verkünderin des unverkürzten göttlichen Wortes, in dessen Kraft sich zuletzt die Reformation der übrigen Kirchen in den verschiedenen Nationalitäten nach deren eigenthümlichen Gaben und in geschichtlicher Entwickelung selbständig vollziehen muß. Die evangelische Kirche beschränkt sich in dieser Beziehung deßwegen zunächst auf Verbreitung der heil. Schrift und die daran sich schließende Thätigkeit (Colportage) und vertraut dabei der Gnade und Macht des frei und freiheitwirkenden, allen Irrthum ausschließenden und auflösenden göttlichen Wortes.

Eine irgendwie erschöpfende Darstellung der auf die eignen Kirchen gerichteten inneren Mission der Evangelischen hätte wenigstens für die hier in Betracht kommenden Hauptnationen, namentlich für England, Schottland, Holland und Nordamerika besondre Artikel in Anspruch zu nehmen. Wir beschränken uns hier auf einige Andeutungen, die ausschließlich Deutschland betreffen.

Wenn die Sache der inneren Mission zur Reformation diejenige Stellung einnimmt, die ihr oben vindicirt ist, so wird die ganze einander bedingende politische, kirchliche und sociale Entwicklung Deutschlands seit jenem Zeitpunkt in diesem Licht zu betrachten und überhaupt kein Moment des Volkslebens von dieser Betrachtung auszuschließen seyn. Es handelt sich für solche geschichtliche Auffassung darum, wie weit die in der Reformation wieder auf den Leuchter gestellte reale Idee des Reiches Gottes in all jenen Beziehungen und deren Wechselwirkungen durchgedrungen oder theils durch Trägheit, theils durch heidnische, theils durch positiv antichristliche Feindschaft wieder zurückgedrängt ist. Nach dieser Auffassung bildet die in den betreffenden Verhandlungen oft angezogene, durch Spener, A. H. Franke und Genossen repräsentirte, bis heute fortwirkende, eigenthümliche Richtung der Frömmigkeit (Pietismus) zwar ein Moment in der Geschichte der deutschen innern Mission, aber in demselben ist zugleich ein nicht gesundes Element der Einseitigkeit enthalten, das in seinem endlichen Verlauf in einen Widerspruch mit dem, was in Wahrheit innere Mission ist, gerathen muß; denn dieselbe in ihrem vollen Umfang darf sich nicht auf Einzelnes, wie das specifisch Kirchliche, noch viel weniger auf einengende Erweisung und Absonderung der Innerlichkeit des christlichen Wesens, was bei jenem geschichtlichen und für ein Uebergangsstadium gerechtfertigten Pietismus der Fall ist, beschränken und beschränken-lassen, sie muß es vielmehr entschie-

den ablehnen, wenn der Pietismus ihr geradezu zugewiesen wird (vgl. Wichern, Denkschrift S. 23 ff. mit Rücksicht auf Hundeshagen, Protestantism. S. 247). Das Evangelium gehört dem ganzen Volk mit all seinen öffentlichen und privaten Institutionen und Lebenserweisungen, und diesem Volk gehört wiederum das ganze Evangelium in der Fülle seiner geoffenbarten Wahrheit, mit allen den darin eröffneten Perspectiven für die einstige Vollendung des göttlichen Reiches, welche die Vollendung des nationalen Lebens wesentlich in sich einschließt. Immerhin war der Pietismus eines der geheiligten Gemeindegefäße, in welchem das Feuer des göttlichen Lebens während eines erkalteten Zeitalters mit aufbewahrt werden sollte, er war nicht die einzige, aber eine der besonders geheiligten Zufluchtsstätten der Christenliebe, in einer Zeit, wo brüderliche Christenliebe verschwunden schien. Aber diese Liebe und ihr Feuer wäre auch an dieser Stätte zuletzt verkümmert und erloschen, wenn sie nicht von der großen Kirche, die in Wort und Sakrament die dem ganzen Volk angehörenden Kräfte des ewigen Lebens bewahrt erhalten, wieder hervorgerufen und ihr die Thür nicht wieder geöffnet worden wäre zum Rücktritt in das größere öffentliche Leben der Nation. Dazu mußte freilich der Kelch der nationalen Sünde und der darauf folgenden göttlichen Gerichte erst bis zu einem gewissen Maße geleert werden. In der Zeit der allgemeinen Erstorbenheit des Glaubens knüpft sich zwischen den letzten Resten des lebendigen reinen Pietismus in Deutschland (s. z. B. d. Art. die Christenthumsgesellschaft) und den neu entstandenen großartigen Bestrebungen Englands (s. d. Art. Bibelgesellschaft) ein Bund, aus dessen Schooße die ersten Keime der Mission nach innen und nach außen in Deutschland und der deutschen Schweiz aufsprießten. Die Erneuerung der christlichen Wissenschaft zunächst durch Schleiermacher und Neander und ihre Geistesverwandten, die Erfahrungen des Volkes vor und nach den Befreiungskriegen brachen nach andern Seiten hin immer weitere Bahn; die theologischen Facultäten der deutschen Universitäten öffneten sich wieder für die Quellen der geoffenbarten Wahrheit, die Predigt des Evangeliums fing wieder an, sich in den Gemeinden auszubreiten. In immer weitern Kreisen wurde der Abfall von der Gotteswahrheit im Volksleben erkannt und kamen die Verpflichtungen zur Hülfe, wenn zunächst auch nur gegen die zunächst erreichbaren Armen und Bedürftigen aller Art zum Bewußtseyn. Und aus diesem Bewußtseyn erwuchsen Thaten. Je weniger zunächst die Landeskirchen als kirchliche Institutionen aus eigenem Antrieb dem nun erwachten Bedürfniß des Glaubens nach Mission, also auch nach Ausbreitung des Reiches Gottes an diejenigen Stellen innerhalb der Christenwelt, an welche die geordnete Predigt nie oder selten drang oder dringen konnte, entgegenkamen, ja je mehr dieselben sich sogar nicht selten im Bunde mit dem Reste ungläubiger Predigt dawider setzten, desto mehr bildeten sich und mußten sich bilden freie Vereine, Gesellschaften, Anstalten mannigfacher Art, um dem vollkommen gerechtfertigten Drange der retten und dienen wollenden Liebe Genüge zu thun. Die kirchlichen und socialen Schäden traten dadurch immer mehr zu Tage; dieselben wurden zu gleicher Zeit auch von denen erkannt, für welche der politische und bürgerliche Standpunkt ein alleiniges Interesse hatte. Gegenüber und zugleich mit den Anstrengungen der Christenwelt, auch der deutschen, für die Mission unter den fernen Völkern, entwickelte sich nach und nach das Bewußtseyn, daß nicht bloß Einzelne, sondern die Kirche als Ganzes die Verpflichtung habe, diesen Geist der Mission auch im Innern der Kirche, an denjenigen Nächsten, die der besondern Hülfe bedurften, durch Thaten und Opfer zu bekunden, auch sich nicht an einzelnen und vereinzelten Bestrebungen der Art genügen zu lassen, sondern die Totalität derselben mit allem, was sich aus dieser Combination ergeben mußte, in's Auge zu fassen und sich als Kirche dazu zu bekennen. Hatten sich bei all jenen Bestrebungen nicht ausschließlich die Geistlichen sondern hatten sich diese oft gar nicht, mit denselben aber oder auch ohne sie Männer und Frauen aus allen Ständen, mit den verschiedensten Gaben und in den verschiedensten Liebesdiensten betheiligt, so lag darin bereits das erneuerte thatsächliche Zeugniß, daß in der evang. Kirche das allgemeine Priesterthum der Gläubigen mit seinen Rechten

und Pflichten neu belebt worden, ferner daß in den Kirchspielen hie und da die wahren Elemente frischer Gemeindebildungen wieder vorhanden seyen. In die Reihe der vielfach nur theologischen Händel, für die sich die Gemeinden weniger interessiren konnten, mußte sich bei solcher Entwicklung eine Reihe von Lebensfragen drängen, die sich alsobald wieder als solche herausstellten, die ein wissenschaftliches Interesse in Anspruch nahmen. Es mußte von vornherein ein Widerspiel zwischen jenem Wirken christlich gläubiger Liebe und dem Pfarramt als möglich gedacht werden — nämlich da, wo die Träger des Amtes von dem Geist des Glaubens nicht erfüllt waren, während solcher Widerstreit da, wo das Amt im Bekenntniß Christi verwaltet wurde, ohne Einmischung ganz fremdartiger ethischer Momente nicht eintreten konnte. Es lag auf der Hand, daß die Frage nach der Bedeutung und dem Wesen des allgemeinen Priesterthums, nach der Stellung es Amtes zu der freien Thätigkeit und damit zugleich die Forderung an die Träger des Amtes, ihrem Amt auch nach dieser Seite hin zu genügen, ganz von selbst mit in den Vordergrund treten und mit zur Verhandlung kommen mußte, wo an die Kirche die Forderung trat, innere Mission überhaupt als Sache der Kirche anzuerkennen. Daß solche Anforderung an die Kirche überhaupt noch erst nöthig war, bezeichnet unläugbar das Vorhandenseyn eines tiefgehenden Mangels in der Kirche. Damit zugleich aber war die Kirche auch ihrestheils zugleich mit an die Lösung der großen socialen Fragen gewiesen, durch deren Verwirklichung sie von selbst mit den Institutionen des Staates und der Communen in neue, beide Theile belebende Berührung gebracht werden mußte. Die in die Praxis übergehende Erörterung des ganzen volksthümlichen Culturstandes und der Frage, wie weit derselbe der Idee des Reiches Gottes entspreche oder widerspreche, war damit der Kirche in verstärktem Maße anheimgegeben.

Es bedarf hier nur der Erinnerung an die Zustände und den drohenden Umsturz aller Verhältnisse zu Anfang und im Laufe des Jahrs 1848, an die von Gottes Hand für Jedermann geschehene Bloßlegung der allgemeinen Schäden im Leben des Volkes an Haupt und Gliedern. Dadurch war das Bedürfniß der Arbeit der inneren Mission plötzlich allgemein documentirt. Jenen zunächst mit auf die Kirche und ihre Führer gerichteten Hoffnungen derjenigen Vielen aus dem geistlichen und nicht-geistlichen Stande, die den tiefen Schaden erkannt, fanden in demselben Jahre 1848 die mächtigste Unterstützung durch die Erfahrungen jenes Jahres und gewannen dann einen Ausdruck in der ersten, später als Kirchentag bezeichneten Versammlung von 500 kirchlichgesinnten Männern zu Wittenberg (im September)*). Es war dies diejenige Versammlung, von der aus der bis dahin schon seit länger gebrauchte Name der inneren Mission in Vieler Munde gekommen und danach die Veranlassung vieler literarischer Verhandlungen, aber von noch mehr privaten und öffentlichen Arbeiten zum Aufbau des Reiches Gottes im evangelischen Deutschland geworden.

Der Gang der öffentlichen Besprechungen über den Gegenstand von Freund und Feind ist bis zum J. 1854 am vollständigsten und eingehendsten dargelegt von Dr. H. Merz**); der Verfasser trifft das meiste Thatsächliche richtig, nur daß auch Merz darin irrt, daß er denjenigen, von welchen der Gedanke zunächst ausgegangen, die Ansicht unterlegt, als solle die ganze Arbeit der inneren Mission in einem Alles organisirenden und centralisirenden Vereine vollzogen werden, eine Ansicht, die eben so irrig ist als die, welche den Förderern der inneren Mission sogar die Absicht der Neubildung einer besonderen Kirche! unterstellt hat. Die innere Mission ist im Gegentheil von vornherein

*) S. d. Verhandlungen des I. Wittenberger Kirchentags u. insbesondre „die Entstehung des Kirchentags von Jordan." Berlin bei Wilh. Hertz. S. auch d. Art. Kirchentag in dieser Encyklopädie.

**) Die innere Mission in ihrem Verhältniß zu der wissenschaftlichen und kirchlichen Richtung der Gegenwart von Dr. H. Merz, Stadtpfr. in Schwäbisch-Hall, in den Studien u. Kritiken v. 1854 Heft I. S. 159–214. Heft II. S. 393–502.

gefaßt und in der That allein zu verstehen als Sache der Kirche und zwar als Sache nicht einer (man weiß nicht welcher?) zukünftigen, sondern der gegenwärtigen bestehenden Kirche.

Die Kritik und Rectification dieser und aller andern das Wesen der Sache betreffenden irrthümlichen Auffassungen und dabei die gedrängteste Zusammenfassung der leitenden Gesichtspunkte, unter denen die innere Mission mit ihrer Wirksamkeit in der Gegenwart zugleich in der Vergangenheit wurzelt und in die Zukunft hinausschaut, ist enthalten in den „12 Thesen über die innere Mission als Aufgabe der Kirche in der Christenheit," die im Auftrag des Centralausschusses für innere Mission von dem Unterzeichneten auf dem II. Stuttgarter Kirchentag gestellt und verhandelt sind und die zum Schluß hier eine Stelle finden mögen:

„1) Die innere Mission, aus demselben Quell des Glaubens und der Hoffnung entspringend wie die Juden- und Heidenmission, ist die Fortsetzung oder Wiederaufnahme der ursprünglichen Missionsarbeit in der christlichen Welt zur Ueberwindung des in derselben noch ungebrochen gebliebenen oder wieder mächtig gewordenen Juden- oder Heidenthums. Sie schließt sich als unmittelbare Fortführung an jene erste (Heiden-) Mission so sehr an, daß der Unterschied zwischen dieser und ihr an den Grenzen der Christenheit oder in neu begründeten Christengemeinden ein durchaus fließender ist. 2) Die in Wahrheit christlich gewordene Gemeinde und die wiedergeborne Persönlichkeit sind nicht und nie Objekt der inneren Mission (sie gehören der allgemeinen und besonderen pfarramtlichen Seelsorge an), dagegen sind sie das vollberechtigte Subjekt, von dem die innere Mission ausgeht. In demselben Maße, als beide ihren Karakter einbüßen, büßen sie ihren Missionsberuf ein. Wie die Verpflichtung, so ist auch die Berechtigung zur inneren Missionsthätigkeit gebunden an das Stehenbleiben in der Buße, an das Wachsthum im Glauben und in der Heiligung. Ohne Buße und Glauben ist sie Unwahrheit und Lüge. 3) Hiemit ist schon ausgesprochen, daß die innere Mission nicht bloße s.g. Philanthropie ist noch seyn kann. Christus ist überall ihr Grund und ihr Ziel. Sie steht allewege in dem Bekenntniß seines Namens. Wo das nicht ist, ist nicht innere Mission, so wenig Heidenmission da wäre, wo unter Heiden irgend welche nur humanistische Cultur gepflanzt würde. 4) Heidenmission und innere Mission, auf demselben Gehorsam und derselben Liebe zum Herrn stehend, sind verschiedene Gestaltungen des gleichen Dienstes. Darum bewahrheitet sich in der christlichen Gemeinde der rechte Eifer für die Heidenmission in dem entsprechenden Ernste für die innere Mission, und umgekehrt. Die Wechselwirkung zwischen beiden ist unerläßliche Bedingung der inneren Wahrheit für eine jede an ihrem Theil. 5) Die rechte Erfassung und Wirksamkeit aller Mission, also auch der inneren, setzt die richtige Unterscheidung und Verknüpfung von Reich Gottes und Kirche voraus. Nur soweit die Kirche nach Bekenntniß und Leben den Ordnungen des göttlichen Reiches entspricht, kann und wird sie die innere Mission verwirklichen; soweit sie diese Ordnungen hintansetzt oder gar bekämpft und verläugnet, wird sie sowohl Gegnerin, als selbst Objekt der inneren Mission seyn. 6) So ist die Reformation ein durchgreifender Act der inneren Mission für die ganze Kirche geworden und wird es bleiben. Dieser fortgehende Kampf mit dem falschen Kirchenthum in Lehre, Verfassung und Leben im Romanismus, aber auch in jeder andern Form, liegt im Princip der Reformation. Aber ebenso ist die Reformation und ihre innere Mission Widersacherin aller Häresie und Sektirerei und Pflegerin der wahren Kirchlichkeit. 7) Die innere Mission kann zwar auch, aber darf nicht bloß Heimathmission (home mission) seyn. Wer sie nur dazu machen will, beschränkt ihre Aufgabe wesentlich. Zwar ist die Heimath (Haus, Gemeinde, Provinz, Vaterland) für dieselbe das erste, nothwendigste und vielgestaltigste Arbeitsfeld, und um so mehr, je nothwendiger die Wahrheit der Christenliebe sich in der Treue im Kleinen bezeugt und in dem persönlichen Dienste, der die Dankopfer des Glaubens dem Herrn in den Nächststehenden darbringt. Wo aber in der jedesmaligen (nächsten oder ferneren) Heimath kein Objekt der inneren Mission

oder keine helfenden Kräfte vorhanden sind oder dieselben nicht ausreichen — oder wo allgemeinere sittliche Nothstände jenseit der Heimath zu umfassenderen Diensten auch umfassendere Gemeinschaft der Arbeit nothwendig machen, — oder wo gleichartige Dienste an verschiedenen Stellen einander zu stützen haben: da wird und muß die innere Mission die Grenzen der jedesmaligen Heimath überschreiten. Ihr Gebiet ist so groß als die Verwahrlosung innerhalb der christlichen Welt. — So gehört beispielsweise der Dienst der Gustav-Adolf-Stiftung an der evangelischen Diaspora, ebenso wie der Dienst einer Kirche an der andern zu deren Evangelisirung, z. B. der amerikanischen an der armenischen, oder der englischen und deutschen an der abessinischen u. s. w., — der inneren Mission an. — Je mehr die christlich gesunden Kräfte in Demuth, Gehorsam und selbstverläugnender Treue unter die Zucht des göttlichen Wortes und Geistes sich stellen, um so klarer und unzweifelhafter wird überall Richtung und Umfang des Missionsberufes für Einzelne, für Gemeinschaften, Gemeinden und ganze Kirchen sich darstellen. 8) Es ist ein praktisch sehr nachtheilig wirkender Irrthum, die innere Mission, wie nicht selten geschieht, mit irgendwelchen Einzelanstalten und Einzelbestrebungen derselben zu verwechseln oder sie darauf beschränken zu wollen. Zwar führt die besondere Noth zu verschiedenen, eigenthümlich gestalteten Hülfsleistungen, und der Umfang und Zusammenhang von materieller und sittlicher Noth erzeugt mit Nothwendigkeit insbesondere zahlreiche Veranstaltungen für die Armen, Verlassenen und Nothleidenden aller Art. Die derartigen, von einander abgesonderten, nebeneinanderstehenden, oder in größerem oder geringerem Umfange mit einander verbundenen Gesellschaften, Vereine, Anstalten, Stiftungen, Corporationen u. s. w. der mannigfachsten Art können und wollen im entferntesten nicht den Gehalt und Umfang der inneren Mission erschöpfen. Solche Ueberschätzung irgendwelcher Einzelbestrebungen (z. B. der Armenpflege, der Rettungshäuser, der Enthaltsamkeitssache u. s. w.) würde mit der Gefahr ihrer Entartung, wie mit der Verkümmerung der inneren Mission überhaupt in genauem Zusammenhang stehen. Alle jene Anstalten, Vereine 2c. gehören zu den mannigfachen Ordnungen des allgemeinen kirchlichen Haushaltes, durch welche die barmherzige Liebe des Herrn für ihre nothleidenden Familiengenossen in Kirche und Gemeinde Sorge trägt. Sie haben ihre innerste Einigung in ihrer Angehörigkeit an die Kirche. — Ihrem innersten Wesen nach sind daher jene Anstalten, Stiftungen u. s. w. auch nothwendig kirchlicher Natur, und würden ihren wahren Karakter nur verläugnen und verlieren, wenn sie der Kirche, der sie entsprungen sind, nicht dienen, sondern außerhalb derselben selbstmächtig werden oder wirken wollten. Sie sind darum ebenso sehr der Kirche verpflichtet, als die Kirche ihnen. Die Erfüllung dieser Verpflichtung stärkt und bereichert, ihre Auflösung schwächt und verarmt beide. 9) Aber der Wirkungskreis der inneren Mission reicht weit über das Gebiet besonderer Vereine, Anstalten, Stiftungen u. s. w. hinaus. Sie ist in keiner Weise eine einheitliche, organisirte oder neu zu organisirende Propaganda, am wenigsten hierarchischer oder politischer Art; sondern sie ist, so angesehen, die Entfaltung und Bethätigung der Glaubens- und Lebenskräfte der ganzen wahrhaftigen Christenheit in Kirche, Staat und allen Gestalten des socialen Lebens zur Ueberwindung alles Unchristlichen und Antichristlichen, was in Haus und Gemeinde, in Sitten und Gesetzgebung, in Wissenschaft und Kunst, in allen Zweigen des materiellen oder geistigen Lebens des Volks und der Völker innerhalb der Christenheit Raum sucht oder Raum gefunden hat. Nach dieser Richtung stellt sich demnach die innere Mission nicht dar in der Form bestimmt abgegrenzter, ihr eigenthümlicher Institutionen, sondern gehört der Bethätigung des allgemeinen Priesterthums der Christen an in ihrem jedesmaligen Stande und Berufe. — So hat auch die Gesammtheit der evangelischen Kirche schon durch das Zeugniß ihrer Existenz und der ihr durch des Herrn Gnade zu Theil gewordenen Segnungen, an der römischen einen Missionsdienst erfüllt und noch zu erfüllen. 10) Vor allem ist es das Kirchenamt und speciell das Pfarramt, das gegenüber dem Mißglauben und Abfall in solcher Zeugniß gebenden und Thaten erzeugenden Liebe und Barmherzigkeit,

nicht nur mit Wort und That missionirend voranzugehen, sondern auch alle der inneren Mission angehörenden Lebenskräfte zu wecken, die geweckten, soviel es möglich und nöthig ist, zu sammeln, und jedenfalls zu fördern, und was in ihnen der Besserung bedürftig ist, zu bessern den Beruf hat. 11) Je mehr das Pfarramt mit den wiedergebornen Kräften in der Gemeinde Hand in Hand geht, desto mehr wird für alle Fälle außerordentlicher Noth, je nach der Verschiedenheit des Bedürfnisses, das erneuerte Amt des apostolischen Diakonates unter und neben jenem die vollkommen genügende Handreichung am Werke der inneren Mission zu vermitteln im Stande seyn. Mit der Erneuerung dieses Amtes in seinem vollen Reichthum die evangelische Kirche in ihren Gemeinden zu einer wahren Missions- und damit zu einer Volkskirche fortzubilden, tritt derselben aus der Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart als große Aufgabe vor Augen. 12) Alles das setzt freilich die Wahrheit und die von ihr durchdrungene Ueberzeugung voraus, daß das nationale Leben der Völker eine göttliche Verheißung hat, die, annoch verhüllt, in dem vollendeten Gottesreiche sich erfüllen wird. Auf solcher Verheißung sich gründend, wahrt und pflegt darum die innere Mission die von Gott den Nationen anvertrauten nationalen Güter." —

Da es einen ungebührlichen Raum erfordern würde, wenn auf alle Einzelbestrebungen, mit denen sich die innere Missionsthätigkeit in Deutschland vorzugsweise beschäftigt, eingegangen werden sollte, wird es genügen, dieselben hier gleichsam nur als Ueberschriften namhaft zu machen. Es sind vorzugsweise: Die Ermittlung der Nothstände in der Christenheit, die Bibelverbreitung, Reisepredigt, Colportage, das Armenwesen (s. d. Art. über das Armenwesen, in welchem übrigens die Betheiligung der inneren Mission an der Armenpflege ganz irrthümlich dargestellt ist; vergleiche dagegen das Gutachten [des Unterzeichneten] über Diakonie und Diakonat in dem amtlichen Gutachten des Ev. Ob.Kirchenrathes zur Kirchenconferenz v. J. 1856) — Krankenpflege und Hospitäler, Waisenhäuser und Bewahranstalten, Rettungshäuser, Lehrlings-, Gesellen- und Jünglingsvereine, Dienstbotenpflege und Mägdeanstalten, die Enthaltsamkeitssache, das Gefängnißwesen (cf. Fliegende Blätter 1857 die Aufsätze: die Gefangenenfrage im Licht der Geschichte und des Evangeliums, und: die Gestaltungen der Gefangenenfrage in Deutschland, Amerika, England und Frankreich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts) und Vereine für entlassene Sträflinge, Magdalenenstifte, Volksschriftenwesen, Hausgottesdienste, Sonntagsfeier 2c. die Wohnungsnoth namentlich der Armen; die deutsch-evangelische Diaspora innerhalb der deutschen Lande und jenseit derselben (cf. Rendtorf, die evangelische Diaspora in Preußen, und die Berichte der Gustav-Adolf-Stiftung), die Auswanderer und die Ausgewanderten, Fürsorge für Matrosen 2c. — außerdem die Bildungsanstalten für männliche und weibliche Arbeiter auf dem Gebiet der inneren Mission (s. d. Art. Diakonissenanstalten u. Brüderhäuser — zu letzteren ist noch hinzuzufügen: das Johannesstift in Berlin, 1ste Nachricht 1858) — hiezu kommt noch die obrigkeitliche und die kirchenregimentliche und pfarramtliche Thätigkeit für innere Mission 2c. die neuerdings in Preußen angeordneten Generalvisitationen, die kirchliche Fürsorge für die evangelische Diaspora in Preußen u. s. w. gehören hierher. Ueber die Einwirkung der inneren Mission im Allgemeinen auf das Kirchenregiment, das geistliche Amt, die Gemeinde, die Schule, die Theologie*), den

*) Vgl. Dr. Jul. Müller, die evangelische Union, Berlin 1854, derselbe sagt im vollsten Verständniß der Sache u. a. S. 132: Die höchste Aufgabe für unser Zeitalter ist, sich in die nun begonnene religiöse Neubelebung, die eben zugleich ein Rückzug in die Lebensquelle der Reformation ist, tiefer und voller einzutauchen, um alle seine Gaben, Kräfte 2c. in Kirche und Staat, in Familie und bürgerlichem Leben, in Kunst und Wissenschaft in diesem göttlichen Strom zu verjüngen. Dies ist die Aufgabe der inneren Mission im weitesten Sinne dieses Begriffs und die wissenschaftliche Theologie wird so selbst zu einem Organ derselben.

Staat ꝛc. s. die Notizen von Dr. Merz l. c. p. 496, die freilich noch wesentliche Ergänzungen bedürfen.

Zur Literatur: Fast über alle eben genannten Gegenstände gibt es eine abgesonderte, zum Theil umfangreiche Literatur, die namentlich seit dem letzten Jahrzehnd in größern Werken, Brochüren und Zeitschriften diese Gegenstände im Sinne der innern Mission behandelt. Außerdem ist besonders aufmerksam zu machen auf das Ganze der s.g. Jahresberichte der verschiedenen Institute, auf deren Abfassung im Allgemeinen freilich größere Sorgfalt verwandt werden sollte — Das in einzelnen Berichten und Nachrichten Zerstreute ist vielfach gesammelt und verarbeitet in den „Fliegenden Blättern des Rauhen Hauses,“ herausgegeben von dem Unterzeichneten, bis jetzt 15 Jahrgänge seit 1843. — Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, Denkschrift an die deutsche Nation, von Wichern, 2te Aufl. 1850. — Die Verhandlungen der Kirchentage, wozu die Verhandlungen des Congresses für innere Mission gehören, jährlich herausgegeben seit 1849. — Die abgesonderten (bis jetzt 3) Berichte des Centralausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. — Die Verhandlungen über innere Mission im gegnerischen und befreundeten Sinne sind meist in den zahlreichen kirchlichen Zeitschriften und Brochüren niedergelegt, in denen die wichtigen bis 1854 in der oben citirten größern Abhandlung von Dr. H. Merz ziemlich vollständig verzeichnet sind. Es wären etwa noch nachzuholen als einzelne Stimmen: Gwinner, in der Germania von E. M. Arndt, Bd. I. — Kahnis, der innere Gang des Protestantismus. — Generalsup. Dr. W. Hoffmann, die innere Mission der deutsch-evangelischen Geschichte im Licht ihrer Geschichte. — Dr. Hollenberg, die freie Thätigkeit u. das kirchliche Amt. Unter den wissenschaftlichen Werken insbesondre: viele Abschnitte und Bemerkungen in Dr. C. J. Nitzsch, Praktische Theologie, 3 Bde., der 3. Bd. unter dem Titel: Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission. — Zur Beurtheilung vom römischen Standpunkt aus s. außer Dr. Hattinger, über die kirchlichen u. socialen Zustände von Paris, Mainz 1852, namentlich Edm. Jörg, Geschichte des Protestantismus und seiner neusten Entwickelung, 1858, Bd. I. — Viele Beiträge zur Stellung des Kirchenregiments und der Synoden zur innern Mission sind enthalten in den Aktenstücken des Preußischen Ev. Ob.Kirchenrathes und in den Protokollen der Rheinisch-westphälischen Provinzialsynoden, desgleichen der Rheinischen u. Westphälischen Kreissynoden. **Wichern.**

Missionspriester. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet man in der katholischen Kirche alle diejenigen Priester, welche in den für innere oder äußere Mission bestimmten, in klösterlicher Weise organisirten Lehranstalten zu Missionären herangebildet werden, ihr Arbeitsfeld unter den Protestanten und Juden, oder vornehmlich nur unter Nichtchristen haben, und die Zwecke der Mission auch durch klösterliche Vereine, durch die Gründung von Seminarien und anderen Lehranstalten wie durch Unterricht in denselben und durch Seelsorge fördern. Sie sind Weltgeistliche, treten zu religiösen Vereinen mit und ohne Gelübde zusammen, bilden als Vereine Congregationen, entwickeln überall eine große Thätigkeit, sind stets von einem außerordentlich großen Einflusse gewesen und bestehen auch in besonderen Klosterorden, die dem Missionswesen dienen, z. B. in den Barnabiten (s. d.), Passionisten (s. d.), Redemptoristen (s. d.), Jesuiten (s. d.), Somaskern (s. d.), Theatinern (s. d.) u. a. Als wichtige Vereine bestehen sie besonders in Frankreich; unter ihnen sind vornehmlich die Missionspriester von der Congregation des Vincent de Paula zu erwähnen, die gewöhnlich Lazaristen heißen, ferner die Missionäre der Clerisei oder Missionspriester von der Congregation des heil. Sakraments, die durch den Bischof Authier von Sisgau und St. André zu Avignon 1632 zum Zwecke der Selbstverläugnung und ununterbrochenen Verherrlichung des Sakraments in das Leben traten, schon unter Innocenz X. eine bedeutende Verbreitung gewannen und von ihm zur Verwaltung der Mission wie deren

Seminare ermächtigt wurden. Die Congregation umfaßte Weltgeistliche mit Gelübden und Laienbrüder für die Vollziehung der weltlichen Geschäfte, unterlag 1790 den Stürmen der Zeit, erstand aber von Neuem und besteht noch jetzt, wenn auch ohne bedeutendes Ansehen. Als Kleidung führt sie die gewöhnliche Priestertracht. Die Missionspriester von der Congregation Jesus und Maria wurden 1643 durch den Priester Jean Eudes gestiftet; s. d. Art. Eudisten. Die Missionspriester des heil. Geistes entstanden erst 1701 und zwar in Paris durch den Abbé Desplaces in Verbindung mit den Geistlichen Vincenz la Barbier und Jean Henri Garnier. Ihre ganze Thätigkeit richtete sich auf die Missionen in Indien und China, Afrika und Amerika. Nachdem sie während der französischen Revolution untergegangen waren, erhielten sie 1805 durch Napoleon das Daseyn wieder und nach der Restauration sogar eine nicht ganz unbedeutende Unterstützung aus dem Staatsschatze zur Förderung ihrer Zwecke; diese Unterstützung ihrer Zwecke ging zwar 1830 wieder verloren, aber jene Priester bestehen noch jetzt und zeigen für die Realisirung ihrer Zwecke eine große Thätigkeit. Dasselbe gilt auch von den sogenannten Missionspriestern von Frankreich, die zur Mission für alle französischen Provinzen durch die Abbés Legris-Duval, du Forbin-Janson und Rauson gestiftet wurden, ihren Hauptzweck gegen die Austilgung von Ketzereien richteten, daher namentlich gegen die Protestanten in entschieden fanatischer Weise auftraten und ihre verderbliche Wirksamkeit besonders während der Restauration, als sie vom Könige Ludwig XVIII. die gesetzliche Bestätigung erlangt hatten (1816), überall kund gaben. Ihr maßlos ultramontanes Streben erregte den Unwillen des Volkes, das sich 1830 gegen sie erhob, ihr Haus, ihre Kirche in Paris und den erzbischöflichen Palast zerstörte, selbst ihre Aufhebung durchsetzte; sie sind indeß auch wieder erstanden und verfolgen ihre Tendenzen in Frankreich wieder mit demselben Eifer wie früher. Hierher gehören noch die Seminaristen von St. Nikolaus von Chardonnet, die einen Verein von Weltgeistlichen ohne Gelübde zum Zwecke der Mission bilden, im Jahre 1612 durch Jean Bourdoise zu Rheims gestiftet wurden, dann nach St. Nikolas in Paris übersiedelten, eine große Verbreitung in Frankreich erlangten und hier noch bestehen. Ferner die Seminaristen von St. Sulpice in Paris, die gleichfalls als Weltgeistliche bestehen, von Jean Jcques Olier 1638 gegründet wurden, und von Frankreich aus (wo sie eine ansehnliche Verbreitung fanden und neuerlich wieder hervortraten) nach Nordamerika kamen, wo sie namentlich in Canada noch jetzt ihren Sitz haben. Endlich die Priester des Seminars der auswärtigen Missionen, vorzugsweise für die Ausbildung zur Mission bestimmt, wurden im 17. Jahrh. gestiftet, verschafften sich in Frankreich einen sehr bedeutenden Wirkungskreis, gewannen in Asien ein großes Arbeitsfeld, erhielten (1804) eine bedeutende Unterstützung, die sie jedoch später wieder verloren, und beweisen noch jetzt für ihre Zwecke einen großen Eifer. **Neudecker.**

Mitra, s. Kleider und Insignien, geistliche, in der christl. Kirche.

Mitteldinge, s. Adiaphora.

Mitylene, *Μιτυλήνη* (auch *Μυτιλήνη*, welches die ältere Form, vgl. Tzschucke ad Mel. II. II. 484.), eine Stadt auf der Insel Lesbos, bei welcher das Schiff des Paulus auf dessen letzter Reise nach Jerusalem anlegte (Apg. 20, 14.); nach Ptolemäus (5, 2. 29.) auf der Ostküste der Insel, mit zwei Häfen, ausgezeichnet durch Größe, Pracht (Vitruv. archit. 1, 6.), Reichthum und literarische Institute (Strabo 13, 617. Senec. Helv. 9.), eine urbs libera (Plin. 5, 39. vgl. Vell. Pat. 2, 18.), die Vaterstadt des Alcäus, der Sappho und des Pittacus (Did. Sic. 12, 55.). Da die heutige Hauptstadt der Insel Castro auch Metolin genannt wird und auf der Ostseite der Insel liegt, so gehören die in ihrer Nähe befindlichen Trümmer alter Herrlichkeit ohne Zweifel dem alten Mitylene an (*Tournefort*, R. II, 115. *Olivier*, voyage II, p. 93 sq. Sonnini, R. nach Griechenl. S. 366 f.). Vgl. überhaupt Westermann in Pauly's Realencyklop. V, 372 ff. **Pf. Preffel.**

Mizpa und **Mizpe,** LXX *Μασφὰ* und *Μασσηφά*; Joseph. *Μασφαθή*,

Μασφατίς; Vulg. Maspha, Masepha, Mesphe, Hieron. im Onomast. Maspha; ist der Name von fünf Punkten Palästina's und bedeutet ursprünglich (צָפָה = sich umsehen) eine Höhe mit Rundsicht, eine Warte, nach Joseph. *κατοπτευόμενον*, ein Ort, der ringsumher sichtbar ist. 1) Nach Jos. 11. ist es eine Gegend „unter dem Berge Hermon," die Heimath der Heviter, „gegen den Morgen" vom See Merom; die verschiedene Bezeichnung אֶרֶץ הַמִּצְפָּה in Vers 3. und בִּקְעַת־מִצְפֶּה *) in Vers 8. hat keine andere Bedeutung, denn daß das Erstere im Allgemeinen die Heimath der Heviter, das Zweite die Richtung der Flucht nach dem östlichen Gebirgsland genauer bezeichnen soll; das Zweite ist das Wadi des östlichen Jordanzuflusses von dem Djebel Heisch (so nennt es auch Burckhardt, s. Robins. III. 609); das Erstere die ganze Ebene von Paneas, in welcher sich der aus dem Wadi el Trim herabeilende westliche Jordanzufluß mit dem östlichen vereinigt, das heutige Ard el Hule; der Sprachgebrauch der beiden Schlußformen in A und E scheint zu bedeuten, daß Mizp**e** und Mizp**a** sich nur verhalten wie der besondere Punkt, nach welchem das אֶרֶץ sich nannte, zu dem אֶרֶץ selbst, zu welchem das בִּקְעָה gehörte. 2) Nach Jos. 13, 26. und Richt. 10, 17; 11, 11. 29. 34. ist es eine Stadt mit ihrem Gebiet in Gilead, bei welcher Israel lagerte gegen Ammon und wo Jephtha zu Hause war, auch hier findet sich Mizp**a** und Mizp**e** zugleich gebraucht, auch hier scheint (Richt. 11, 29.) Mizp**a** das Gebiet, Mizp**e** einen besonderen Punkt, die Stadt in demselben zu bezeichnen. Der Beisatz Ramath-Mizpe (= Höhe von Mizpe) ist wohl ursprünglich nur eine geographische Notiz, welche durch den statistischen Zweck der Angaben in Josua 13. veranlaßt war, später aber mit der kleinen Veränderung in Ramoth leicht zu einer weiteren bleibenden Bezeichnung ein und derselben Stadt in Gilead werden konnte. Hosea, dessen Grab dort sich befunden haben soll und nach welchem der hohe Berg Djebel Oscha heute noch genannt wird, stellt es als Vertreter des Ostjordanlandes an die Seite dem Thabor im Westjordanlande (5, 1.). 3) Nach Jos. 15, 38. ist es eine Stadt im Stamm Juda mit ihrem Gebiet und darum auch Mizp**e** genannt, mit Lachis, Eglon rc. zusammenliegend; Hieron. im Onom. setzt es nördlich von Eleutheropolis nach Jerusalem zu. 4) Nach Jos. 18, 26. ist es eine Stadt im Stamm Benjamin mit ihrem Gebiet, darum ebenfalls hier Mizp**e** genannt, während es in den Stellen, welche wohl vom Gebiet handeln, Mizp**a** genannt wird. Da es nach Jos. 18. zu Benjamin gehörte und mit Gibeon, Rama, Gibeath rc. zusammengezählt wird, so ist es auch ohne Zweifel dasselbe, wo nach Richt. 20, 1; 21, 1. die Israeliten sich sammelten zur Bestrafung Benjamins; wo nach 1 Sam. 7, 5—16. (vgl. auch 1 Makk. 3, 46.) Samuel das Volk richtete (wie in Bethel und Gilgal), und vom Opfer hinweg die Philister schlug und einen Denkstein setzte; wo nach 1 Sam. 10, 17 ff. Saul durch das Loos gewählt wurde; wo nach 2 Kön. 25, 22—25. Jerem. 40. und 41. Gedalja wohnte und erschlagen ward; und wo nach 1 Makk. 3, 46. Judas der Makk. das Volk zum Kampf sammelte; nach letzterer Stelle lag es „Jerusalem gegenüber;" nach 1 Kön. 15, 22. 2 Chron. 16, 6. so nahe bei Rama, daß es mit Steinen und Holz desselben von König Assa (neu) gebaut wurde gleich Geba. 5) Nach 1 Sam. 22, 3. u. 2 Chron. 20, 24. ist es eine Stadt (wie es scheint, Residenz) mit Gebiet in der Moabiter Land „an der Wüste" (Thekoa Vers 20.), wo Josaphat's Glaube durch den Sieg über Moab und Ammon belohnt ward. **Pf. Pressel.**

Mizraim, s. Aegypten.

Moab war nach der Erzählung 1 Mos. 19, 30. ein Sohn Lots von seiner ältesten Tochter, und Stammvater des moabitischen Volkes. Nach der Ansicht des Schriftstellers hat ihm das blutschänderische Verhältniß der Tochter zum Vater den Namen gegeben. Denn מוֹאָב heißt vom Vater oder nach Gesenius Saame, Nachkommenschaft des Vaters. Es fragt sich jedoch, ob nicht der Name zu der Sage für jenes Verhältniß

---

*) Luther übersetzt irrig „Breite Mizpe;" בִּקְעָה von בָּקַע spalten bedeutet ein Gebirgsthal wie das benachbarte Thal Bekaa zwischen Libanon und Antilibanon (Jos. 11, 17; 12, 7.).

Veranlassung gab. Die nächste Absicht der Erzählung ist aber gewiß die, die Stammverwandtschaft der Moabiter und Ammoniter mit den Israeliten darzustellen. Wenn nun damit auch die Nebenabsicht verbunden seyn sollte, dem Volk einen Makel anzuhängen, so kann dieselbe nicht eben hoch angeschlagen werden, da dem Stamme Juda selbst 1 Mos. 38. nachgesagt wird, daß er blutschänderischen Ursprungs sey, Lot aber die Blutschande im Rausche und lange vor den Verboten der mosaischen Gesetze begeht, während seinen Töchtern es zur Ehre angerechnet werden konnte, daß sie das Aussterben ihres Stammes um jeden Preis verhindern und lieber eine Rücksicht der Zucht aufopfern als sich mit Kananitern vermischen wollten, nachdem sie aus dem Gericht über Sodom zur Erkenntniß gekommen waren, daß solche Heirathen, wie sie dieselben 1 Mos. 19, 14. beabsichtigt hatten, Gott mißfällig seyen. Vielmehr mag zunächst in dieser Nachricht der Sinn liegen, daß Israel die Moabiter und Ammoniter als Seitenverwandte unvermischten Blutes anerkannte.

Die Moabiter breiteten sich östlich vom todten Meere aus, wo in den ältesten Zeiten die Emim 5 Mos. 2, 10. ihren Sitz hatten, ein groß, stark und hoch Volk wie die Enakim. Es zeugt von der großen Tapferkeit des Stammes, daß sie dieses Riesenvolk vertrieben und ihr Land in Besitz nahmen, das nun ihren Namen trug und Moab oder Gefilde Moabs hieß (שְׂדֵה oder עַרְבוֹת מוֹאָב). Aber schon vor der Einwanderung der Israeliten in Kanaan wurde ihnen der Besitz ihres Landes durch die Amoriter geschmälert und der Fluß Arnon als nördliche Grenze festgestellt, 4 Mos. 21, 13. 26. Richt. 11, 13. 18., während sie nach Ortsnamen, in denen sich der Name Moab erhalten hat, früher weiter hinauf bis Jericho gegenüber gewohnt haben müssen, 5 Mos. 34, 1. 8. Jos. 13, 32. Auf ihrem Zuge durch die Wüste sollten die Israeliten das Gebiet der Moabiter nicht berühren noch feindselig gegen sie handeln, ebenso wenig wie gegen die Ammoniter, 5 Mos. 2, 9. 19. vgl. Richt. 11, 15. 18. 2 Chron. 20, 10., und sie wurden von den Moabitern (5 Mos. 2, 29.) freundschaftlich mit Lebensmitteln versorgt. Aber nachdem der mächtige König Sihon unterlegen war, entstand doch Furcht und Haß bei den Moabitern und das Bestreben, Israel durch den Propheten Bileam zu verderben. Dies ist es, was ihnen 5 Mos. 23, 4. 5. zum Vorwurf gemacht wird, wo die Verweigerung der Speise auf Ammon, das Dingen des berühmten Propheten auf Moab zu beziehen seyn wird, um nicht den Schriftsteller mit sich selbst, 5 Mos. 2, 29., in Widerspruch zu setzen. Dennoch ließen sich die Israeliten bald darauf zu einem götzendienerischen Verkehr mit den Moabitern verleiten. Zur Zeit der Richter aber gelang es den Moabitern, die südlich gelegenen Stämme, namentlich Benjamin 18 Jahre lang in Abhängigkeit von sich zu erhalten und Tribut von ihnen zu beziehen, Richt. 3, 12. Ewald, israel. Gesch. 2, 326. Hierauf trat aber wieder ein freundschaftliches Verhältniß beider Völker ein, wie das Buch Ruth beweist. Von Saul jedoch hören wir, daß er die Moabiter bekriegt habe, 1 Sam. 14, 47.; erst David übrigens, der zuerst ein Schützling des moabitischen Königs gewesen war, 1 Sam. 22, 3., machte die Moabiter zinsbar, 2 Sam. 8, 2., ohne daß wir wüßten, durch welche gerechte Ursache er zum Krieg mit ihnen bewogen worden war. Der 2 Kön. 3, 4. genannte Tribut mag schon damals im Volke bestanden seyn. Einen Moabiter hatte David unter seinen Helden, 1 Chron. 11, 46. Von da an schweigt die Geschichte anderthalbhundert Jahre über die Moabiter, und erst 2 Kön. 1, 1. vergl. 3, 5. hören wir, daß sie nach Ahabs Tod vom Reiche Israel abgefallen seyen, was zum Beweise dient, daß sie bei der Theilung des Reiches an das Zehnstämmereich gekommen waren. Zu jener Zeit machten sie in Verbindung mit den Ammonitern und Edomitern 2 Chron. 20. einen Einfall in's Reich Juda, mußten aber mit Schande sich zurückziehen. Diese Feindseligkeit mochte Josaphat bestimmen, in Verbindung mit Joram, Ahabs Sohn, c. 895 v. Chr. einen Kriegszug gegen sie zu unternehmen, der mit einer verzweiflungsvollen Handlung des Moabiterkönigs endete, 2 Kön. 3, 6—27., und sie ohne Zweifel auf's neue abhängig machte. Die Schwäche des Reiches aber unter dem israelitischen König Joas und die Entmuthigung nach Elisa's Tod benützten sie wiederum

zum neuen Abfall und einem glücklichen Ueberfall, 2 Kön. 13, 20. Jedoch unter Jerobeam II., der das von den Syrern entrissene Gebiet jenseits des Jordans wieder zurückeroberte, wurden auch die Moabiter abermals unterworfen, wie man aus Am. 6, 14. 2 Kön. 14, 25. schließen kann. Vgl. Ew. Isr. Gesch. 3, 269. Als aber nach seinem Tode das Reich gänzlich zerfiel und die Stämme Ruben und Gad von den Assyrern weggeführt wurden, scheinen die Moabiter das entvölkerte Gebiet an sich gerissen zu haben, was vielleicht die Weissagung Jes. c. 15. 16. gegen sie veranlaßte. Vgl. Jer. 48, 2. 22 f. Diese wiederholten Feindseligkeiten der Moabiter und der mit ihnen verbündeten Ammoniter scheinen erst den Nationalhaß ausgebildet zu haben, der aus 5 Mos. 23, 4, 5. hervorblickt. Denn wie gegen das Zehnstämmereich wurden sie nun auch gegen Juda höchst feindselig, und stellten bei'm Anmarsch der chaldäischen Truppen sogleich Hülfstruppen wider Jerusalem, 2 Kön. 24, 2. Allein auch ihnen scheint das chaldäische Joch, dem sie sich freiwillig hingegeben hatten, zu drückend geworden zu seyn; denn sie suchten später mit anderen benachbarten Fürsten den König Zedekias von Babel abwendig zu machen, was aber damals Jeremias hintertrieben zu haben das Verdienst hat, Jer. 27, 3 ff. Da verbündeten sich dieselben wieder bei der Belagerung Jerusalems 588 v. Chr. mit den Chaldäern gegen Jerusalem, weßhalb ihr Untergang, Ezech. 25, 8 ff. Zeph. 2, 8 ff., geweissagt wird. Zufolge der Angabe Josephus Antt. 10, 9, 7. soll Nebukadnezar im 5. Jahr nach Jerusalems Zerstörung auch die Moabiter bekriegt und unterjocht haben, was Beweis für die Erfüllung der Weissagungen seyn kann. Nach der Rückkehr der Israeliten aus Babel kommt ihr Name noch Esr. 9, 1. Neh. 13, 1. Dan. 11, 41. vor, verschwindet aber von da an, und geht im Namen der Araber unter. Sonst werden die Moabiter noch genannt Jes. 11, 14; 25, 10. Am. 2, 1. Jer. 9, 26; 25, 21. Ps. 60, 10; 83, 7.

Das Land der Moabiter, größtentheils gebirgig, aber mit fruchtbaren Thälern durchschnitten, war zum Getraide-, (Ruth. 1, 1.) Weinbau (Jes. 16, 8.) und zur Viehzucht, besonders Schafheerden (Jes. 16, 1. 2 Kön. 3, 4.) trefflich geeignet. Die Hauptstadt war Ar oder Rabbath Moab, neben ihr Kir Moab als starke Festung, andere Städte Luhith und Zoar nebst einigen andern Jes. 15, 1—8. Vergl. Jer. c. 48. Das Land wurde, so weit wir wissen, von Königen regiert, 4 Mos. 22, 4. Richt. 3, 12. 1 Sam. 22, 3. 2 Kön. 3, 4. Jer. 27, 3., denen wie bei den benachbarten Edomitern Stammfürsten zur Seite standen, 4 Mos. 22, 8. 14; 23, 6. Ueber die Religion der Moabiter s. den Art. Chamos. Daß es ein wollüstiger Naturdienst war, sehen wir aus 4 Mos. 25, 1 ff.

Vaihinger.

Modestus, s. Kärnthen.

Möhler, Dr. Johann Adam, war ein Epoche machender Geist und ein hellscheinendes Licht in der römisch-katholischen Kirche unserer Tage; und auch die evangelische Kirche, von welcher er vieles empfangen hat, mehr als wohl von jener Seite zugestanden wird, hat ihm ihrerseits viele Anregung und Belehrung zu danken, sowohl unmittelbar durch seine feinen und gründlichen Beleuchtungen der kirchlichen Entwicklung im Großen und einzelner Gebiete derselben, als auch mittelbar, insofern er durch seine energischen Angriffe sie zu tieferer Besinnung über sich selbst, über ihre Stärke und ihre Schwäche, über ihre wesentlichen Prinzipien und ihr wahres Verhältniß zur römischen Kirche nöthigte, und ihre gelehrtesten und geistvollsten Theologen zu scharfer Kritik und gediegenen apologetischen Arbeiten veranlaßte. Seine aufrichtige Frömmigkeit, sein hoher sittlicher Ernst, sein zartes und feines Gemüth, sein klarer, durch klassische Studien, wie durch tiefes Eindringen in das christliche Alterthum vielseitig und in ausgezeichnetem Grade gebildeter Geist, seine ganze ebenso milde, wie feste und entschiedene Persönlichkeit, mußte ihm in und außer seiner Kirche Hochachtung und Vertrauen in seltenem Maße gewinnen; und schon die äußere seelenvolle Erscheinung, das edle Angesicht, das ernst und doch freundlich blickende Auge, die ganze würdige Gestalt des Mannes hatte etwas Anziehendes und zugleich Imponirendes. — Verf. dieses hat ihn in der

Zeit seines frischesten Strebens kennen gelernt und über 1½ Jahre vertraulichen Umgang mit ihm gepflogen, und hofft auch dadurch in den Stand gesetzt zu seyn, sein Bild, wie es übrigens in seinen Schriften vorliegt, der Wahrheit wesentlich getreu zu entwerfen.

J. A. Möhler wurde geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim bei Mergentheim. Die vorzüglichen Anlagen des Knaben bestimmten den Vater, der, ein wohlhabender Mann, Gastwirth und Schultheiß des Orts war, ihn den Studien zu widmen. Auf dem Gymnasium wohl vorbereitet, wandte er sich auf dem Lyceum in Ellwangen 1814 dem philosophischen Studium zu, und bald darauf (1815), der frühe schon sich regenden Neigung zum Priesteramte folgend, dem theologischen. Mit der katholischen Facultät nach Tübingen übergesiedelt und in das Wilhelmsstift (Convict) aufgenommen, machte er sich die hier dargebotenen Bildungsmittel wohl zu Nutze. Abgesehen von andern Universitätslehrern, welche Einfluß auf ihn geübt haben mögen, wie z. B. der geist- und gemüthvolle Philosoph Eschenmayer, hatte er an den Lehrern der katholisch-theologischen Facultät, Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser, Männer, die in den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft, die sie lehrten, zu den Ersten gehörten und wohl geeignet waren, einem so empfänglichen und strebsamen Jüngling den Blick weiter und weiter zu öffnen. Apologetik und Dogmatik, Ethik und praktische Theologie, historische und exegetische Theologie waren durch diese Männer würdig vertreten; in einer mehr oder weniger liberalen Weise, welche theils mehr der Sailer'schen, theils mehr der Wessenberg-Hug'schen Sinnesart sich näherte. Schon 1819 empfing er, durch Altersdispense, die Priesterweihe, und trat hierauf als Pfarrvicar zuerst in Weil der Stadt, dann in Riedlingen in die praktische Wirksamkeit ein. Schon im folgenden Jahre kehrte er, entschlossen, sich dem Lehramt zu widmen, nach Tübingen zurück, wo er bald zum Repetenten im Convict ernannt wurde. In dieser Zeit vertiefte er sich in die klassische Literatur, insbesondere in die ältere griechische Philosophie und Geschichte, deren bildende Kraft sich auch an ihm bewährt hat. Ja so mächtig fand er sich davon angezogen, daß er schon im Begriff war, eine philologische Lehrstelle sich zu erbitten, als von der theologischen Facultät die Einladung an ihn erging, als Privatdocent ein theologisches Lehrfach zu übernehmen. Sein Entschluß war bald gefaßt: er entsprach dem einstimmigen Wunsche seiner ehemaligen Lehrer, in welchem ihm ein höherer Wink sich zu erkennen gab. Bevor er aber in diese Wirksamkeit eintrat, sollte er zu seiner weiteren Ausbildung eine wissenschaftliche Reise unternehmen, wozu ihm die Regierung die Mittel gewährte. Dies konnte ihm nur erwünscht seyn; und er besuchte nun im Winter 18²²/₂₃ die bedeutendsten evangelischen und katholischen Hochschulen, von den ersteren namentlich Göttingen, wo vornehmlich der ehrwürdige Planck, der auch bei den Katholiken wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit, wie wegen seiner Milde und Unparteilichkeit hochgeachtete Kirchenhistoriker, ihn anzog, und Berlin, wo die großen Theologen Schleiermacher, Neander, Marheineke, jeder in seiner Weise und mit seiner Gabe einen bildenden Einfluß auf ihn üben mußten, so wie andererseits der geistig lebendige junge Mann durch sein wahrhaft edles und feines Benehmen sich Achtung und Vertrauen erwarb. Im Sommer 1823 eröffnete er seine Vorlesungen in Tübingen, welche zunächst über Kirchengeschichte*), Patrologie und Kirchenrecht sich erstreckten. Bald fing er auch an, sich als Mitarbeiter an der Theologischen Quartalschrift zu betheiligen. Was er in derselben niedergelegt, findet sich größtentheils in den von Dr. Döllinger 1839 herausgegebenen Gesammelten Schriften und Aufsätzen. Der Herausgeber hat jedoch ein paar Artikel aus den Jahren 1824 und 1825 absichtlich übergangen, angeblich, „weil sie, an sich minder bedeutend," einer früheren unreifen Geistesrichtung angehören, die der Verf. jedoch, durch sein umfassendes Studium des kirchlichen Alterthums und seine tief religiöse

*) In welchem Sinne und Geiste er die überaus hoch geschätzten, auch von evangelischen Studirenden besuchten, kirchengeschichtlichen Vorlesungen gehalten, erhellt aus seiner in den Gesamm. Schr. II. 261 ff. mitgetheilten Einleitung in die Kirchengeschichte.

Gesinnung geleitet und erleuchtet, bald und für immer abstreifte.“ Es gehört hieher wohl die Rec. von Schmitt's Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche, 1824, 4., worin der Rec. die Bewilligung des allgemeinen Gebrauchs des Kelchs im Abendmahl mit großer Freimüthigkeit befürwortete, gestützt auf die „ursprüngliche und über 12 Jahrhunderte beibehaltene Sitte,“ und mit kräftigem Unwillen die Sophistik der Vertheidiger der Kelchentziehung („kein lebendiger Leib ohne Blut, die Apostel Priester, also — folgert Rec. — die Laien 12 Jahrhunderte als Priester behandelt“), rügt und die jetzige katholische Sitte als kirchliches Gesetz entschieden mißbilligt. Noch stärker sind die Aeußerungen in Betreff der Messe in der unzweifelhaft von Möhler herrührenden Recension der Schrift von L. Schaaf: die Kirchenagendensache in den preußischen Staaten, 1825, 2., wo auch die Kelchentziehung wieder zur Sprache kommt. Da heißt es: „Dies unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Luthers Reformation des Gottesdienstes, vorzüglich in Betreff der Sprache, seiner Reformation überhaupt den Sieg verschaffte. Es hat etwas unaussprechlich Wohlthätiges für das Gemüth des Menschen, in der feierlichsten, schönsten und erhabensten Stimmung seines geistigen Wesens, und das sind gewiß die Momente, wo er in die unmittelbarste Verbindung mit Christus, seinem Heilande, tritt, was ja in der Messe geschehen soll, sich seiner Muttersprache zu bedienen; wie diese in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit aus unserem innersten Wesen hervorgeht, so ergreift sie auch wieder dasselbe auf das Lebendigste und Innigste. — — O wenn ich mich mit meiner ganzen Seele in die Stunde versetze, wo Jesus Christus, unser Heiland, der eingeborne Sohn des lebendigen Gottes — — unter seinen Schülern saß, allen, wie das gesegnete Brod, so den Kelch reichte, aus dem Er trank, mit unaussprechlicher Liebe — —, wie er in die innigste Gemeinschaft trat mit armen Menschenkindern, seiner Majestät nicht gedenkend, ohne Unterschied zu machen, und ich erinnere mich, daß in unserer Kirche von Priestern gegen Laien, wenn auch von wenigen, gesagt wird: ich bin Priester, mir gehört der Kelch, ich bin ausgezeichnet, — — da kann ich mir's denken, daß Laien, entrüstet über solchen Hochmuth, solche Blasphemie — — verrückt werden in ihren Gedanken, sich entfernen von Priestern, die nicht wissen, daß der Herr sagte: wer euer Herr seyn will, der sey euer Knecht. — Man sagt, daß die, welche sich unlängst bei Linz von der katholischen Kirche trennen wollten, auch die Kelchentziehung als Grund angeführt hätten, und Alex. von Hohenlohe, der sie belehren sollte, sie mit großem Hochmuthe verächtlich gefragt habe, ob die Apostel Priester gewesen seyen oder Laien? O des Wahnwitzes, wenn es wahr ist! Müßte man dann nicht auch den heiligen Leib dem Volke entziehen? Unbegreiflich ist es mir, wie man jetzt noch sich lieber Trennungen aussetzt, als gewährt, was so billig ist; und wie ihr Benehmen diejenigen, die bei solchen Verhandlungen thätig sind, vor Gott verantworten zu können glauben mögen! Wahrlich, von ihnen wird jede Seele gefordert werden.“ — So energisch spricht sich Möhler über diesen Mißbrauch aus, wenn auch zumeist gegen den daran sich hängenden priesterlichen Hochmuth. — In der Symbolik kehrt sich freilich eine andere Seite heraus, aber die Schlußäußerung lautet: „Gleichwohl würden wir uns freuen, wenn es einem Jeden freigestellt würde, ob er aus dem gesegneten Kelch trinken wolle, oder nicht; was auch zuverläßig geschehen wird, wenn sich der allgemeine Wunsch in Liebe und Eintracht eben so für den Genuß desselben aussprechen wird, als er sich vom 12. Jahrhundert an dagegen ausgesprochen hat.“ — Es regt sich hier der Geist evangelischer Protestation in dem Katholiken, und zwar unbeschadet seines Katholicismus, ja aus ächt katholischem Geiste heraus.

Aus dieser Zeit sind auch noch die beiden Aufsätze: Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal. 3, 11 ff., und: Ueber den Brief an Diognetos (1824, 1. und 1825, 3.); beide schöne Proben patristischer Studien. — Eine viel bedeutendere aber bot er dar in einer größern Abhandlung, der ersten Schrift, die unter seinem Namen hervortrat: Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der 3 ersten Jahrhunderte, Tüb. 1825. Das

Ganze zerfällt in 2 Abtheilungen: Einheit des Geistes und Einheit des Körpers der Kirche. Jene ist zuvörderst die mystische (K. 1.) des hl. Geistes, dessen Mittheilung Bedingung der Aufnahme des Christenthums in uns ist, die alle Gläubigen zu einer geistigen Gemeinschaft vereint, durch welche er sich den noch nicht Gläubigen mittheilt, in welcher das göttliche Leben sich erhält und fortpflanzt (innere Tradition), und damit die Liebe in uns erzeugt wird, durch welche Christus mitgegeben ist, dessen wir nur in der Gemeinschaft der Gläubigen uns bewußt werden; sodann die verständige (K. 2.); die Lehre, der begriffsmäßige Ausdruck des christlichen Geistes; das Verständniß des geschriebenen Worts bedingt durch den Geist; Verbreitung des Christenthums durch das lebendige Wort, die äußere Tradition, Ausmittelung der wahren Lehre durch Befragung der Gesammtheit der Gläubigen, Untrennbarkeit der Schrift, des verkörperten Ausdrucks des hl. Geistes im Beginne des Christenthums durch die besonders begnadeten Apostel, und der Tradition, des durch alle Zeiten hindurchlaufenden, in jedem Momente lebendigen, aber zugleich sich verkörpernden Ausdrucks dieses die Gesammtheit der Gläubigen beseelenden Geistes. Hierauf: Die Vielheit ohne Einheit, die Häresieen „die Schulmeister und ihre Schulen," ihr Prinzip: Untersuchungsfreiheit, als wäre das Christenthum verloren gegangen, separatistisches Zurückgehen auf das Urchristenthum; Verwerfung und Verstümmelung der hl. Schriften und Auslegung ohne den Geist der Kirche. Die Häresie, die vom Bösen ist, verliert den wahren Christus. Endlich: Die Einheit in der Vielheit (K. 4.): Bewahrung der Individualität in der Einheit der Gläubigen; der geoffenbarte Glaube, welchen, bei Verschiedenheit der Form, alle gleich haben, die Grundlage des wahren Wissens von Gott; in der Kirche die größte Mannigfaltigkeit in Bezug auf die christliche Sitte; die wahre Natur der Gegensätze in der Kirche; Freiheit des Cultus. — In der zweiten Abtheilung wird vom Bischof, in welchem als dem Person gewordenen Abbild der Liebe der Gemeinde die Einheit sich zusammenfaßt (K. 1.), aufgestiegen zur Einheit im Metropoliten; Synode (K. 2.); von da zur Einheit des gesammten Episkopats (regelmäßige Verbindung aller Kirchen in ihren Bischöfen, so daß der innern geistigen Einheit die äußere völlig entspricht, was durch den Metropolitanverband möglich wird (K. 3.). Nachdem nun so die gesammte Kirchenverfassung als die in bestimmten Formen sich manifestirende Liebe der Gläubigen sich darstellt, so fehlt noch der Schlußpunkt: die Manifestation der Einheit des Episkopats und der sämmtlichen Gläubigen in einer Kirche und deren Bischof, welche der lebendige Mittelpunkt der lebendigen Einheit der ganzen Kirche ist, der römische Primat, dessen stufenweise Entwickelung nachgewiesen wird. Der Verf., der vorzugsweise aus den Vätern der 3 ersten Jahrhunderte Ignatius, Clemens, Origenes, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. s. w. schöpft, zuweilen aber zur Erläuterung auch Eusebius, Athanasius, Gregorius von Nazianz, Basilius, Augustinus, Hieronymus u. a. herbeizieht, und einzelne Punkte noch in besonderen Zusätzen erörtert, schließt seine Geschichtsconstruction in einer großartig kühnen Weise. Der Primat zeigt sich am Schluß dieses Zeitraums nur in seinen ersten Ansätzen, bewegt sich noch formlos, ist immer nur mit andern Bischöfen und Kirchen thätig, wie in der ältesten Kirche der Bischof selbst noch wie verborgen unter den übrigen Gläubigen ist, und eben so hernach der Metropolit unter den Bischöfen. Im Gegensatz gegen egoistische Bestrebungen aber wird der Bischof zum bewußten Mittelpunkt, und je mächtiger der Egoismus, je trauriger und verwirrter der Zustand der Kirche, desto concentrirter wird die Einheitsform, desto energischer schließt sich die Liebeskraft der Kirche zur Gegenwirkung zusammen. So erscheint denn der Primat am ausgeprägtesten in Folge der sittlichen Rohheit und Unwissenheit der mittleren Zeiten (nicht umgekehrt). Das Gesetz des kirchlichen Lebens aber ist, daß die strengeren Einheitsformen um so mehr wieder zurücktreten und der frühere Verband sich darstelle, je blühender der Zustand der Kirche wird; diese Relativität, diese bloß historische Nothwendigkeit verkannte aber die Hierarchie, als unter ihrem Schutze das christliche Leben und die Wissenschaft herrlich gedieh. Sich selbst nicht begrei-

fend, stellte sie jene Form als schlechthin nothwendige hin, und so kam sie in einen Kampf mit dem Leben. Der Widerspruch mit diesem wurde aber um so greller, je ausschweifender sie ihre Gewalt jetzt anwendete. Denn gleich als wollte der göttliche, die Kirche leitende Geist zeigen, daß der Zustand vorüber sey, wo alle Kraft der Kirche in Einem sich vereiniget, gab es auch keine solche Träger der Gesammtkraft mehr, die sie mit Würde verwaltet hätten. — — Gewöhnliche Männer empfingen die päbstliche Würde. — — Die Reformationen, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts innerhalb der Kirche abgedrungen wurden oder werden wollten, wurden verspottet. Man reformirte nun außerhalb der Kirche, d. h. um die gewünschte Veränderung in der Kirche durchzusetzen, nahm man seinen Standpunkt außer derselben, stellte Grundsätze auf, die allem Gemeinleben und in ihrer Consequenz nothwendig allem Christenthum zuwider sind. Währenddem beharrte man auf der andern Seite großentheils steif auf den Ansichten, die sich im Mittelalter noch, in und unter ganz andern Umständen entwickelt hatten. Das bildende Prinzip, der innere Karakter der Kirchenverfassung ist beiden Parteien unklar, jedoch der getrennten größtentheils bei weitem mehr, als der steif mittelalterlichen, die jedoch in Deutschland kaum noch Anhänger in dem Sinne hat, daß die damalige Verfassung für alle Zeiten nothwendig sey.

Da steht Möhler als ein Mann, der über den empirischen Katholicismus, wie Protestantismus hinausstrebt, der für den wahren Katholicismus, wie er ihn in den alten Vätern gefunden, kämpft, und in diesem Kampfe gegen die Entstellung desselben selbst protestirt. Freilich nicht ohne Verkennung der Reformation des 16. Jahrhunderts, welche späterhin noch stärker hervortritt, aber im Hinblick auf den empirischen Bestand und Gang des Protestantismus dem begeisterten Katholiken nicht zu verdenken ist. Wie mächtig das evangelische Element in ihm ist, sieht man auch, abgesehen davon, wie er S. 54 die immerwährenden Empfehlungen und Aufforderungen (bei den Vätern), die hl. Schrift zu lesen, hervorhebt, und daß er das Verhältniß von Schrift und Tradition bestimmt („Ohne Schrift wüßten wir nicht, wie der Gottmensch sprach; und ich meine, leben möchte ich nicht mehr, wenn ich ihn nicht mehr reden hörte; allein ohne Tradition wüßten wir nicht, wer da redete und was er verkündete; und die Freude an dem, wie er sprach, wäre auch dahin), insbesondere auch aus der Art und Weise, wie er Zus. XIII. S. 346 ff. von der Theilnahme aller Christen am Berufe der Geistlichen redet: „Den Beruf der Geistlichen betrachtete man als den ordentlichen und öffentlichen, aber nicht ausschließenden. — — Der Begriff des Baues der Kirche setzt ein Ineinanderwirken Aller voraus; Alle nichts ohne die Gemeinschaft, diese selbst Etwas nur durch die Thätigkeit Aller. — — In der Sündenvergebung sprechen die Geistlichen an Gottes Statt aus, was sie vorher schon durch ihr Leben, die Verwaltung der Sakramente, ihre Lehre nebst der Einwirkung der Gesammtheit der Gläubigen unter dem Beistande des hl. Geistes bewirkt haben. Die sündenvergebende Gewalt ist (nach Augustin) der Kirche gegeben worden, der wahren, der unbefleckten Kirche; der wahrhaft reinen, der eigentlichen Wurzel der sichtbaren Kirche. — — Durch sie, die in der Kirche eigentlich die unsichtbaren Bande derselben bilden, die wahrhaft mit Christus in Gemeinschaft stehen, theilt der heil. Geist sich mit, durch ihr Gebet wird der Täufling ein Kind Gottes, so daß es auf die Person des Taufenden nicht gerade ankommt; sie bringen im heiligen Sakrament das Opfer dar; sie sind der Fels, auf welchen Christus seine Kirche baut! — Wenn nun Möhler weiterhin und anderwärts gegen die Lehre von der unsichtbaren Kirche und vom allgemeinen Priesterthum der Christen sich kritisch verhält, so geht dies auf abstrakte und separatistische, die Sichtbarkeit der Kirche und ihre Gemeinschaft-bildenden und -erhaltenden Institutionen verläugnende Vorstellungen. Wir Evangelischen können ihm, der auch in der Symbolik (§. 49. S. 430 ff. ed. 5.) sich mehrmals ausdrücklich dazu bekennt, daß nur „die wahren Christen, die in den Geist Christi eingegangen, die in seinem Glauben leben, ihm mit Geist und Sinn angehören, diese Unsichtbaren, in sein Bild Uebergegan-

genen und Vergöttlichten, die Träger seiner Wahrheit und der sichtbaren Kirche sind," auch nach allem, was wir als ungerechtes Urtheil und als schiefe Auffassung unserer Sinnesart an ihm zu rügen haben, mit dem trefflichen Apologeten unserer Kirche, Dr. Nitzsch, hierüber brüderlich die Hand bieten, überzeugt, daß „darin die vollständigste Apologie der evangelischen Kirche zu finden sey, und daß hiemit das, womit er den Protestantismus des verkehrten Standpunkts zu überführen sucht, sich von selbst erledige" (Nitzsch, Protestant. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers, S. 233 f.).

Seine Schrift über die Einheit in der Kirche hatte ihn an die Grenze der Zeiten der großen Scheidung geführt, die noch jetzt nicht erfüllet sind. Schon damals fing er an, in die Quellenschriften der Reformation sich zu vertiefen, und wie er mit liebender Bewunderung die Augsburgische Confession las, so fand er auch in Luthers Schriften über das Abendmahl eine in seinem Sinne vortreffliche Vertheidigung der wahrhaften Gegenwart des Herrn im Sakramente*). Die Schrift über die Einheit in der Kirche richtete auch die Augen des Auslands auf den hoffnungsvollen jungen Mann, und schon 1826 erging ein Ruf von der Universität Freiburg an ihn, dessen Ablehnung seine Beförderung zur ausserordentlichen Professur in Tübingen zur Folge hatte. Hatte er in der Erstlingsschrift die katholischen Grundanschauungen vornehmlich der Väter der drei ersten Jahrhunderte vorgeführt, zur Belebung, Stärkung und Reinigung des katholischen Bewußtseyns der Gegenwart, so stellte er nun in seiner zweiten Hauptschrift: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, 2 Bde. 1827. — das Bild der Arbeiten und Kämpfe der Kirche des 4. Jahrhunderts in lebendigen, frisch aus den Quellen geschöpften Zügen vor die Augen seiner Zeitgenossen; neben Athanasius auch den trefflichen Theologen Hilarius von Poitiers und den heiligen Antonius, dessen Leben Athanasius beschrieben**). Seine kirchenhistorischen Studien führten auch zu einer Ehrenrettung des Mittelalters, auf dessen Herrlichkeit er schon in seiner ersten Schrift hingedeutet hatte. Eine der edelsten Gestalten desselben, Anselm von Canterbury, hat er mit Liebe geschildert in der theologischen Quartalschrift (1827, 3. 4. 1828, 1. Gesammelte Schriften und Aufsätze I, 32—177.) Diese monographischen Arbeiten sind gleichsam Vorläufer eines umfassenden Werkes, zu welchem er aber nur Umrisse in Vorlesungen und Ausführungen einzelner Partieen geliefert hat, und welches nach seinem Tode durch seinen Schüler und Freund Dr. Reithmayer aus seinen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausgegeben wurde, wir meinen seine Patrologie oder christliche Literärgeschichte, wovon aber nur der 1. Band, die drei ersten Jahrhunderte, mit dem Bildnisse des Verfassers, erschienen ist (1840). — Sein Hauptzweck dabei war, durch Zurückführung in die Zeiten der ersten christlichen Begeisterung und durch Anleitung zu liebendem Sichversenken in die Schriften der Väter der Kirche die Bildung eines tüchtigen Priesterthums und eines wahren kirchlichen Ge-

---

*) Verfasser dieses, der eben damals in traulichem Verkehr mit ihm stand, kann nach seiner bestimmtesten Erinnerung hiefür einstehen. Namentlich in Bezug auf die Augsb. Conf. äußerte er, daß er sie gar wohl unterschreiben könnte (ob bloß die 21 Lehrartikel, oder auch das Uebrige, mag dahingestellt bleiben). Und auf die Frage, wie es sich dann mit der alleinseligmachenden Kirche verhalte, antwortete er dem Freunde ruhig und unverlegen: das sey so zu verstehen, daß nur selig werden könne, wer die christliche Grundwahrheit von der Erlösung durch den Gottmenschen annehme und festhalte, deren Behauptung und Bewahrung eben die wesentliche Aufgabe der Kirche sey. Es werde nicht erfordert, daß er gerade in einer gewissen äußeren Kirchengemeinschaft sich befinde.

**) Die Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und Ausbildung beschäftigte Möhler auch in den letzten Jahren seines Lebens, daher die Abhandlung dieses Titels in den gesammelten Schr. II, 165 ff., worin auf eine geistvolle Weise die Idee des Mönchthums als eine allgemeinmenschliche, in den Zeiten höherer Cultur der Völker sich verwirklichende, und sodann ihr spezifisch-christlicher Karakter dargelegt wird.

meingeistes zu befördern. — Als einen tief eindringenden Geist, der den innersten Grund der Erscheinungen zu erforschen strebte, zeigt sich Möhler auch in der Abhandlung über den Ursprung des Gnosticismus (ursprünglich Glückwünschungsschreiben an Planck zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum. — (Gesammelte Schriften I, 403 ff.) — Veranlaßt durch die Bewegungen im Orient (1830) schrieb er die geistvolle Abhandlung über das Verhältniß des Islam zum Evangelium. (Ebendas. I, 348 ff.) Wie das Christenthum die Sklaverei aufgehoben, das war eine Frage, die ihn, den christlichen Menschenfreund, viel beschäftigte. Seine Ansichten darüber sind niedergelegt in der werthvollen Abhandlung: Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei 1834. (Gesammelte Schriften II, S. 54 ff.) — Bald nach Erscheinung des Athanasius, im Jahre 1828, wurde er zur ordentlichen Professur befördert und von der Facultät mit der theologischen Doktorwürde ausgezeichnet. Sein Einfluß als akademischer Lehrer stieg immer höher und auch das Ausland richtete seine Blicke immer mehr auf ihn; obwohl die sich immer wieder erneuernden Bestrebungen der preussischen Regierung, ihn für Bonn oder Breslau oder Münster zu gewinnen, durch das Widerstreben der mächtigen hermesianischen Partei vereitelt wurde. — Wie er der Universität in ihrer gegenwärtigen Stellung wahrhaft angehörte, erhellt aus den, seinen weiten und hellen Blick bekundenden „Kurzen Betrachtungen über das Verhältniß der Universitäten zum Staate 1829“ (Gesammelte Schriften I, 268 ff.), welche darauf hinauslaufen, daß, nachdem der Staat zum vollen Bewußtseyn über sich selbst gekommen, ein Vernunftstaat geworden, die anfangs vom Staate bloß äußerlich beschützte Institution in ein inneres Verhältniß zu ihm getreten, ja eines seiner höheren Organe geworden sey. Nachdem die gesetzliche, die wahre Freiheit selbst in den Staat eingegangen, mußten auch die Universitäten mit in denselben eingehen. Wo die Verfassung in's Leben getreten, da muß die Universität als Staatsanstalt unendlich freier seyn, als früher. — So mild und frei er hier sich zeigte, so streng erscheint er gegenüber dem Liberalismus der aufgeklärten katholischen Professoren in Freiburg, welche nach Herstellung einer sichern Ordnung in der badenschen katholischen Kirche, anstatt an Erneuerung des kirchlichen Lebens von innen heraus, zuerst und einzig an die Aufhebung des Cölibats dachten. Hiergegen erhob sich Möhler in der Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des dem katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibats (Gesamm. Schr. I, S. 177 ff.), worin er zeigte, daß die Selbständigkeit der Kirche durch den Cölibat bedingt sey*). — Wie Möhler in eindringender Forschung den Erscheinungen des kirchlichen Lebens eine ideale Seite abzugewinnen wußte, zeigen die Fragmente aus und über Pseudo-Isidor (gesamm. Schr. I, 283 ff.).

Wir rücken nun der Zeit näher, da sein drittes Hauptwerk (das er selbst herausgab), seine Symbolik an's Licht trat. — Als einen Vorläufer dazu erkennen wir die Betrachtungen über den Zustand der Kirche im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts (gesamm. Schr. II, 1 ff.). Schon hier tritt die Ansicht hervor, die in der Symbolik wiederkehrt. Die Reformation wird nämlich als eine revolutionäre Bewegung betrachtet und aus dem Vorhandenseyn des vielen Guten und Trefflichen in der Zeit der Schluß gezogen, daß trotz aller Fehler des 15. Jahrh. durch treue Entwickelung und Pflege desselben, durch eine stetige Verbesserung alles Einzelnen, ohne seine Verbindung mit dem großen Ganzen unberücksichtigt zu lassen, eine neue bessere

---

*) Verf. erinnert sich noch aus jener Zeit, wie ein liberaler katholischer Geistlicher sich bitter über Möhler ausließ, der nur unfreiwillig selbst der Ehe entsagt habe, da ein Versuch ihm gescheitert sey. Die Sache scheint die zu seyn: Möhler, ein Mann von innigem Gemüth, gewann ein edles katholisches Mädchen lieb, und warb um sie, was natürlich ein Aufgeben der Theologie, wenn nicht noch mehr, mit sich geführt haben würde. Sie aber wies ihn auf die Kirche hin, der er die ganze Kraft seines liebenden Gemüths weihen sollte; und er folgte diesem Winke.

Zeit würde herbeigeführt worden seyn, wie sie uns durch die revolutionäre Bewegung, welche hierauf erfolgte, nicht geworden sey. Das Bedürfniß, über die in die Gegenwart hereinreichende kirchliche Entzweiung, welche tiefergehend und nachhaltiger, als alle früheren, sich darstellte, sowohl selbst in's Klare zu kommen, als auch Andern zur Klarheit zu helfen, führte ihn zum Studium der Quellen der confessionellen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, und zu Vorlesungen über dieselben. Eine gründliche und umfassende Kenntniß derselben schien ihm schon die Selbstachtung nicht nur bei Theologen, sondern auch bei gebildeten Christen überhaupt zu fordern. Der praktische Theologe aber sollte in Stand gesetzt werden, sowohl in der höheren Katechese mit aller Milde und Wahrheitsliebe darauf hinzuwirken, daß die Katholiken sich und Andern klare Rechenschaft von jener Lehrverschiedenheit geben könnten, als auch bei besondern Veranlassungen Auskunft und Rath zu ertheilen. Durch die öffentliche Mittheilung solcher Vorträge aber glaubte er eine sichtbare Lücke in der katholischen Literatur auszufüllen, ein reifes und umsichtiges wissenschaftliches Urtheil über das Verhältniß der Confessionen zu einander zu befördern, und damit einen Frieden, der aus der wahren Kenntniß des Zwiespalts hervorgeht, aus der Einsicht, daß derselbe aus dem ernstesten Bestreben beider Theile hervorgegangen, die Wahrheit, das reine und ungetrübte Christenthum festzuhalten, und daß es erhebliche und in's Herz des Christenthums eingreifende Unterscheidungen seyen. In Hinsicht aber auf die neu aufkommende lutherische Orthodoxie, welche das Göttliche im Christenthum ebenso einseitig hervorhebe, wie der Naturalismus und Rationalismus das Menschliche, müsse der Katholik sich bewußt werden, daß er beide begreifen könne, weil sein System die Einheit von beiden sey, das Wahre an beiden organisch vereinige. — In diesem Sinne und in dieser Absicht gab er die Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften heraus 1832 — ein Werk, von welchem kurz nach seinem Hingang 1838 die 5. vermehrte und verbesserte Auflage erschien (mit der Biographie des Verfassers von einem seiner Freunde — Prof. Reithmayer), und welches zu einer höhern Vollendung zu führen ihm um so mehr angelegen seyn mußte, da es einerseits in seiner Kirche weithin eine freudige Aufnahme und weite Verbreitung fand, andererseits aber auch eine mächtige Gegenwirkung hervorrief. Unter den protestantischen Theologen war es vor allen sein Tübinger College, Dr. Baur, der als scharfsinniger Apologet des Protestantismus ihm entgegentrat. Diesem stellte er seine Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten entgegen 1834. 2. Aufl. 1836., worin er Manches noch heller zu beleuchten und das Ganze gegen diesen Angriff festzustellen suchte. Dr. Baur blieb ihm die Antwort nicht schuldig, indem er seine zuerst in der Tüb. Zeitschr. für Theol. (1833. 3. 4.) niedergelegte, sofort aber auch besonders herausgegebene Schrift: Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, in zweiter verbesserter, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden Controversen vermehrter Ausgabe erscheinen ließ 1836. Dieser Streit nahm eine Wendung, die ihm den Aufenthalt in Tübingen mehr und mehr verleidete und ihn geneigt machen mußte, einem auswärtigen Rufe zu folgen. — Nächst Dr. Baur war es der berühmte Symboliker der evangelischen Kirche, Dr. Marheineke, der in einer gewichtigen Recension in den Berliner Jahrbüchern, welche auch als besondere Schrift ausgegeben wurde, die Gebrechen des Möhler'schen Werkes aufdeckte. Als dritter Hauptgegner endlich erhob sich Dr. Nitzsch in fünf Abhandlungen, in den theol. Stud. u. Krit. 1834 und 1835, welche gleichfalls 1835 in besonderem Abdruck erschienen: „Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's nebst einem Anhang: „Protestantische Theses", welche sich zu den 5 Artikeln theils als Inhaltsverzeichniß, theils als Ergänzung verhalten sollten — eine Frucht tiefer und umfassender symbolischer Gelehrsamkeit, mild und scharf, aus der Fülle protestantischen Glaubens und Lebens heraus, und in der Richtung einer höheren Vermittlung sich bewegend, welche übrigens

auch die beiden andern in ihrer Weise verfolgen*). Es gehört eine bedeutende Verblendung und Befangenheit dazu, wenn der Biograph Möhler's von einem glänzenden Siege des Katholicismus und von einer empfindlichen Niederlage der Protestanten reden mag, welche das Möhler'sche Werk verblüfft angestaunt haben sollen. Dasselbe diente vielmehr dazu, das protestantische Bewußtseyn zu stärken, die Einsicht in den Gegensatz zu fördern, die principielle Differenz noch klarer zu machen. Man konnte nicht umhin, den Scharfsinn und die Tüchtigkeit des Gegners anzuerkennen, und sich zu freuen, daß er von der gemeinen Weise, die Reformation zu erklären, zu einer höheren Ansicht sich erhoben, und sie aus einer tief religiösen Erregung abgeleitet, welche sich ihm freilich als schwärmerische Ueberspannung darstellt und in große Verkehrtheit ausgehen soll. Aber man hatte auch Ursache, Klage zu erheben, daß er, anstatt von den Prinzipien der Systeme auszugehen, mit seiner Apologie und Polemik bloß an einer Reihe von einzelnen Dogmen sich fortbewege, daß er, anstatt, wie er angekündigt, die Gegensätze nach den öffentlichen Bekenntnißschriften darzustellen, auf protestantischer Seite mit den Privatschriften der Reformatoren und darin sich aussprechenden extremen Auffassungen, welche in den Bekenntnißschriften wenigstens einen Anfang von Vermittlung und Ausgleichung gefunden, sich so viel zu schaffen mache, und dadurch das Verständniß der symbolischen Lehren verdunkle oder zu einer schiefen Auffassung derselben hingetrieben werde. Er meinte freilich hierin im Rechte zu seyn, weil die Reformatoren die Schöpfer ihres Lehrbegriffes seyen, und das in den Bekenntnißschriften Ausgesprochene nur durch Zurückgehen auf diese seine Wurzeln recht verständlich werde. — Aber den Grundton in den allerdings oft ungleichen und wirklich oder scheinbar widersprechenden Aeußerungen Luthers zu finden, was er selbst für die Aufgabe des Symbolikers erklärt, das ist ihm nicht gelungen, und er hat den großen Reformator in der Totalität seiner Sinnesweise nicht zu fassen vermocht. — Durch alle Abschnitte hindurch gehen tiefe Mißverständnisse der evangelischen Lehrweise, namentlich was Rechtfertigung und Glauben, das Verhältniß des religiösen und sittlichen Lebens, die evangelische Freiheit u. a. m. betrifft. Und auf der andern Seite wird nicht geläugnet werden können, daß seine Darstellung der katholischen oder, wie wir lieber mit Nitzsch sagen möchten, tridentinischen Lehre, eine vielfach idealisirende, der Wirklichkeit des römischen Katholicismus, wie er in der Totalität seiner empirischen Erscheinung sich kundgibt, nicht entsprechende ist. Wir möchten weder hierin eine trügerische Verschönerung, noch in seinen ungerechten Angriffen eine unlautere Sophistik finden, wenn es auch hier und da so scheinen sollte, sondern das eine und andere auf die durch seine innere und äußere Stellung bedingte Beschränktheit seines geistigen Blicks zurückführen, auch eine gewisse Aufgeregtheit und Leidenschaftlichkeit, die vielleicht auch mit innern Kämpfen zusammenhing, mit in Rechnung nehmen. Uebrigens ist auch das Bemühen, dem Gegner gerecht zu werden, an manchen Stellen nicht zu verkennen; und das Werk ist reich an feinen und gediegenen Auseinandersetzungen, mitunter von ächt evangelischem Gehalt, lehrreich für Protestanten, wie für Katholiken, und geeignet, die einen wie die andern zur Reinigung und Vervollkommnung ihrer Lehrweise anzuregen. — Ueber einen Grundirrthum, der gerade in der Symbolik hervortritt, vergl. den Art. Katholicismus Theol. Real-Encykl. VII, 495. — Den Protestantismus in der Tiefe seines Wesens und der Totalität seiner Entwicklung, mit allen Gegensätzen, welche dieselbe in sich trägt und auszugleichen und zu überwinden hat, zu begreifen, das kann einem Katholiken, wie Möhler, um so weniger zugemuthet werden, da auch unter den Protestanten nicht eben viele sind, welche soweit hindurchdringen. Wir dürfen uns freuen, daß er das Reformations-Prinzip auch für seine Kirche gelten läßt (gesamm. Schr. II, S. 25 ff.);

---

*) Da Möhler auch den Swedenborgianismus in seine Symbolik mit aufnahm, so fand er auch von dieser Seite eine Erwiederung in der Schrift von Dr. J. Tafel, Vergleichende Darstellung der Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten mit besonderer Rücksicht auf Dr. Möhler und seine protestantischen Gegner. Tüb. 1835.

und wundern uns nicht, wenn er einem Schwankenden, der eine Gemeinde suchte, welcher er sich ganz hingeben könnte, antwortete (Ebendas. II, 244 ff.), das könnte nur eine solche seyn, die als beharrlich und sich gleichbleibend erfunden würde; eine solche aber sey nur die katholische Kirche, welche seit 18 Jahrhunderten sich gleich geblieben, und durch die 1000 Sekten, die verschwunden, nur zu herrlicherer Entfaltung ihrer Wahrheit gebracht worden, während die protestantische Gemeinde nichts Festes und Gewisses darbiete, durch mancherlei Parteien zerrissen und sehr veränderlich erscheine, wie denn ihre Prediger jetzt ganz anders lehren als die Reformatoren u. s. w. — Freilich auch innerhalb der katholischen Kirche geht es nicht ohne Parteiungen ab; und es mußte dem Vertreter der Einheit sehr nahe gehen, daß in dieser Hinsicht ein Zwiespalt ausbrach zwischen einer der seinigen nahe verwandten glaubensinnigen Richtung, und einer rationell-scholastischen. Mit welcher Feinheit und Umsicht er hier zu vermitteln strebte, zeigt sein Sendschreiben an Herrn Bautain 1835. (Ebendas. II, 141 ff.).

Wie er auch in Betreff des Verhältnisses der Kirche zum Staate treffenden Bescheid zu geben wußte, ist zu ersehen aus dem Schreiben über die Zustände und Verhältnisse der Schweiz (Ebend. S. 253 ff.), gerichtet an einen jungen schweizerischen Theologen, seinen Schüler, der gegen ihn seine Unzufriedenheit äußerte über das Mißtrauen der römischen Curie, die den schweizerischen (kathol.) Regierungen nicht gewähre, was doch da und dort katholischen Regierungen gewährt werde. Möhler weist ihn auf den Unterschied zwischen zuverlässigen Freunden und unsichern Leuten. Jenen könne man Vieles gewähren, was man diesen versagen müsse.

Im Frühjahr 1835 folgte Möhler einem Rufe an die Theol. Facultät in München, wo er mit Vorlesungen über den Brief an die Römer, die er auch für den Druck zu bearbeiten anfing, seine Wirksamkeit eröffnete und in der Folgezeit auch über andere paulin. Briefe, so wie über Kirchengeschichte und Patrologie Vorlesungen hielt. Anfangs schien es ihm hier, wo er in ungestörtem Frieden leben konnte, innerlich und äußerlich wohlzugehen, und auch seine angegriffene Gesundheit sich auf's Neue zu befestigen. Aber nachdem schon im Spätherbste 1836 die Cholera ihm zugesetzt, wurde er im Frühjahr 1837 ein paar Monate auf's Krankenlager geworfen durch die Grippe, welche auf Brust und Lunge auch nachhaltig zerrüttend einwirkte. Er mußte daher im Sommer die Vorlesungen aussetzen und suchte und fand Erholung in Meran, wo auch der Umgang mit den frommen gelehrten Benediktinern ihm wohlthat. Aber die Hoffnung auf Wiederherstellung ging nicht in Erfüllung. Mit dem Eintritt der winterlichen Jahreszeit bildete sich immer entschiedener ein Lungenleiden aus. Dazu kamen gemüthliche Aufregungen, die auch seiner Gesundheit nachtheilig waren, in Folge der bekannten Kölner Ereignisse. Auf diese bezog sich sein letzter Aufsatz, den er unter dem Drucke körperlicher Leiden zwei Monate vor seinem Tode schrieb oder dictirte: Ueber die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche (gesamm. Schr. II, 226 ff.), worin er das römisch-katholische Interesse vertritt, aber mit Würde und Mäßigung. Ein Mann von solchem Ansehen und solcher Mäßigung schien der preussischen Regierung selbst eine gar wünschenswerthe Acquisition in jenen Zeiten der Unruhe und Verwirrung. Es wurde ihm ein Kanonikat in Köln, oder, nach seinem Belieben, eine Professur in Bonn angeboten mit hohem Gehalt. Er ging aber nicht darauf ein, wohl theils aus Scheue vor den Wirren, theils seiner zerrütteten Gesundheit wegen. Das Ganze wurde als Geheimniß behandelt; dennoch ehrte ihn König Ludwig zu Neujahr 1838 mit dem Verdienstorden des hl. Michael. Kurz darauf begann er seine Vorlesungen wieder, aber nach wenigen Wochen erkrankte er so bedenklich an einer Brustentzündung, daß er sich mit den Sterbsakramenten versehen ließ. Zwar genas er wieder und dachte schon an die Fertigung dringender Arbeiten. Aber das Münchner Klima *) und

*) Daß auch die geistige Atmosphäre des schroffen, Religion und Politik vermengenden, die Kirche als Folie oder Unterlage politischer Doktrinen mißbrauchenden Ultramontanismus ihm

die Beschwerden des Lehramtes konnte die angegriffene Gesundheit nicht mehr ertragen. Daher ernannte ihn der König zum Domdekan in Würzburg. Dieser Schimmer zeitlicher Würde, womit ihn Gott nach so vielen Gnadenerweisungen noch bekleidet, war ihm aber ein Vorzeichen des nahen Endes. Ein Zehrfieber, welches zuletzt nervös wurde, führte auch die Auflösung rasch herbei. Am 12. April 1838 kämpfte er seinen letzten Kampf. Aus einem leichten Schlummer erwachend wand er die Hände über dem Haupte und sagte: „Ach, jetzt hab' ich's gesehen; jetzt weiß ich's; jetzt wollte ich ein Buch schreiben — das müßte ein Buch werden, aber jetzt ist's vorbei“. Sein Antlitz wurde heiter, noch dreimal athmete er heftig auf, und so entschlief er am grünen Donnerstag, Nachmittags halb drei Uhr. — Was ihm klar geworden, wer weiß es? Die Evangelischen sagen, er habe sich in der letzten Zeit noch viel mit Luthers Schriften beschäftigt, und es sey ihm über die Wahrheit des evangelischen Christenthums noch ein helles Licht aufgegangen; die Katholischen deuten's in entgegengesetztem Sinne. Wir aber, in fester Zuversicht, daß er jetzt in hellem Lichte schaut, was ihm hienieden dunkel geblieben, preisen ihn selig, daß er überwunden hat, und dem Kampfe entrückt, des Friedens genießt, den seine Seele liebte und suchte. — Vergl. außer den Schriften Möhlers dessen Biographie in der 5. Auflage der Symbolik. **Kling.**

Mönchthum. In dem Artikel Klöster ist versucht worden, die Außenseite der christlichen Mönchsanstalten, so wie deren Stellung zur Welt und zur Kirche in den verschiedenen Zeitaltern in's Auge zu fassen; mit Rückbeziehung darauf möge hier mehr die innere Seite des Gegenstandes, also der Geist und die Wirksamkeit des Klosterlebens gewürdigt und die historische Entwicklung des ganzen Mönchthums übersichtlich zur Darstellung gebracht werden. Statt mit einer Definition zu beginnen, stellen wir die Frage nach der Herkunft und dem Entstehungsgrunde dieser Erscheinung voran. „Wie die ganze asketische Richtung, obgleich sie in einem einseitig aufgefaßten Christenthum einen Anschließungspunkt finden konnte, doch nicht als etwas eigenthümlich Christliches betrachtet werden kann: so kann auch dieses besondere Erzeugniß einer solchen Richtung nicht als eine an und für sich dem Christenthum eigenthümlich angehörende und aus dem Geiste des Christenthums rein hervorgegangene Erscheinung angesehen werden.“ So urtheilt Neander im zweiten Bande seines Werks S. 487, und ihm folgend haben dann Andere den allgemeinen Satz hingestellt, daß das Mönchthum von Außen in die christliche Religion eingedrungen, nicht von Innen heraus sich entwickelt habe. Ich bekenne, daß ich mit dieser Erklärung mich nicht zu begnügen weiß. Die abstrakte Unterscheidung dieses Außen und Innen reicht nicht hin; sie gibt noch keinen Aufschluß darüber, warum das Mönchthum an dem vorgefundenen Anknüpfungspunkt mit so ungeheurer Zähigkeit haften blieb, warum es, statt einem vorübergehenden Hang der Zeit zu dienen, vielmehr zu einer historischen Größe angewachsen ist, welche die christliche Geschichte durch viele Jahrhunderte begleitete und mit allen christlichen Lebensmächten wetteiferte. Gewiß der Heiland hat zur Zurückziehung von der Gemeinschaft und zur Verachtung des nöthigen Lebensbedarfs nirgends aufgefordert, vielmehr das Gegentheil gethan; allein er verlangt mit höchster Entschiedenheit Entsagung von den verführenden Lüsten und Schätzen dieser Welt, Freiheit von dem Dienste der Natur und des Fleisches. Die Stärke, mit welcher diese Forderung an den Einzelnen herantritt, ist dem Christenthum wesentlich. Aber die Welt sträubt sich gegen das Gebot, Natur und Fleisch sind gewaltiger als der christliche Wille. Das christliche Leben, indem es in die Welt eingeht, wird selber weltlich; es unterliegt den Gewalten, die es überwinden soll; es gelingt ihm nicht, zu unterscheiden zwischen der Welt und Natur, in die es sich kleiden, oder es unterliegt andern sündhaften Gewalten, die es überwinden soll. Daß die

---

viel zu schaffen und manche schlaflose Nächte gemacht, erhellt aus einer höchst interessanten, für seinen edlen und lautern Sinn Zeugniß gebenden Mittheilung in der Allgemeinen Zeitung 1858. Nro. 1.

Entsagung nur Mittel der wahren Nachfolge Christi seyn, also einem Endzweck dienen muß, welcher den erlösten Menschen mit den irdischen natürlichen Dingen wieder aussöhnt, ist leicht gesagt, wird aber schwer verstanden und noch schwerer ausgeführt. Soll also in diesem Streit entgegengesetzter Mächte das Bild des christlichen Lebens nicht verwischt werden, so liegt der Versuch nahe, es im Einzelnen desto vollständiger zu verwirklichen, freilich nicht mehr seiner allgemeinen ethischen Wahrheit nach, aber doch so, daß das sittliche Bewußtseyn sich an solcher Darstellung kräftigen und emporbilden konnte. Das Mönchthum gehört zu denjenigen Auskunftsmitteln, die sich doch unter dem Eindruck des christlichen Gebots gebildet und erhalten haben, und sofern dieses letztere den Menschen zum äußersten Entschlusse der Aufopferung und Selbstverläugnung antrieb, gehört es in den inneren Bereich christlicher Lebenserscheinungen, um so mehr da es sich nicht im Priesterthum und Klerus, sondern von der Gemeinde aus realisirte. Dabei knüpfte es allerdings an den schon im antiken Heidenthum und Judenthum (Essener, Therapeuten) vorhandenen Gegensatz des Geistigen und Materiellen, allein es combinirte denselben zugleich mit dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch, erhob sich und sein Unternehmen also auf einen höheren Standpunkt, von welchem aus es auf die sittliche Aufgabe des Christenthums eingehen konnte. Wir räumen ein und gedenken darzuthun, daß das Mönchthum als solches jederzeit auf eine Verwechselung des Stoffs mit dem Prinzip, also auf einen unerkannten Grundirrthum hinausläuft, aber auf einen bei dem damaligen Zustande der Welt und der Christenheit unvermeidlichen und einen solchen, der sich nur mit der That und Erfahrung gründlich überwinden ließ. Ohne Pabstthum hätte sich die christliche Kirche entwickeln können, ohne Mönchthum schwerlich. Wie dieses letztere mit allen Auswüchsen und Greueln vor uns liegt, wird kein evangelischer Protestant, ja kein Vernünftiger ihm das Wort reden: aber anders steht es mit der Frage, ob asketische Vereine und Versuche dieser Art überhaupt vor Zeiten entbehrlich gewesen, und ob deren Motiv nur als Uebertrag aus dem antiken Dualismus von Geist und Materie angesehen werden dürfe. Unsere Ansicht ruht auf der Voraussetzung, daß das Christenthum ebenso wenig sich abklären und vollenden kann, ohne die mönchische Lebensform vollkommen hinter sich gelassen zu haben, wie es mit dieser begonnen hat, daß dagegen in dem mittleren Theil der Entwicklung dem Mönchthum eine organische Stelle und Wichtigkeit zukomme. (Vgl. Hundeshagen, der Communismus und die asketische Socialreform, Stud. u. Krit. 1845. H. 3.)

I. Die ersten Jahrhunderte enthalten gewisse asketische Keime und Ansätze. Dahin gehört der Montanismus, die verschärften Fastenregeln, die Zweifel an der Heiligkeit der Ehe, die Ueberschätzung des ehelosen Lebens, vereinzelte Beispiele von Selbstentmannung und Aehnliches. Ob diese Anfänge auch ohne die von Außen hinzutretenden Antriebe und Beispiele würden entstanden seyn, unterlassen wir zu fragen, da wir überhaupt den historischen Proceß nicht außerhalb seines Bodens nachzuconstruiren im Stande sind. Schon im 2. Jahrh. hören wir von einzelnen Asketen, welche ehelos, besitzlos und kärglich lebend den öffentlichen Umgang flohen. Dennoch sind die ersten eigentlichen Vorgänger des Mönchslebens mit überraschender Plötzlichkeit hervorgetreten. Paulus von Theben, Antonius, Pachomius werden durch ihren stark ausgeprägten gleichsam exemplarischen Karakter zu Vätern desselben; und schon in ihnen scheint ein Doppeltes zusammengewirkt zu haben, ein Wille mit einem Triebe, ein christlicher Entschluß mit einem naturartigen, klimatisch, örtlich und historisch bedingten Hang; der letztere Faktor weist auf den Orient und Aegypten als Heimathland. In Antonius, † 356 (s. d. Art.), welcher wahr machen wollte, was der reiche Jüngling des Evangeliums unterlassen, finden sich alle Karakterzüge eines Anachoreten vereinigt: die Zurückziehung von der Welt, die Entblößung von Besitz und Bequemlichkeit, der harte Kampf mit der sinnlichen Begierde, die beschauliche Stimmung, die Handarbeit, die andächtige Betrachtung der umgebenden Natur, die momentane geisterartige Erscheinung in der Welt oder Einwirkung auf hülfesuchende Gemüther. Nicht minder entscheidend hat Pachomius für

den anderen gesunderen Zweig des Cönobitenthums die Grundlage gegeben, indem er seinen Verein auf der Nilinsel Tabennae (340) durch Regelung des Vorstandes, der Aufsicht, der Verpflichtungen und Beschäftigung, wie durch Klasseneintheilung und ein gewisses Noviziat gesellschaftsmäßig organisirte. Und es ist wohl zu merken, daß diese zweite Form der ersten nicht als spätere Reform folgte, sondern sich sehr bald an dieselbe anschloß.

Daß diese ersten Beispiele eine so unglaublich zahlreiche Nacheiferung fanden, war nicht bloß ein ansteckender Schwindel, sondern erklärt sich zugleich aus allgemeineren Zeitverhältnissen. Mit dem 4. Jahrh. trat die Kirche in ein Stadium, das sie zur Aufnahme und Anerkennung des Mönchslebens besonders geneigt machte. Theils begünstigte die rasche Ausbreitung und aus derselben hervorgehende Verweltlichung der Kirche in Vielen das Verlangen, den Gegensatz zur Welt in alter Schärfe zurückzurufen, theils war es natürlich, daß nachdem das Märtyrerthum die Gemüther so lange gespannt und den Leidensdrang genährt hatte, der plötzliche Stillstand der Verfolgungen die Neigung erregen mußte, der Selbstverläugnung einen anderen ebenso augenfälligen, aber nicht mehr an feindliche Gefahren gebundenen Ausdruck zu geben. Dieser innere Zusammenhang mit dem Märtyrerthum ist bisher nicht genug beachtet worden, obwohl er in vielen Einzelnheiten vor Augen liegt.

Zuerst hat sich bekanntlich das griechisch-orientalische Mönchthum und zwar mit unglaublicher Schnelligkeit verbreitet. Nach den ersten Ansiedelungen des Pachomius auf Tabennä (340), des Makarius in der sketischen Wüste, des Hilarion bei Gaza, des Ammonius auf dem nitrischen Berge, des Eustathius von Sebaste in Armenien wurde der ganze Orient, Kleinasien, Palästina und Syrien mit Lauren und Klöstern besetzt, deren Bewohner seit der Mitte des 4. Jahrh. zu vielen Tausenden anwuchsen. Beide Formen der Askese pflanzten sich nicht ohne Uebergänge neben einander fort. Die eine, gänzlich isolirende begünstigte das Hervortreten ungewöhnlicher individueller Erscheinungen, erlaubte aber auch den höchsten Grad von Excentricität und selbstischer Verblendung, wenn der Einzelne allen Verband der Gemeinschaft abbrechend aus sich allein mit Gott verkehren wollte. Die andere, gemeinschaftbildende ging darauf aus, unter Anwendung der kirchlichen Zucht- und Gnadenmittel ein reineres aber einseitig begrenztes Bild der christlichen Gemeinde zur Darstellung zu bringen. Diese zweite Richtung wurde der rechte Stamm des Mönchthums, um den sich die individuelle Einsiedlerei wie eine wilde bald wuchernde bald verkommende Ranke herumschlingt. Der Einfluß einer so weitgreifenden zwischen Gemeinde und Klerus die Mitte haltenden religiösen Gesellschaftsbildung war bedeutend und erstreckte sich selbst auf das Gewerbliche. Außer mancherlei Handwerken wurde in den Klöstern Ackerbau und selbst Schiffsbau getrieben; sie suchten Handelsverbindungen und bedurften frühzeitig einer amtsmäßigen Verwaltung für Ausgabe und Einnahme. Die Eintheilung des Tages nach Arbeits- und Gebetszeiten und der Eintritt liturgischer Verrichtungen waren verschieden, brachten aber eine wohlthätige Abwechselung in den eintönigen Zustand. Auf die innere geistliche Pflege waren Aller Augen gerichtet. Bei der allgemeinen Hochschätzung ist es nicht zu verwundern, daß wir aus den Zeugnissen und Bekenntnissen des Nilus, Makarius, Isidor von Pelusium, Synesius, so reichliche Belehrung finden und durch die Erzählungen des Sokrates (IV, 23. 24.), Sozomenus (I, 12. III, 14. VI, 28 seqq.), Palladius (Historia Lausiaca) und des Theodoret (Religiosa historia, Opp. III, ed. Hal.) so tief in die innere Geschichte der Klöster eingeführt, sowie mit den Leistungen und dem Seelenzustande einzelner Asketen bekannt gemacht werden. Fast alle vornehmste griechische Kirchenlehrer wie Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, und im Abendlande Ambrosius, Hieronymus, Augustinus sind zugleich Beförderer und Verehrer dieses Standes, mochten sie auch nicht alle Consequenzen desselben gutheißen. Nicht stärker und freiwilliger, als es damals geschehen ist, konnte die Kirche bezeugen, daß sie in demselben ihren eigenen praktischen Zweck und himmlischen Beruf in erhöhtem Grade

verwirklicht sah. Zahlreiche Stimmen erklären uns einmüthig, was das Mönchthum sey. Es ist das „wahrhaft apostolische engelgleiche Leben," die *κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία*, wünschenswerth für Alle, welche von den Banden der Welt befreit, deren Kümmernisse (*βιωτικαὶ μέριμναι καὶ φροντίδες*) und Leidenschaften hinter sich lassen, zur wahren „Apathie" erhoben werden und die himmlischen Dinge mit ungetrübtem Auge anschauen lernen wollten. Sein biblisches Vorbild ist der Täufer Johannes und die andächtige Maria neben der irdisch geschäftigen Martha. So Basilius an vielen Stellen, Constitt. monast. ab init. „Die wahren Mönche sind die, welche in ihrer Armuth den Reichthum, in ihrer Entfremdung den Besitz haben; es sind die Ueberweltlichen, die außerhalb des Fleisches und doch im Fleische Lebenden" (*οἷς μηδὲν ἐν κόσμῳ καὶ ὑπὲρ τὸν κόσμον, οἱ ἔξω τῆς σαρκὸς καὶ ἐν σαρκί*); so deklamirt Gregor von Naz. (Orat. 12, p. 191. Par. 1609), er beschreibt sie ähnlich, wie einst der Brief an den Diognet (cp. 5.) die Christen überhaupt geschildert hatte. Selbst Chrysostomus, sonst ein Gegner asketischer Aeußerlichkeit, der diejenigen tadelt, die ihr Familienleben und die Zerstreuungen des Berufs als Hindernisse christlicher Tugend betrachteten, widmet doch der Vertheidigung der mönchischen Lebensweise ein eigenes Buch (Adversus oppugnatores vitae monasticae) und schildert mit innerem Antheil einen Zustand, der durch fromme Heiterkeit, ruhiges Gleichmaß und wohlthuende Theilung zwischen Andacht und Handarbeit den Lärm des irdischen Treibens vergessen lasse (Hom. XVI. in 1. Tim. vgl. Neanders Chrysostomus, I. S. 80 ff. 1 Aufl.). Theodoret will in seiner Mönchsgeschichte die Kämpfe und Siege jener „Athleten" — so hießen früher die Märtyrer! — darstellen, „die den Wandel im Himmel nachahmen." Es war verlockend, in diese Lobeserhebungen einzustimmen; immer klingt in ihnen Etwas hindurch von jener „Apathie," welche den Kampf des Lebens umgehen oder beschränken will, oder von jenem Idealismus, der den himmlischen Wandel nicht ganz auf dem irdischen Boden heimisch machen möchte. Doch konnten sich sehr verschiedene Sinnesarten in der feurigen Liebe zur wahren Philosophie begegnen. Nicht allein der ernste Entschluß, das Ziel der Nachfolge Christi auf diesem Wege zu erreichen, oder das Verlangen der Versuchung zu entfliehen und den natürlichen Menschen zu bezwingen, oder das Trachten nach ungemeiner Vollkommenheit, oder der Wunsch und die Sehnsucht das Gedächtniß des Vergangenen oder Begangenen zu begraben, — Beweggründe, die wir gewiß alle anzuführen berechtigt sind, — sondern selbst die ganz natürliche halb bequeme halb empfindsame und romantische Neigung zum stillen Selbst- und Naturgenuß konnte einzelne und namentlich reicher begabte und sinnige Gemüther in die Wüste treiben. Was als Entbehrung gemeint war, wurde dann zur Genugthuung und zum Genuß, und so denken wir uns den Fall des Gregor von Nazianz, dessen ganzes Leben in romantische Liebe zur Einsamkeit und Ehrgeiz des öffentlichen Wirkens sich spaltete. Andere wieder mochten an dem Stande lieben, daß er zwar nicht gänzlich der Welt entziehe, aber doch aus dem wilden Parteitreiben herausrücke und daher zu milder Gesinnung und zu unbefangenem Urtheil über Menschen und Dinge die beste Anleitung gebe, und in dieser Richtung hat Isidorus von Pelusium (s. d. Art.) dem von ihm hochgeschätzten Stande Ehre gemacht.

In die Moral und Psychologie des Mönchthums führen uns außer vielem Anderen die unter des Basilius Namen aufbewahrten kürzeren und ausführlichen Regeln (Regulae brevius et fusius tractatae, Opp. T. II.) ein. Dieselben haben den buntesten Inhalt. Sie betreffen auch das äußere Verhalten der Klostermitglieder, den Gehorsam gegen die Oberen, die Lebensweise, Zeiteintheilung, Ernährung und Kleidung, beschäftigen sich aber zumeist mit ethischen, subjektiven und casuistischen Angelegenheiten. Wir hören von dem wahren Wege der Buße und ihren Merkzeichen, von den Mitteln in rechter Seelenstimmung auszuharren, von der Vermeidung der Eifersucht, Mißgunst, des Truges und der Ungeduld, von der Pflicht des Schweigens und der Erlaubtheit des Lachens, vom Umgang mit dem weiblichen Geschlecht, von Sünden in Gedanken und

Worten und vom Werthe der Thränen. Die Gewissensfragen erstrecken sich auf das dunkle Gebiet nächtlicher Phantasieen und sinnlicher Regungen (λογισμοὶ πονηροί, reg. brev. quaest. 22. vergl. Gieseler, K.G. I. 2. S. 233). Dazu werden auch solche Fragen aufgenommen, ob ein Mönch durch einen plötzlich eintretenden Besuch in der Arbeit sich unterbrechen lassen dürfe, ob er bei Tische mit größerem Wohlgefallen einer gleichzeitigen Vorlesung zuhören als essen müsse. Die Erklärungen selber, meist an Bibelstellen geknüpft und auf exegetischer Unterscheidung (δόλος und κακοήθεια, ἔρις und ἐρίθεια) beruhend, sind in der Regel ganz allgemein gehalten und doch an ein beschränktes Publikum gerichtet; sie wollten reine Folgerungen des christlichen Prinzips und des Gebotes Christi aussprechen und haben dabei doch eine höhere Stufe der Ausübung im Auge, worin sich eben der Zweck, aber auch die innere Unhaltbarkeit der Mönchsmoral zu erkennen gibt. Das Allgemeine und Ethische ließ sich nicht mit dem Asketischen zu einem einigen Ganzen zusammenfügen. Durch solche Vorschriften wurde das leibliche wie das Seelenleben den schwersten inneren Conflicten ausgesetzt; desto gewaltsamer mußten die Folgen seyn, wenn die peinvoll eingeengte Natur den Bann durchbrach. Kasteiung und strenge Fasten reichten nicht aus, um die im Inneren wühlende phantastische Sinnenlust zu zähmen, wie Hieronymus mit schrecklicher Deutlichkeit bekennt: O quoties in eremo constitutus in illa vasta solitudine, quae exusta solis ardoribus horridum monachis praebebat habitaculum, *putavi me Romanis interesse deliciis.* Ille igitur ego, qui ob metum Gehennae tali me carcere damnaveram, Scorpiorum tantum socius et ferarum, *saepe choris intereram puellarum.* Pallebant ora jejuniis et mens desideriis aestuabat in frigido corpore, et ante hominem suum jam in carne praemortua sola libidinum incendia bulliebant (Ep. 18. ad Eustach.). Gehorchte die Natur den ihr auferlegten Entbehrungen: so hielt der Geist sich oft schadlos durch die hochmüthigste Täuschung und Selbstüberhebung. Sträubte sie sich oder erlag sie, so brach zuweilen alle Willenskraft zusammen, und es erfolgten die stärksten Rückschläge bis zum Wahnsinn und Selbstmord (Nili epist. 182. lib. II, Beispiele bei Neander, a. a. O. S. 508 ff. vgl. Euchiten). Das Mittel führte also zum Gegentheil des Zwecks. In andern Fällen kam es zu keiner Ausschreitung, aber auch die Tugenden fehlten; eine platte Gewöhnlichkeit des Mönchskarakters trat an die Stelle, und Hieronymus gesteht (Epist. 15. ad Marc.), daß man die „Philosophen" nicht selten nur an ihrer Kleidung erkenne.

Indem die Klöster aus der Einöde nach und nach in die Nähe der Städte rückten, wurde ihre Wirksamkeit, — wir reden hauptsächlich von den Mannsklöstern, — nach Außen bedeutender und mannigfaltiger. Ihnen lag es ob, einem leichtsinnigen oder verwilderten Geschlecht den Eindruck frommer Gemüthsruhe und einfachen Lebenswandels zu erneuern und die ganze Möglichkeit asketischer Willenskraft thatsächlich vorzuführen. Ihre Vereine stellten sich als Friedensstätten in eine unruhig bewegte Kirche. Die Mönche wirkten als Seelenärzte, zuweilen auch als leibliche, sie trösteten Verzagte, nahmen Verlassene und Waisen auf und wurden schon jetzt für die Jugenderziehung empfohlen (Theodoret. Hist. rel. cp. 10). Der Mönch Macedonius hat die Strafen, welche Theodosius über das aufrührerische Antiochien verhängen wollte, durch sein Auftreten abgewendet. Theodoret bietet Alles auf, um die Kraft ihrer Rede, den ehrfurchtgebietenden Eindruck ihrer Erscheinung und selbst die Stärke ihrer geistigen Unterscheidungsgabe im Einzelnen darzuthun und durch Wundererzählungen zu belegen (Hist. rel. cp. 3. 4.). Indessen wurden diese Verdienste durch große Nachtheile verdunkelt. Der Andrang zum Mönchthum, vergeblich durch kaiserliche Verordnungen erschwert (Cod. Theodos. XII, 1, 63), war zu ungeheuer, um nicht viele gänzlich Unberufene zuzulassen, die den Stand nur herabwürdigten. Von Manchen wie Chrysostomus wurde versucht, das asketische Prinzip zu mildern, denn es lief oft darauf hinaus, daß die Tugend völlig quantitativ beurtheilt, also mit den Graden der Enthaltung steigend gedacht wurde; ja sie schien geradezu mit der Masse der täglich genossenen Speisen im

umgekehrten Verhältniß zu stehen. Solche Verkehrtheit konnte nicht günstig auf das sittliche Bewußtseyn wirken. Der Fleischgenuß ward zum Vergehen gemacht, die Ehe herabgesetzt und beschimpft. Der Eintritt in das Kloster griff störend in das Familienleben ein. Eltern entbanden sich von ihren Pflichten, Frauen ließen ihre Männer, Kinder ihre Eltern im Stich; daher protestirt die Synode von Gangra 362 (can. 9. 14. 15. 16.) gegen die Verläugnung der heiligsten Pflichten. Man machte sich nicht klar, daß die Ueberschätzung der Ehelosigkeit und der Zurückziehung vom bürgerlichen Verkehr schließlich zu einem Resultat hintreibt, nach welchem Ein Heiliger zehn Unheilige voraussetzt, wenn das menschliche Leben bestehen soll. Zugleich wurden die kirchlichen Bande gelockert, da viele Mönchsvereine, z. B. die der Euchiten, die kirchlichen Gnadenmittel vernachläßigend mit den geistlichen Spenden ihrer Klöster und mit Gebet und Auswendiglernen sich begnügten. Dazu kam endlich, daß das Mönchthum über die ihm gegebene natürliche Sphäre ungebührlich hinausging. Der Mehrzahl nach von wissenschaftlicher Bildung entblößt und darum von heidnischen Rhetoren wie Libanius und Eunapius verspottet, wollten sie doch gern in den kirchlichen Bewegungen eine Rolle spielen. Sie machten sich zu Parteiwerkzeugen und fielen gern der gröberen Ansicht zu. Nicht genug daß sie dem Basilius in der Unterdrückung des Arianismus in Kappadocien beigestanden, sondern Mönche waren es, die den greisen Chrysostomus auf seiner letzten Verbannungsreise zu Cäsarea mit thierischer Wuth überfielen, die sich von Theophilus in Alexandrien gegen die Origenisten, wenn gleich nicht ohne Ausnahme, aufhetzen ließen (Sozom. VIII, 11. 12. Socr. VI, 7.), die den Cyrillus bei der Vertreibung der Juden aus Alexandrien und bei dem Aufstand gegen den Präfekten Orestes unterstützten (Socr. VII, 13. 14.). Wilde Mönchshorden dienten dem Abt Eutyches und dem Dioskurus, verschuldeten die rohen Auftritte der Räubersynode und stellten sich bei der Verfolgung der Heiden und der Zerstörung der Tempel an die Spitze.

Wir schweigen von den einzelnen Klassen der Audianer, Massalianer, Euchiten, Sarabaiten. Da das Bisherige von dem orientalischen und griechischen Mönchthum gilt: so muß über dessen weitere Bildung noch Einiges hinzugefügt werden. Der mönchische Geist entwickelte sich auf dieser Seite in mystisch-beschaulicher oder sinnlich phantastischer Richtung. Die individuelle Form des Einsiedlerthums dauerte fort und schraubte sich bis zu höchsten kaum denkbaren Staffeln einer indischen Selbstpeinigung (*τὸ ἄκρον τῆς μοναστικῆς φιλοσοφίας*) in die Höhe. Sozomenus, der Mönchsfreund, erzählt von einem Ammon, Apollo, Dorotheus, Johannes, Stephanus, Bennus u. v. a. wunderthätigen Philosophen in Aegypten, Thebais, Palästina und Syrien, die 40 Jahre in der Einöde zugebracht, von wenig Unzen Brod und Gemüse täglich gelebt, lange Zeiten des Schlafs und des Liegens sich enthalten, kein Bett gekannt, die Niemand zornig gesehen, die ohne Wissenschaft und Bücher zu kennen, dennoch das Schwierigste aufgefaßt und im treuesten Gedächtniß festgehalten (Sozom. VI, 28 sqq.). Wir wissen nicht, wer sich Stärkeres auferlegt, ob Theonas, der dreißig Jahre geschwiegen, oder Symeon der Stylite, der nach vorangegangenen steigenden Entbehrungen seit 420 auf der Säule bei Antiochien wohnte, und dessen Großthaten Theodoret, weil sie fabelhaft klingen, kaum zu erzählen sich getraut (Hist. rel. cp. 26). Das waren die höchsten Triumphe auf der „mönchischen Palästra," und es wird uns versichert, daß alle Fesseln und Leiden des Körpers den Flug des Geistes nicht haben hemmen können (l. c. p. 1271). Daß solche Erscheinungen auf die herbeiströmende Menge, wenn auch sittlich nicht fruchtbar, doch gewaltig und erschütternd gewirkt, dürfen wir glauben. — Soweit ferner das griechische Mönchthum an der Literatur Theil nahm, schlug es meist den Weg einer eigenthümlichen mystisch-asketischen Contemplation ein und leistete Werthvolles in dieser Richtung. Die Homilieen des älteren Makarius verrathen durchaus den Standpunkt, auf welchem sie entstanden sind; sie beschreiben diejenige Aneignung des Göttlichen, zu welcher der Einzelne ohne Hülfe der Gemeinschaft durch gesteigerte Seelenthätigkeit und mit Abwendung von der Welt gelangen solle. Eben dahin gehören

die Sprüche des Nilus, die Paränesen des Marcus Eremita und des Johannes Climacus. Anders geartet ist schon der scharfsinnige Abt Maximus, welcher eine dialektische zwischen Verstandesschärfe und Gefühlsüberfluß getheilte Bildung darstellt, wie sie fortan in der griechischen Literatur sich erhielt. Sehr erklärlich ist es auch, daß in den Klöstern die Liebe zu den Schriften des falschen Areopagiten gepflegt und fortgepflanzt wurde.

Erwähnung verdienen in unserem Zusammenhang die Bilderstreitigkeiten. Die geistige Tendenz des griechischen Mönchthums erscheint als die der Entsinnlichung, aber einer solchen Entsinnlichung, die auf einem Umwege leicht wieder zu den Sinnen zurücklenkt; symbolische Darstellung und Bildnerei wurden dieser Frömmigkeit unentbehrlich. Die Mönche theilten in Byzanz ganz das Bedürfniß des Volks, das sich an den sinnlichen Cultus und Bilderdienst gewöhnt hatte, auch standen sie damals dem Volke näher als den höfischen Kreisen und theilten nicht den Wankelmuth des Klerus. Diese Gründe gaben ihnen eine feste Parteistellung im Bilderstreit. Schon unter Kaiser Constantin nach 726 stand der Mönch Stephanus an der Spitze der Reaktion zu Gunsten der Bilderverehrung. Unter Leo dem Armenier sammelten sich die Unzufriedenen um den berühmten Theodorus Studita, welcher überzeugt, daß gerade sein Stand erhaben über weltliche Verhältnisse und äußere Rücksichten für die Wahrheit Zeugniß abzulegen habe, den Kampf gegen die kaiserlichen Gewaltschritte mit großer Standhaftigkeit fortführte. Auch ein speziell künstlerisches Interesse scheint innerhalb der Klöster mitgewirkt zu haben. Derselbe Theodorus erscheint als der vornehmste damalige Repräsentant der Mönchsidee. In seinen zahlreichen Briefen wird das *γένος ἐκλεκτὸν καὶ σπέρμα ἔντιμον*, das *ἀγγελικὸν ἐπάγγελμα* mit allen Zungen gepriesen und den Ehren der Märtyrer gleichgestellt. (In Sirmondi Opp. IV, p. 68. 536. 597.). „Fragt man, woher die Tradition stammt, daß Jemand der Welt entsagt und Mönch wird: so ließe sich ebensowohl fragen, welche Ueberlieferung uns bewegt, Christen zu werden.“ So vollständig denkt er das Eine in dem Anderen mit einbegriffen. Wichtig ist besonders, daß nachdem schon Pseudodionysius den Mönchsgelübden einen sakramentlichen Karakter beigelegt, auch Theodorus das *μυστήριον τῆς μοναχικῆς τελειώσεως* hervorhebt (ibid. p. 517). Auch erfahren wir von den gesetzlichen Vorschriften, daß ein Mönch keinen Sklaven halten, ohne Noth mit keinem Weibe reden, daß wegen Vergehungen Entlassene in keinem anderen Kloster Aufnahme finden, noch überhaupt Flüchtlinge geduldet werden dürfen (ibid. p. 464. 516. 213.). Die Zahl der Klosterämter war beträchtlich, von Theodorus werden aufgezählt ein *ἡγούμενος, ὑποταχτικός, οἰκόνομος, ἐπιστημονάρχης, ἐπιτηρητής, κανονάρχης, ταξιάρχης, κελλαρίτης, ἀριστητάριος, βεστιάριος, ἀφυπνιστής, νοσόκομος* (p. 598—600).

Die folgenden Jahrhunderte der griechischen Kirche zeigen das Mönchthum in zunehmender Ausbreitung wie Entartung. Jede mögliche Form cynischer Askese prägte sich in Beispielen aus, und man wird versucht, diese vielerlei Arten und Abarten wie Thiergattungen zu klassificiren nach den im zwölften Jahrhundert angegebenen Namen: *γυμνῖται, χαμαιεῦται, ἀνιπτόποδες, ῥυπῶντες, σιγῶντες, σιδηρούμενοι τοῦ θεου ὁπλῖται, δενδρῖται, κιονῖται.* Die ehrenvollste Klasse blieb die der Styliten. Eustathius von Thessalonich (s. d. Art.), dessen Schriften für unsern Zweck große Ausbeute geben, widmet einem solchen Styliten eine symbolisirende Anrede, in welcher die Säule, auf der er wohnt, mit einem Hügel und Gipfel, einem Thurme der Kraft, einer Stätte des Lichts und Athletenbühne verglichen wird. Aber so sehr Eustathius das Mönchthum zu idealisiren sucht, als sey es die höchste Wissenschaft und Kunst und gleiche einem Fluge und Schweben über der niedrigen Erdatmosphäre (Opuscul. ed. Tafel, p. 215): so contrastiren doch diese Schilderungen mit dem, was er selbst über dessen damalige Beschaffenheit in reformatorischem Eifer berichtet. Nach seinem Zeugniß waren eben diese wahren Himmelsbewohner zu einem gemeinen unwissenden Haufen herabgesunken, habsüchtig und wucherisch, streitsüchtig, zuchtlos und ungehorsam, erfahren allein in den schändlichen Künsten der Heuchelei, welche ihr Lasterleben mit der Larve der

Heiligkeit verkleiden sollte (Tafels Vorrede zu Eust. Betrachtungen über den Mönchsstand). Auch die maßlose Vermehrung der Klostergüter gereichte zum Verderben und mußte vom Kaiser Manuel Comnenus beschränkt werden. Die Besserungsversuche hatten keinen nachhaltigen Erfolg. Nur einzelne Klöster wurden theils politisch bedeutend, theils erhielten sie sich in einem reineren gelehrten oder praktisch wohlthätigen Karakter (vgl. Athos-Berg).

II. Wir wenden uns zweitens auf die Seite des Abendlandes. Bei aller Gunst und Förderung durch Athanasius, Martinus, Cassianus, Cäsarius, Hieronymus, Gregorius u. A. erscheint das abendländische Mönchthum doch in seinen frühesten Ansiedelungen wie eine exotische Pflanze. Um zu bestehen, mußte es sich dem Himmelstrich anbequemen, welcher die „Philosophie" ägyptischer Wüstenbewohner nicht erlaubte. Statt sich vielartig und maßlos zu verzweigen, mußte es vielmehr gesellschaftlich zusammenwachsen, und dazu bot der große Umfang lateinischer Klosteranstalten, — sehr entgegengesetzt den orientalischen Zellen und Lauren, — angemessenen Raum. Daß dennoch von hervorragenden Volksheiligen große Wirkung ausgehen konnte, beweist das Beispiel des Martinus. Schon zu Augustin's Zeiten und noch mehr unter Cassianus im semipelagianischen Streit entwickelten die Klöster eine wenn auch beschränkte, doch praktisch wohlberechtigte corporative Gesinnung; Werkthätigkeit zu pflegen und zu schätzen, war ihre Aufgabe. Der Klerus schloß sich enger an sie an und sah in der mönchischen Keuschheit etwas Vorbildliches; nur durch diese Vermittlung war es möglich, die versuchten Cölibatsgesetze innerhalb der Kleriker mit einigem Erfolg zur Geltung zu bringen (Gieseler, II, 2. S. 256). Den größten Fortschritt bezeichnet die Schöpfung des Benedikt von Nursia (529). Seine Regel brachte Maß und Einheit in das Willkürliche; indem er in Nebendingen nachgab, die wichtigsten Vorschriften der Keuschheit, Nüchternheit, Demuth, Barmherzigkeit und des Gehorsams aber mit Strenge durchführte und dem Unfug der Gyrovagi und anderen Ungebundenheiten ein Ziel setzte, gab er dem Klosterwesen eine Gestalt, welche trotz aller Beschränktheit doch die Bedingungen des menschlichen wie des christlichen Lebens einigermaßen zu ihrem Rechte kommen ließ. Ungeheure Verbreitung und vieljährige Herrschaft machten in der Folgezeit die Benediktinerregel mustergültig; durch sie erhielt der ganze Stand eine innere Zusammengehörigkeit, die er in der griechischen Kirche niemals erlangt hat. Die in ihr angegebenen mönchischen Beschäftigungen konnten mit anderen vertauscht werden, daher gingen auch die von Cassiodor (538) und in anderen Stiftungen angeregten Thätigkeiten, wie das Abschreiben und die Theilnahme am Kinderunterricht, ohne Schwierigkeit auf jene Anstalten über. Nach diesen erfolgreichen Unternehmungen stand das lateinische Mönchthum als eine große Gemeinschaft da, welche das Bewußtseyn christlicher Gleichheit nährte und die Alleinherrschaft des Klerus beschränkte, vor dem Volk aber das Bild einer nicht auf Succession sondern auf Gelübde, Gehorsam und Treue gegründeten priesterlichen Ehrbarkeit und Liebesübung aufrichtete *).

Im Mittelalter theilt sich die Geschichte des Mönchthums in die der einzelnen Orden. Es kann also nur unsere Aufgabe seyn, auf das Besondere, was die Spezialartikel darbieten, dergestalt zu verweisen, daß wir den allgemeinen Fortgang dieses ganzen kirchengeschichtlichen Faktors nach gewissen Stadien übersichtlich angeben. Wir bedienen uns dazu der nachstehenden Rubriken.

1) Das verbreitende und kulturhistorische Mönchthum. Ein solches läßt sich zwar durch alle Jahrhunderte bis in die neuere Zeit herab verfolgen, nahm aber damals, als das Christenthum in die fränkischen, germanischen und slavischen

---

*) Nachträglich bemerken wir, daß *Donati* solche sind, welche sich selbst und ihre Habe einem Kloster ergaben und nun Laienbrüder wurden oder auch Mönche; sie heißen auch *Oblati*; — aber dieser Name Oblati wurde zunächst von den Kindern gebraucht, welche die Eltern dem Kloster übergaben, daß sie zu Mönchen erzogen werden sollten. Anm. d. Red.

Stämme Europa's eindrang, eine besonders ausgezeichnete Stelle ein. Klöster wurden die Mittelpunkte christlicher Kolonisation, die festen Plätze, durch die sich die Kirche fortschob oder eines eben gewonnenen Gebiets allmählich versicherte. Mit der Urbarmachung des Landes fiel ihnen die erhaltende Pflege der christlichen Bildung zu. Mönche wie Augustinus wurden die Sendboten und Bekehrer unter den Allemannen, den Angelsachsen und Burgundern. Mehrere nordische Kirchen wie die irländische entwickelten sich mehr klösterlich als klerikalisch und verdankten den Klöstern ihren frühzeitigen Aufschwung in der Wissenschaft, so daß aus ihrem Schooße ein Beda Venerabilis, ein Skotus Erigena hervorgehen konnte. Der Beruf, fremde Gegenden aufzusuchen und christlich anzubauen, stellte sich dar als eigenthümliche Wanderlust, von welcher die irischen und angelsächsischen Mönche wie Willebrord und Bonifacius ergriffen und nach Deutschland geführt wurden. Das Leben des heiligen Sturm (*Pertz*, Scriptores T. II.), als er 744 der nur von wilden Thieren betretenen Einöde den Boden zu einer Ansiedelung (in der Gegend von Fulda) abgewann, bietet ein lesenswerthes Beispiel solcher Wanderungen. Die ganze Missionsgeschichte des Nordens und Ostens nimmt im Allgemeinen denselben Gang, sie erfolgte durch Gründung von Bisthümern und Abteien dergestalt, daß jene die verwaltende, diese die erziehende und bildende Thätigkeit übernahmen, der Einfluß der letzteren aber nicht selten den der andern überwog. Uebergriffe der einen Macht in die andere konnten dabei nicht ausbleiben. Anderwärts wie im Orient hat sich die kulturhistorische Bedeutung des Mönchthums viel länger und bis auf die Gegenwart erhalten, da sie in manchen Gegenden trotz aller inneren Verkümmerung die einzigen Reste christlicher Bildung oder Ueberlieferung sind.

2) Das asketische Mönchthum der Congregationen. Im Unterschiede von jener äußeren behauptete sich auch eine innere Mission des Mönchthums innerhalb der abendländischen Reiche, aber von der schwierigsten und verwickeltsten Art. Bald zeigten sich die natürlichen Gefahren einer Stellung, die von Staat und Kirche durch Gunst und Ungunst, Beraubung und Bereicherung gemißbraucht werden konnte. Nach dem kräftigen Aufstreben des Klosterlebens im Karolingischen Zeitalter (s. Benedikt von Aniane) verfiel dasselbe schon im neunten Jahrhundert in die Sünden der Welt; im nächsten folgten die Reformen und Reinigungsversuche, die Verschärfung der Benediktinerregel, die Gründung der Cluniacenser und Hirsaugienser. Auch unter ihnen rissen die alten Uebel ein. Aber solche Erfahrungen hemmten nicht, sondern verschärften und steigerten nur den mönchischen Trieb. In überraschender Reihenfolge entstanden nach einander die Orden von Grammont, Fontevraud, Vallombroso, der Cisterzienser, Karthäuser, Camaldulenser, Prämonstratenser, Karmeliter so wie die Ritterorden mit einer Schnelligkeit, die zuletzt sogar den Eifer der Päbste ermüdete (Conc. Later. IV, can. 13.). Der große Umfang des Mönchslebens theilte sich in einzelne Kreise, denen ohne Verlust ihres heimathlichen Mittelpunkts eine unbegrenzte Ausdehnung offenstand. Mit der Kleidung wechselte die innere Eigenthümlichkeit, der asketische oder kirchliche Karakter. Und was beförderte diesen unstillbaren Hang? Es war nicht allein das schwärmerische Verlangen nach einer niemals erreichten und immer auf's Neue angestrebten Vollkommenheit, verbunden mit dem Corporationsgeist des Mittelalters, sondern auch das fortdauernde Bedürfniß nach einer zweiten geistlichen Lebensrichtung neben der hierarchischen, und der Wunsch die Lücken und Mängel zu ergänzen, welche die klerikalische Kirche übrig ließ. Auch mußte gerade die Sonderung in Congregationen den mönchischen Wetteifer unablässig aufregen. So wollten die Cisterzienser die Gebrechen der üppig gewordenen Cluniacenser und deren kirchliche Ungebundenheit durch strenge Haltung gut machen, wogegen sie ihrerseits die Vorwürfe des Hochmuths und der Ueberspannung von jenen vernehmen mußten. Das Mönchthum aller dieser Orden folgte theils dem großen Zuge der Kirche und Christenheit, theils wirkte es im Gegensatz zu ihm. Es forderte zu großen Unternehmungen, Wallfahrten und Kreuzzügen auf und glaubte doch in sich selbst ein nicht minder

kostbares dem Himmel nahe bringendes Heiligthum zu besitzen, als das fernliegende des gelobten Landes. Es bot für jede wirkliche oder vermeintliche Seelennoth das immer bereite Heilmittel. Es diente der Wissenschaft ohne sie zu kennen, und gewährte die schönste Muße zur Sammlung von Erinnerungen und zur Aufzeichnung eigener wie weltlicher Geschichte; mancher begabte Chronist hat sich innerhalb der Klostermauern eine Frische des Blicks und Gesundheit des Urtheils erhalten, die er außerhalb schwerlich würde erlangt haben. Es zeugte endlich eine Reihe denkwürdiger Persönlichkeiten, obgleich nur sehr wenige derselben sich zu derjenigen Würde erhoben haben, die sie wie den h. Bernhard zu Berathern für Könige und Päbste machte und an die Spitze ihres Jahrhunderts stellte.

3) Das streitbare Mönchthum der Ritterorden erwähnen wir nur kurz. Dasselbe gehörte zur größeren Hälfte dem Ritterwesen an. Die Verbindung der drei mönchischen mit dem vierten kirchlich-ritterlichen Gelübde und die Aufnahme mehrerer ständischer Elemente gab ihm eine abweichende und künstliche innere Organisation. Aber seine Zeit und Aufgabe war beschränkt; mit dem Ende der Kreuzzüge verloren sie ihre wichtigste Bestimmung und konnten im Inneren von Europa nur unter zunehmendem Verfall ihres geistlichen Karakters noch weiterhin beschäftigt werden.

4) Das volksthümliche Mönchthum. Diesen Namen verdienen in gewissem Grade die Bettelorden, deren unermeßliche Wirksamkeit gerade da begann, als die der Cisterzienser ihren Höhepunkt überschritten hatte, dann aber durch das ganze 13. und 14. Jahrh. und weiterhin fortdauerte. Ein sicherer Instinkt bewog die Päbste, ihrem eigenen Verbot gegen neue Stiftungen zuwider zu handeln. Wenn die vorhergenannten Orden meist aus den höheren Kreisen der Gesellschaft hervorgegangen: so fiel den Bettelmönchen, obwohl auch sie nicht gerade niedrigen Ursprungs waren, zumal den Franziskanern eine volksthümliche Richtung und Thätigkeit zu. Gesuchte Kasteiung wurde seltener unter ihnen, völlige Mittellosigkeit trat an die Stelle; schon das Nahrungsbedürfniß hieß sie von Tag zu Tag unter der Menge leben. Den Mangel an Gütern ersetzte die Menge der Privilegien. Ablaß, Rosenkranz, Beichtstuhl, Katheder, — die kräftigsten Mittel zur Heranziehung des Volks, wurden in ihre Hand gelegt, und die schon lange vorher eingetretene Verkürzung der klerikalischen Rechte erreichte den höchsten Grad. So ausgedehnte Vollmachten veränderten die Stellung des Mönchthums; indem es nach Unten hin aus dem hierarchischen Verbande heraustrat und die gesetzliche Ordnung überschreiten durfte: unterwarf es sich desto lieber dem höchsten Kirchenoberhaupt und wurde so zu einer den päbstlichen Interessen dienenden und bis in die untersten Schichten herabreichenden hierarchischen Macht. Der enge Anschluß an das Pabstthum konnte freilich auch in das volle Gegentheil umschlagen. Vergleichen wir beide Orden: so zeigen sie auf derselben Grundlage eine scharf und merkwürdig abweichende Karakterzeichnung; die Franziskaner formlos in der Erscheinung, dem Volksverkehr hingegeben, gemüthvoll und andächtig bis zur Schwärmerei, die Dominikaner in anständiger Haltung, gemacht für höheren Umgang, verständig und lehrhaft. Diese blieben ihrer Richtung treu, wenn sie sich der Inquisition, jene, wenn sie sich besonders des Ablasses und Beichtstuhles bemächtigten, sowie sie auch ihren Einfluß auf beide Geschlechter und durch den Anhang der Tertiarier bis tief in das Familienleben erstreckt haben (vgl. Hundeshagen, a. a. O. S. 591). Auch der späterhin in der Partei der Spiritualen und Fratricellen auftauchende antipäbstliche und antihierarchische Geist war nur eine extreme Ausbildung einer von Anfang an den Minoriten einwohnenden religiösen Ueberschwänglichkeit. Beide Orden sind indessen mit der Zeit doch fortgezogen worden; nach allen Richtungen erwiesen sie sich brauchbar, während ihr ursprüngliches Armuthsgesetz durch päbstliche Bewilligungen stark erschüttert wurde. Wir erinnern an ihre glänzende Laufbahn auf dem Felde der kirchlichen Wissenschaft, an den zweihundertjährigen Kampf mit der Universität Paris, an die Scholastik eines Thomas und Duns, die Mystik des Bonaventura und an den Wetteifer der Scotisten

und Thomisten, deren Schulen uns bis in das Zeitalter des Humanismus und der Reformation herableiten.

5) Das erweiterte Mönchthum. Die Blüthezeit der Bettelorden kann als der Höhepunkt des Mönchthums überhaupt angesehen werden. Im 14. Jahrh., obwohl durch dieselben Orden noch aufgehalten, begann der Verfall und er führte soweit, daß am Ende des Zeitalters der ganze Stand dem bittersten Spott und der wildesten Volkssatire preisgegeben wurde, der einzelne Mönch aber nicht selten zum Inbegriff aller Rohheit und Unwissenheit herabsank. Die Entartung traf aber dergestalt mit der ganzen ruina ecclesiae zusammen, daß Krankes nicht durch Krankes geheilt werden konnte. Und ebenso wenig war es möglich, durch die späteren Stiftungen der Jesuaten, Brigitten, Hieronymiten, schwache Nachahmungen der älteren Vorbilder, in das Verkommene und Abgelebte neue Kraft zu bringen. Ernstlich gemeint waren die Besserungsversuche der Concilien zu Costnitz und Basel, ebenso die von den regulirten Kanonikern zu Windsheim und den Benediktinern zu Bursfeld unternommenen Reformen, aber sie stießen auf zu hartnäckigen Widerstand, um nicht auf einzelne Gegenden beschränkt zu bleiben. Der einzige frische und fruchtbare Nebenzweig entwickelte sich in den freien geistlichen Vereinen durch Erweiterung der mönchischen Lebensform. Zwar entstanden die Brüder des gemeinsamen Lebens, an die wir besonders zu denken haben, als Gemeinschaft von Klerikern, der sich dann Laienmitglieder zugesellten nicht ohne Mischung mit anderen Vereinen der Begharden und Lollharden: aber nach Lebensweise, Gelübde und Thätigkeit besaßen sie doch keinen anderen als einen veredelten Mönchskarakter, wenn gleich der Geist schon die alten Schranken zu durchbrechen suchte.

III. Soweit reicht die stufenmäßige Fortentwicklung dieses kirchenhistorischen Bestandtheils, und sie führt durch unerträgliche Contraste und einen beständigen Kreislauf des Sinkens und Emporkommens. Vergleichen wir die äußersten Punkte, den einsamen schweigenden Styliten auf seiner Säule mit dem streitfertigen Thomisten, der über Quodlibete disputirt, oder den halbbekleideten, von Wurzeln und Waldfrüchten lebenden Klausner mit dem üppigen weinlustigen Abt des 15. Jahrh., der nichts besser als den Tribut für Küche und Keller zu würdigen weiß: so begreifen wir kaum, wie solche Exemplare noch unter demselben Gattungsnamen zusammen gefaßt werden können. Zwar haben auch der christliche Cultus und Klerus ähnliche, aber doch weit weniger schreiende Widersprüche erlebt, weil gerade das innerlich Unfreie und gesetzlich Gebundene am Leichtesten sich selber verliert. Die Regel bestimmt das Maß und wird doch jederzeit von ihrer eigenen Willkür und Maßlosigkeit verfolgt, nur zeitweise bewirkt sie das erstrebte Gleichgewicht. In der Abtödtung des Fleisches und Lossagung von der Welt hat das Mönchthum das Möglichste geleistet, Geringeres in der wahren christlichen Selbstverläugnung, das Beste und Größte in demjenigen, was nur aus zeitlichen Gründen der mönchischen Schranken bedurfte. Da mit dem allmählichen Fortschritt der Sitte und Gesinnung auch der Abstand des Weltlichen und des Geistlichen sich gemildert hat: so könnte nach dieser Seite auf ein natürliches Ausleben der ganzen Erscheinung, die ihr größtes Verdienst darin hätte, sich entbehrlich gemacht zu haben, geschlossen werden. Und doch hat sie ihr Daseyn bis auf die Gegenwart gefristet, mehr aus Gründen der Kirche als der Christenheit. Wir lassen über die Geschichte des neueren Mönchthums nur wenige Bemerkungen folgen.

Gegner des Mönchthums gab es seit Jovinianus und Vigilantius zu allen Zeiten, und dessen eigne Mitglieder, wie z. B. Matthäus Parisius haben ihm die stärksten Dinge nachgesagt. Aber erst die Reformation griff dasselbe an der Wurzel an, und zwar nicht allein durch die Entwerthung des Cölibats, sondern überhaupt durch Verwerfung der Gelübde, sofern sie Verdienst haben und eine über dem Gebotenen liegende graduirte Tugend darstellen sollen. Der Protestantismus ging aus evangelischen Gründen auf das erste unwillkürliche Mißverständniß zurück; er wollte Alle binden und Alle freimachen, stellte daher Alle unter und Niemand über das evangelisch-christliche Gesetz

des Kampfes gegen die Sünde und bestimmte damit seine eigene sittlich freie, aber unsäglich schwerere und leider noch zu wenig verwirklichte Lebensaufgabe. Das Klosterwesen, hieß es einstimmig, ist entweder unnöthig oder verderblich, jedenfalls nur eine menschliche und traditionelle Anstalt. Dadurch wurden jedoch nicht alle geistigen oder praktischen Aehnlichkeiten des aufgegebenen Standes für immer aus den Grenzen der protestantischen Kirche ausgeschlossen, deren wir mehrere anzuführen hätten, wenn es dieses Orts wäre. Warum mußte nun die römische Kirche bei ihrer Restauration auch diesen evangelischen Protest unberücksichtigt lassen? Weil ihr sittlicher Standpunkt und ihre Kirchenleitung auf Anerkennung einer abgestuften Heiligkeit und Schätzung verdienstlicher Abstinenz gegründet war und ihre Zuchtmittel mit der mönchischen Castigation innerlich zusammenhingen. Jeder Büßende ist nach dem katholischen Pönitenzwesen ein momentaner Mönch, jeder Mönch ein permanenter Büßender, nur daß er das Auferlegte nicht als Strafe empfindet. Das Tridentinum (Sess. XXV. De regularibus et monialibus) setzt die Nützlichkeit mönchischer Institute voraus und geht sofort zu einer Reihe von Verordnungen über, durch welche deren Besitzstand, innere Verwaltung und Wahl der Oberen geregelt, jährliche Versammlungen eingeführt, auch die bischöflichen Rechte selbst über die eximirten Klöster einigermaßen gewahrt wurden. Diese Bestimmungen waren an sich löblich, aber rein conservativer Art. Für den Fortbestand der Orden war gesorgt; allein sie konnten gleichwohl in der Folgezeit nicht mehr denselben Standpunkt einnehmen. Das Mönchthum will im Allgemeinen Zweierlei, darstellen und wirken. Es hat im Alterthum das Erstere zur Hauptsache gemacht und ist nachher in eine Reihe von äußerlich gegebenen Thätigkeiten, die ihm selbst einen Karakter der Zweckmäßigkeit gaben, hineingezogen worden. Schon in den Bettelorden wird das bloß Darstellende von dem Zweckvollen überwogen, noch mehr in den nachreformatorischen Stiftungen, die in der Regel sogleich einem bestimmten kirchlichen oder volksthümlichen Wirkungskreise zugewiesen wurden. Der neuere Katholicismus erkannte, daß er den Orden nur auf diesem Wege eine haltbare Stellung geben könne, wenn er ihnen gewisse Arbeitsfelder übergab, deren Nützlichkeit in die Augen fiel. So wurden die Capuziner und Barnabiten zur Predigt und Seelsorge bestimmt, die Theatiner, Oratorianer und die Congregation des Vincenz de Paula in der Mission und Armenpflege beschäftigt, die barmherzigen Brüder und Schwestern, die Elisabethinerinnen und Ursulinerinnen u. A. für Wohlthätigkeit, leibliche und geistliche Pflege und Jugendunterricht angestellt. Zwar in den Capuzinern als dem nachgeborenen Sprößling der Minoriten lebte der ältere asketische Mönchsgeist nochmals wieder auf: aber auch sie dienten bestimmten Zwecken, und ihre bizarre und stark gewürzte Beredtsamkeit wies ihnen Publikum und Laufbahn an. Den höchsten Grad der Zweckmäßigkeit drücken die Jesuiten aus, welche völlig in ihrer Tendenz auf- und untergehen. Von dem Jesuitismus hat die Kirche daher keine Darstellung, sondern lediglich Leistung und Wirksamkeit gefordert, so vollständig zerfiel sein ganzes Wesen in Mittel und Zweck, ohne allen Ruhepunkt einer sich selbst genügenden religiösen Natur. Es ist bekannt, wie schnell gerade dieser Orden über die schwärmerische Stimmung seines Ordensstifters hinausgeführt und von der Kirche ergriffen wurde; seine Verfassung ließ allen Zeitverderb mönchischer Andachten nebst sonstigen Umständlichkeiten bei Seite und beschränkte selbst die Kasteiung auf das Noviziat. Die Jesuiten stehen an der Grenze des Mönchthums; nur die Gelübde, unter denen wieder das zweckmäßigste, das des Gehorsams hervorragte, verband sie mit den übrigen Orden, während sie sich als allgegenwärtiges kirchliches Werkzeug, ja als concentrirter Auszug aller selbstischen römisch-hierarchischen Tendenzen entwickelten. Auch historisch hat es sich erwiesen, daß wo ein vertieftes subjektiv religiöses Leben in den Klöstern erwachte, wie in denen des Jansenismus, eben da auch der stärkste Gegensatz gegen die Jesuiten nahe lag. Das 17. Jahrh. hat indessen noch eine andere Blüthe der Ordensthätigkeit und zwar von der edelsten Art hervorgebracht. Wir meinen die Brüder des Oratoriums und die Congregation des

h. Maurus und ihre wissenschaftlichen Studien. Denn die Verdienste dieser Männer gehen weit über gelehrten Sammlerfleiß, zuweilen sogar über den Standpunkt der römischen Kirche hinaus, sie übertreffen nicht allein alles, was früher oder später in Congregationen geleistet worden, sondern sind zum unvergänglichen Ruhm ihrer Urheber Gemeingut der Wissenschaft geworden. Wir dürfen daher auch in diesem Zeitalter drei Richtungen des Mönchthums unterscheiden, die römisch-hierarchische, die gemeinnützige und die wissenschaftliche.

Im folgenden Jahrhundert sollte sich das Verhältniß umkehren. Hatte bisher die vielseitige Nützlichkeit der Orden ihre Stellung in der neueren katholischen Kirche gefördert und befestigt: so mußte jetzt gerade dieser Gesichtspunkt, sobald er allein stand und auf das asketische Leben als solches kein religiöser Werth gelegt wurde, ihnen gefährlich werden. Denn wenn nun der Nutzen ausblieb oder doch auszubleiben schien, wenn erwogen wurde, daß dieselben Zwecke auch durch andere Anstalten und wohlfeiler erreicht werden können: so war damit ihre ganze Existenz in Frage gestellt. Und sie ist mehr als in Frage gestellt worden. Das protestantische Beispiel der Säcularisation fand reichliche Nachahmung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Josephs des Zweiten Reduktionen erstreckten sich auf alle Orden, die sich nicht mit Seelsorge, Schulwesen und Krankenpflege beschäftigten; er erklärte also ihr bloß darstellendes religiöses Daseyn für müßig und unberechtigt, und halb Europa war mit ihm einverstandsn. Der Nimbus war gefallen, die alte Bewunderung in Geringschätzung verwandelt. Man stellte den Mönchsstand in Widerspruch mit den Forderungen der Zeit und zog mit Wohlgefallen allen geheimen Unfug, Gräuel und Aberglauben aus ihrer Geschichte an's Licht. Zahlreiche selbst katholische Federn ergingen sich in Enthüllungen der Jesuitengeschichte (z. B. A. v. Bucher, die Jesuiten in Baiern, 3 Bde. später herausg. von Klessing, Münch. 1819) oder suchten überhaupt darzuthun, die Möncherei sey der eigentliche Scheffel, welcher die Verbreitung des Lichts hemme, die „eiserne Pforte der Intoleranz;" durch sie würden Menschengedanken und Menschengefühle erstickt, Unwissenheit, Eigenliebe, Mißtrauen und Barbarei genährt und ein unerträglicher Zwiespalt unter den Religiösen und Profanen aufrecht erhalten. „Gegen die Leibwache der Intoleranz, sagt 1780 ein anonymer katholischer Pfarrer, alle Intoleranz!" Diese Stimmung milderte sich späterhin, und die radikalen Maßregeln der französischen Revolution und des Napoleonischen Zeitalters hatten keinen Bestand. Aber der Glaube an die Nothwendigkeit des Mönchthums ist tief erschüttert worden, und alle Reaktionen dieses Jahrhunderts haben ihn immer nicht in der alten Form wieder herstellen können. Wie beträchtlich waren die Verluste, welche die Klosteranstalten in den verschiedenen Ländern Oesterreich, Baiern, Frankreich, Belgien, Neapel, Spanien und Portugal nach einander und bis in die letzten Jahrzehnte erlitten (s. Klöster)! Auch für sie ist kein voller Ersatz gegeben worden. Gegenwärtig ruht das Mönchthum in den katholischen Stammländern zumal Italien noch fest auf der Tradition, dem Volksgeist und der kirchlichen Macht, in anderen verdient und genießt es in dem Maße Achtung, als es, statt zu prunken und zu herrschen, einem heilsamen Dienste obliegt und Liebe übt, auch ohne nach der Confession zu fragen.

Die griechische Kirche hat auch in dieser Richtung ihre Stabilität bewahrt. Die neueren griechischen Confessionsschriften (cf. Metroph. Crit. Conf. c. 19) sehen in dem Mönchsleben zwar nicht etwas durchaus Nothwendiges, aber doch eine wesentliche Zierde der Kirche, welche darum nicht fehlen dürfe, weil die schwersten evangelischen Rathschläge nicht Allen erreichbar sind, um so mehr also von Einigen zur Erbauung Aller erfüllt werden müssen. Die mönchischen Gelübde sind in den Tugenden der Mäßigung, Armuth, des Gehorsams und der Duldung (*σωφροσύνη, ἀκτημοσύνη, ὑπακοὴ καὶ ὑπομονή*) ausgedrückt. Bei ungefährdeter Fortdauer erlebten das griechische und morgenländische Mönchthum seitdem weder einen Aufschwung, noch eine bedeutende innere Geschichte, noch hat es sich durch neue Orden oder Congregationen aufgefrischt.

Es wurde nicht eigentlich Werkzeug der Hierarchie, sondern stellte sich vermittelnd zwischen Klerus und Gemeinde, sogar mit vorherrschender Anschließung an das Volk. Geist und Gesinnung sind naiv religiös, andächtig; aber sehr beschränkt durch Tradtion, Unkenntniß und Aberglauben. Die kärgliche Lebensweise, die Vertheilung in größere Wohngebäude und kleine Zellen erinnern noch heute an alte Zeiten. Die meisten Klöster folgen der Regel des Basilius oder des Antonius. Die russischen Klöster werden oft von den Bischöfen bewohnt; durch hohes Alter und Besitz von Heiligthümern oder Wunderbildern haben sie für den Cultus und Volksglauben große Wichtigkeit.

Die Literatur ist unermeßlich. Da aber alles Monographische oder auf einzelne Orden Bezügliche den Spezialartikeln zufällt: so haben wir hier nur die allgemeineren Bearbeitungen anzuführen: *Rud. Hospiniani*, De monachis etc. libri VI. Tigur. 1588. 1609. Genev. 1609. Alteserrae Origines rei monast. libb. X, Par. 1674. Hal. 1682. *Martene*, De antiquis monachorum ritibus, Lugd. 1690. *Helyot*, Histoire des ordres monastiques, Par. 1714—19. Deutsch Leipz. 1753—56, 8 Bde. (Musson) Pragmat. Geschichte der vornehmsten Mönchsorden 2c. Par. 1751, im deutschen Auszuge von Crome, Leipz. 1774—84. 10 Bde. *Joh. Mabillon*, Observ. De monachis in Occidente ante Benedictum (Acta SS. Ord. Ben. Saec. I.). *Holstenius*, Codex regularum monasticarum, Rom. 1661. Aug. Vind. 1759. 6 vol. *F. Miraei* Regulae et constitt. clericorum in congregat. viventium. Antw. 1638. — Briefe über das Mönchswesen von einem kath. Pfarrer an einen Freund, 4 Bde. 1780. Möhler, Geschichte des Mönchthums 2c. in dessen Schriften von Döllinger, II, 165. Dazu das früher schon Erwähnte. **Gaß.**

Mogilas, Petrus. Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts hat sich dadurch als ein universell-kirchenhistorisches Ereigniß kundgethan, daß sie diejenigen Theile der Kirche, welche sie nicht umbilden konnte, wenigstens zu einer erneuerten Erwägung und Sicherstellung ihrer bisherigen Grundsätze nöthigte. Direkt wirkte diese Erschütterung auf die abendländische Kirche, die sich als römische neu constituiren mußte, um der andringenden Macht gewachsen zu seyn, indirekt und später auch auf die entlegenen Gegenden des Ostens. Die griechisch-morgenländische Kirche war allerdings einer durchgreifenden reformatorischen Bewegung damals nicht fähig, sie hatte nicht Kraft genug, um lebendige kirchliche Gegensätze in sich zur Ausbildung zu bringen, aber sie besaß auch nicht diejenige Festigkeit, welche die Einflüsse des Neuen oder des Fremden von ihren Grenzen völlig ausgeschlossen hätte. Daher geschah es, daß gerade sie noch in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts für gewisse Nachwirkungen der Reformation den Schauplatz darbieten mußte. Sie wurde gleichzeitig von beiden Seiten in Versuchung gesetzt; denn während der Romanismus mit Eifer in Polen und Rußland eindrang und ganze Gegenden in die feindlichen Parteien der Unirten und Nichtunirten spaltete: fühlten einzelne Griechen sich von protestantischem Geiste ergriffen, welchem sie Eingang in ihre Kirche zu verschaffen trachteten. Cyrillus Lukaris ist der Anführer, aber auch das Opfer dieses Strebens. Die griechische Kirche empfand eine doppelte Gefahr. Von den Nachfolgern des Cyrillus geschah Alles, um das Andenken dieses Mannes zu begraben. Aber wenn das Patriarchat zu Constantinopel sich schon des eindringenden Jesuitismus nicht energisch erwehren konnte: so hatte es noch weniger zu einem Schritt von allgemeinerer kirchlicher Wichtigkeit die Kraft. Wenn daher Etwas geschehen sollte, um das über sich selbst in Verwirrung gerathene Glaubensbewußtseyn der griechischen Kirche auf's Neue zu normiren und dem Bekenntniß des Cyrillus ein anderes von orthodoxem Karakter entgegenzustellen: so erklärt sich leicht, warum dieses Unternehmen leichter von der jüngeren aber selbständiger dastehenden russischen Kirche als von Constantinopel ausgehen konnte.

Die russische Kirche besaß bekanntlich seit 1588 ein eigenes Patriarchat und in demselben ein Schutzmittel gegen die unirenden römischen Tendenzen. Diese waren im Süden und in Kleinrußland besonders mit Erfolg eingedrungen. Als daher zu Kiew 1632 in polnischer Sprache ein römisch-katholischer Katechismus erschienen war, ver-

einigte sich auch die altkirchliche Partei, an deren Spitze Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew stand, zu Gegenmaßregeln. Mogilas stammte aus einer fürstlichen Familie der Wallachei und war gewählt durch Theophanes, Patriarchen von Jerusalem; er wird überall gerühmt als ein gelehrter, streng kirchlich und antirömisch gesinnter Mann, der daher auch 1642 der gegen Cyrillus Lukaris zu Constantinopel gehaltenen Synode beitrat. Wie er schon 1629 ein griechisches Liturgiarium herausgegeben hatte: so verfaßte er jetzt 1638 unter Zuziehung dreier ihm untergebener Bischöfe den ersten Entwurf der bekannten Glaubensschrift. Angeblich bediente er sich dabei einer von einem dortigen Abt Koßlowski herrührenden Grundlage. Eine Provinzialsynode von 1640 billigte und besserte das Werk. Es ist streitig, in welcher Sprache diese erste Redaktion ausgearbeitet worden sey. Hofmann (Histor. Catech. Russorum als Vorrede seiner Ausgabe, §. 8.) meint in griechischer, da sie in dieser nachher dem Patriarchen von Constantinopel vorgelegen. Kimmel dagegen (Prolegg. p. 53) vermuthet mit Recht, daß die Urschrift dem Hergang der Sache gemäß russisch oder vielmehr slavonisch abgefaßt gewesen, so wie sie auch von Nectarius als ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥώσων πίστεως, wenn gleich ohne Angabe der Sprache bezeichnet werde; Mogilas, der nicht lange vor seinem Tode (1647) auch einen kleinen Katechismus zu Lemberg herausgab, habe wahrscheinlich selbst die griechische Uebersetzung hinzugefügt. Um nun für den so redigirten Entwurf die Beistimmung des griechischen Patriarchen zu erlangen, wurde eine Berathung zu Jassy in der Moldau beschlossen. Hier, wo der alt-kirchliche Sinn sich rein erhalten, begegneten sich Gesandte von beiden Seiten, von Constantinopel aus Porphyrius, Bischof von Nicäa und Meletius Syrigus als Vicar des höchsten Kirchenoberhauptes, von Rußland aus Jesaias, Trophimus, Josephus Cononovicz und Ignatius Xenovicz. Von ihnen wurde die Schrift 1642 nochmals durchgegangen, geändert, vielleicht überarbeitet und schließlich genehmigt. Sie gelangte sofort nach Constantinopel, und nachdem daselbst Nectarius von Jerusalem ein erklärendes und berichtigendes Sendschreiben vom November 1842 vorangestellt, der Patriarch Parthenius aber unter Beistimmung seines Klerus und der Oberhirten von Alexandrien und Antiochien die Approbation des griechischen Textes ohne Rücksicht auf den lateinischen im März 1843 brieflich hinzugefügt hatte: konnte das Ganze als kirchlich gebilligtes Lehrbuch angesehen werden und erhielt den Titel: Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς. Für die Verbreitung und Veröffentlichung der Urkunde wurde ebenfalls gesorgt. Der griechische Dragoman Panagiotes schickte sie griechisch und lateinisch an den König von Frankreich und veranstaltete Amsterdam 1662 mit Beifügung der Briefe des Nectarius und Parthenius die erste Ausgabe, deren Exemplare meist nach Constantinopel gebracht und unentgeltlich vertheilt wurden; eine zweite erschien 1672 auf die Anordnung des Patriarchen Dionysius. Die Uebersetzung in's Russische ist nach der Angabe des Adrianus, des letzten russischen Patriarchen († 1702), erst 1695 durch Barlam Jasinski edirt worden. Für das Abendland folgten nachher drei griechisch-lateinische Ausgaben: die erste mit ausführlicher Einleitung versehene des Laurentius Normann, Professor zu Upsala, Lips. 1695, auf welche von Leonhard Frisch, Frankf. u. Leipz. 1727, eine deutsche Uebersetzung gebaut wurde, eine zweite von C. G. Hofmann (Orthodoxa confessio eccl. — orientalis, Wratisl. 1751), die dritte endlich und brauchbarste von E. J. Kimmel, Libri symbolici etc., Jen. 1843, woselbst der von Hofmann gelieferte Text mehrfach berichtigt wird.

Die Sprache der Bekenntnißschrift ist eine verdorbene, seltsam klingende und dem Neugriechischen schon nahe kommende griechische Vulgärsprache, die wir hier nicht zu karakterisiren haben (vgl. *Kimmel*, Prolegg. p. 61). Unsere Aufmerksamkeit wendet sich dem Inhalt zu; auch dieser wird nicht sogleich in seiner ganzen Eigenthümlichkeit erkannt. Schon der Umfang beweist, daß wir es nicht mit einem eigentlichen Bekenntniß zu thun haben, sondern mit einer vollständigen kirchlichen Lehrschrift, die zwar in ihrer katechetischen Form sich an das Bedürfniß der Schüler und Katechumenen anschließt, aber auch auf schwierigere und feinere Erwägungen eingehen will. Beiderlei Zwecke,

die katechetischen und die mehr theologischen, waren in der griechischen Kirche niemals so bestimmt wie in der lateinischen auseinander getreten. Die Richtung des Ganzen erhellt aus der ersten Frage: was der katholische Christ festhalten und befolgen müsse, um das ewige Leben zu erlangen; die Antwort lautet: *πίστιν ὀρθὴν καὶ ἔργα καλά*. In diese beiden Stücke zerfällt die Bedingung der Seligkeit, der Glaube geht voran, die Werke folgen als dessen Früchte (Jak. 2, 24.), und es entspricht durchaus dem Geiste des griechischen Kirchenthums, daß diese zwei Prinzipien mit antiker Einfachheit neben einander gestellt werden, ein Bedürfniß aber, sie auf Eins zurückzuführen, noch gar nicht empfunden wird. Freilich verwischt sich diese Zweitheiligkeit dadurch wieder, daß der Verfasser gleich darauf (p. 57 Kimm.) seiner Ausführung die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung zu Grunde legt und diesen ebenso drei Stoffe zuordnet: das Glaubenssymbol für den ersten, die Auslegung des Vaterunsers für den zweiten und die der zehn Gebote für den dritten Theil des Werks. Indessen gehört doch das Mittelglied der Hoffnung, indem es Glauben und Liebe verbindet, seinem Inhalt nach mehr dem dritten als dem ersten Theile an. In dieser Weise schreitet die Erklärung wie jedes andere christliche Bekenntniß vom Wissen zum Thun, vom Glauben zum Leben fort. Wenn aber das evangelische Bewußtseyn aus der subjektiven Wirksamkeit des Glaubens zugleich die nothwendige Frucht der Werke entwickeln will: wird derselbe hier so sehr als Annahme des Objektiven und Geoffenbarten gefaßt, daß der Glaubende die zweite Forderung der Werkthätigkeit an sich stellen muß; und während jenes erstere den gesetzlichen Standpunkt als solchen überwindet und hinter sich läßt: so leitet die vorliegende Auseinandersetzung zuletzt auf denselben hin, wenn gleich immer nur so, daß dem Gesetz durch das Prinzip der Liebe sein absoluter und christlicher Karakter gewährleistet wird. Der angegebenen Scheidung steht aber noch eine andere prinzipielle Zweiheit zur Seite, die von Schrift und Tradition (S. 60). Keine Kirche hat sich traditioneller fortgebildet, keine ist mehr mit der Autorität ihrer Concilien und Väter verwachsen; indem sie Tradition behauptet, sucht sie nur eine apostolische Bürgschaft für das hohe Alter und die Stetigkeit ihres dogmatischen und rituellen Wachsthums. Die Homologie kann daher gar nicht umhin, als im Verlauf neben den biblischen Citaten zahlreiche patristische Belegstellen einzuschalten, unter denen die der Gregore, der Cyrille, des Athanasius, Basilius, Dionysius und Damascenus am häufigsten wiederkehren.

Für die spezielle Prüfung bietet der erste Haupttheil die meiste Ausbeute. Das vorangestellte Symbol kann natürlich kein anderes seyn als das von 381, da die beiden anderen nur im Abendlande ökumenische Geltung erlangt haben. Der Verfasser hält sich genau an den Text der nicänisch-constantinopolitanischen Formel, theilt denselben in zwölf Artikel und vertheilt unter dieselben mit Geschicklichkeit den übrigen Stoff, wobei allerdings die anthropologischen und soteriologischen Lehren nur eine unselbständige Behandlung erfahren können. Die Erklärung der Trinität (S. 66 ff.) bewegt sich in der Lehrform des Johann von Damaskus und unterscheidet ohne übertriebene Subtililät die wesentlichen und die hypostatischen Idiome (*ἰδιώματα προσωπικὰ καὶ οὐσιώδη*). Auch für den Controverspunkt vom Ausgang des h. Geistes vom Vater allein werden die inneren Beweise nur kurz berührt; das Hauptgewicht ruht auf dem urkundlichen Argument, daß der älteste Symboltext den Zusatz filioque nicht kennt, und es wird auf die silbernen Tafeln hingewiesen (S. 142), die nach dem Zeugniß des Baronius (ad ann. 809) unter Leo III. in der Peterskirche aufgestellt seyn sollen. Die Anknüpfung der Lehre von der Schöpfung, die in griechischer Weise durch neun Klassen der Engel bis herab zur irdischen Menschheit verfolgt wird, war mit dem Attribut Gottes als des Schöpfers gegeben (S. 76 ff.). Nun aber beachte man wohl, wie mitten in diesen gemeinfaßlichen kirchlichen Gedankenkreis gewisse feinere Ausdrücke oder Bemerkungen eintreten, die ganz eigentlich aus dem Apparat der altgriechischen spekulativen Theologie entlehnt sind, damit auch dieser wissenschaftliche Faden nicht verloren gehe. Die Trans-

cendenz der Gottheit fordert die wohlbekannten Prädikate ὑπεραγαθός, ὑπερτελης (S. 62). Die Welt soll immer noch in die intelligible (νοερὸς κόσμος), das Reich der Harmonie und des Gehorsams, und in die sichtbare zerfallen, der Mensch aber, weil er mit beiden zusammenhängt und das ganze Universum in sich darstellt, als Mikrokosmus erkannt werden (S. 77). Fragt man, warum die göttliche Eigenschaft der Allmacht alle andern überrage: so dient zur Antwort, weil sie vor allen den Abstand des Absoluten vom Endlichen ausdrückt, welches weder aus sich selbst geworden seyn noch Anderes schaffen kann (S. 72). Und wie vereint sich die Allgegenwart Gottes mit dessen Erhabenheit über jedes Oertliche? Dadurch allein, daß er als sein eigener Ort (τόπος αὐτὸς ἑαυτοῦ) die örtlichen Schranken ebenso beherrscht wie von sich ausschließt (73). An einer andern Stelle bei dem symbolischen φῶς ἐκ φωτός (S. 103) bemerkt der Verfasser, daß man das göttliche „ungewordene" und aus dem Wesen des Vaters ausfließende Licht mit keinem irdischen und geschaffenen verwechseln dürfe. Der Leser erinnert sich leicht, woher diese Denkbestimmungen geschöpft sind. — Im Ganzen halten sich auch die nächstfolgenden Abschnitte in den Grenzen der älteren dogmatischen Ueberlieferung. Ueber Sünde und Erbsünde (ἁμάρτημα προπατορικόν) entschließt sich das Bekenntniß zu bestimmteren Definitionen, die gleichwohl die lateinische und protestantische Schärfe keineswegs erreichen. Was der Urmensch besaß, war ein völliges Nichtwissen der Sünde, verbunden mit ethischer Gerechtigkeit und Reinheit der höchsten Intelligenz; er kannte Gott und die Welt und stand im Gleichgewicht des Willens (S. 84). Dagegen verlor er durch den Ungehorsam die Vollkommenheit der Vernunft und Erkenntniß, und der Wille neigte sich übermächtig (ἔκλινε περισσότερον) zum Bösen. Sein Fall war zugleich der der Menschheit überhaupt, ohne daß jedoch die Fortpflanzung der Seelen anders als creatianisch verstanden werden dürfte (93). Verderbliche Schwächung der Natur hat also wirklich stattgefunden, nicht Zerstörung derselben, denn das sittliche Vermögen blieb soweit zurück, daß die Darbietungen des göttlichen Geistes und der Gnade frei ergriffen werden können. Bekanntlich ist diese letztere gemäßigte Auffassung der griechischen Theologie unentbehrlich, und nur dieser Synergismus macht ihr überhaupt die Probleme von der Freiheit und Erwählung lösbar. Daß sich auch unsere Lehrschrift in den zugehörigen Begriffen sicher und geschickt bewegt, zeigt z. B. die S. 95 gegebene Vergleichung von πρόγνωσις, προορισμός und πρόνοια; das göttliche Vorherwissen geht voran, demnächst und von diesem bedingt folgt das Bestimmen, so daß drittens die Vorsehung beide in sich zusammenfassen, verwalten und in der höchsten Leitung der irdischen Dinge zu ihrem Rechte bringen kann. — Uebergehen wir die ziemlich einfach gehaltene Christologie, die dem Symboltext folgt (S. 98 ff.); die Lehre von der Einigung der Naturen und die sehr ungefähren Angaben über Christi versöhnendes und erlösendes Leiden (S. 114): so verdienen weiterhin hauptsächlich die Artikel über Kirche und Mysterien Aufmerksamkeit. Man würde irren, erwartete man an dieser Stelle eine heftige Polemik gegen Rom und das Pabstthum. Statt einer solchen vernehmen wir einfache mit unerschütterter Gravität aufgestellte Thesen wie aus dem Munde des kirchlichen Alterthums, das seine historischen Erinnerungen nicht verläugnen will. Christus allein ist das Haupt der Kirche. Die Mutterkirche ist Jerusalem, obgleich nachher die christlichen Kaiser den höchsten kirchlichen Rang an Alt- und Neurom verliehen haben (S. 154—56). Beide Städte sind also, das ist zu schließen, mehr von Gott als von Menschen ausgezeichnet und erwählt, und Rom besitzt keinen Vorzug vor Constantinopel. Die Kirche aber ist wesentlich vorhanden, wo ihre Vorschriften und Grundsätze der wahren Gottesanbetung, des Fastens, der Anerkennung des Klerus u. s. w. beobachtet werden. Was die Zahl der Sakramente oder Mysterien betrifft, so wird durch Mogilas die Siebenzahl kirchlich sanctionirt, und diese Entscheidung war nicht neu, aber durch schwankende und ungleichartige Antecedentien erschwert. Wir glauben in diesem Punkt an eine allgemeine Einwirkung des Abendlandes ungeachtet dessen, daß bisher nicht nur einzelne Latinisirende, sondern auch orthodoxe Griechen sich für die Feststellung

von sieben Sakramenten ausgesprochen hatten. Auch die Erklärung des Einzelnen verräth mehrfach den Einfluß der neueren kirchlichen Entwicklung. Denn wenn wir bei dem über Taufe, Confirmation, Priesterweihe Gesagten leicht auf ältere Vorstellungen zurückgeführt werden, so geht doch die μετουσίωσις, die im Abendmahl stattfinden soll, entschieden über die alte μεταβολή hinaus; es ist eine eigentliche Transsubstantiation (ἡ οὐσία εἰς τὴν οὐσίαν μεταβάλλεται) und hat nur darin wieder etwas Eigenthümliches, daß der sakramentlichen Verwandlung ein ähnlicher innerer Akt der mystischen Einverleibung mit Christus zur Seite steht (S. 178 ff.). Uebrigens sind die Mysterien nach griechischer Ansicht Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Kindschaft und Heilmittel des sündhaft erkrankten geistigen Lebens (S. 171).

Der zweite Theil der Schrift hat die Hoffnung zur Ueberschrift, d. h. das Vertrauen auf die von Christus theils dargebotene, theils verheißene Gnade, und da diese hoffende Zuversicht im Gebet des Herrn und in den Seligpreisungen der Bergpredigt ihren vorbildlichen Ausdruck findet, so knüpft sich die weitere Darlegung an diesen doppelten Text. Die Benutzung der Makarismen war ebenfalls nicht neu, sondern seit Chrysostomus in mystischen und ascetischen Schriften des Mittelalters üblich. Indem nun der Inhalt in das Ethische und Praktische übergeht, fehlt es sehr an dem systematischen Zusammenhang des ersten Theils. Die Auslegung wird durch kirchliche und ascetische Gesichtspunkte bedingt. An die Stelle der inneren Entwicklung tritt die lose Anreihung und Aufzählung des Gleichartigen, wie sie die späteren Griechen liebten. Wie S. 145 nach Apok. neun Charismen und nach Gal. 5, 22. neun Früchte des h. Geistes unterschieden werden, so soll es auch S. 159 neun kirchliche Vorschriften geben, zu welchen das Fasten, das regelmäßige Sündenbekenntniß (viermal im Jahr), die Schonung der Kirchengüter und die Enthaltung von häretischen Büchern gehört. Dagegen sind sieben leibliche und sieben Seelenpflichten der Barmherzigkeit anzunehmen (S. 239 ff.); mit Hülfe einer sehr äußerlichen Theilung wird die Zahl wirklich heraus gebracht, aber auch der Ernst und Nachdruck ist anzuerkennen, mit welchem die Tröstung der Gebeugten, die Belehrung der Zweifelnden, die Berathung der Unschlüssigen dem Schüler an's Herz gelegt wird. Daß Gastfreundschaft ausdrücklich in dieser Reihe auftritt, erklärt sich aus der Landessitte. Neun und Sieben erscheinen also neben der Drei als die religiös bedeutsamen Zahlen, die erste hat in den Klassen der Engel, die zweite in den Sakramenten und deren Wirkungen ihre vornehmste Darstellung. Die hiermit eröffnete Tugend- und Pflichtenlehre setzt sich ferner im dritten Theil unter dem Titel der Liebe und in der Auslegung des Dekalogs auf ähnliche Weise fort. Aus den drei Kardinaltugenden ergeben sich zunächst die Obliegenheiten des Gebets, des Fastens und der Wohlthätigkeit, dann die wichtigen Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung, ganz nach ihren klassischen Namen. Ihnen stellt sich sodann die Reihe der Laster und Sünden, der läßlichen wie der Todsünden, gegenüber, das höchste Gebot aber spricht die gemeingültige Norm des Handelns aus. Eine evangelisch-freie Auffassung der christlichen Lebensaufgabe kann sich in den gegebenen ascetischen, hierarchischen und ceremoniellen Schranken nicht Bahn brechen. Indessen finden sich zuweilen tiefer greifende Erwägungen, z. B. S. 296, wo beantwortet wird, wiefern das zwiefache Gebot Christi den ganzen Dekalog in sich begreife, oder S. 297, wo erklärt wird, warum das erste Gebot die Erkenntniß Gottes von sich selber ausdrücke. Das erste und zweite Gebot gibt auch Gelegenheit, die kirchlich vorgeschriebene Anrufung der Heiligen und den Gebrauch der Bilder zu rechtfertigen. Die Erledigung dieser Schwierigkeiten ist verständig und naiv zugleich. Die Heiligen werden als Freunde Gottes angerufen, nicht angebetet, und daß sie überhaupt von den irdischen Dingen Kenntniß haben, muß durch Annahme einer göttlichen Gnadenmittheilung erklärt werden (S. 300). Es ist ferner ein großer Unterschied zwischen Idolen (εἴδωλον) und Bildern (εἰκών); jenes sind menschliche Erfindungen, dieses sind Darstellungen wirklicher Dinge und Personen, also wohl geeignet, die Anschauung von dem Sinnlichen

zum Himmlischen und zu Gott selber emporzutragen. Die Verehrung gilt alsdann nicht ihnen, sondern dem vergegenwärtigten Göttlichen oder Heiligen. Bilder sind das nothwendige Hülfsmittel der Anrufung der Heiligen, doch werden sie, wird naiv hinzugesetzt, nur dann ihrem Zweck entsprechen, wenn jedes Bild seine Aufschrift hat. Gewiß ist merkwürdig, daß die griechische Kirche sich dem Bilderdienst mit solcher Unbefangenheit überließ, indem sie durch die Verwerfung aller plastischen Abbildungen und Statuen vor der Gefahr der Idololatrie sichergestellt zu seyn glaubte.

Wir haben in dieser Uebersicht viele Einzelnheiten unberührt gelassen, den Sinn und Geist des Ganzen aber hoffentlich hinreichend kenntlich gemacht. Der Karakter des griechischen Glaubenssystems und Cultus spricht sich in unserer Lehrschrift rein und richtig aus. Es ist der Standpunkt des alten Katholicismus, aber behaftet mit den Anhängen und Beschränktheiten eines unlebendigen und isolirten Wachsthums. Die griechische Kirche, wie sie in dieser Urkunde erscheint, will die wahre orthodoxe seyn, ohne den kleinlichen Partikularismus zu erkennen, in welchen sie durch selbstsüchtige Schonung aller ihrer Eigenheiten hineingerathen ist. Sie steht dem katholischen Prinzip ungleich näher als dem protestantischen. Aber indem sie die altkirchlichen Erinnerungen inniger und treuer festhält als die römische und überhaupt weit weniger von hierarchischer Klugheit geleitet wird, und indem sie die Schwierigkeiten nicht merkt noch würdigt, denen der Protestantismus begegnen will, bewahrt sie sich eine religiöse Simplicität und Aufrichtigkeit, der wir ihren christlichen Werth nicht absprechen dürfen. Man hat der Bekenntnißschrift des Mogilas den entgegengesetzten Vorwurf gemacht, daß sie lutheranisire und romanisire, weil namentlich der lateinisch gesinnte Meletius Syrigus an der letzten Redaktion großen Antheil gehabt habe. Die erstere Anklage kann nur auf Mißverständniß beruhen und läßt sich mit keinem sicheren Merkmal belegen. Die andere möchte nur insofern einen Sinn haben, als die griechischen Eigenthümlichkeiten in Bezug auf Fegefeuer, Ungesäuertes, Kreuzeszeichen, Oelung, Fasten und dergl. einfach und ohne eigentliche Angriffe gegen Rom und das Pabstthum festgehalten werden. Sonstige Neigungen nach der lateinischen Seite finden sich nicht, und ob jenes gemäßigte Verhalten erst den Meletius Syrigus zum Urheber gehabt, läßt sich aus den vorhandenen Materialien nicht mehr ermitteln.

An kirchlicher Autorität nimmt die Homologie des Mogilas unter den neueren griechischen Bekenntnißschriften die erste Stelle ein. In Rußland kam dieselbe vollständig zur Geltung; sie wurde von den Patriarchen Joachim und Adrianus genehmigt, Peter der Große, obgleich er mit deren Ausführlichkeit unzufrieden war, bestätigte sie in der 1723 herausgegebenen Kirchenordnung, ließ sie durch Ausgaben und Auszüge verbreiten und mit der üblichen Liturgie des Chrysostomus verbinden. Für die übrige griechische und orientalische Kirche war ein öffentliches Ansehen durch die Beistimmung der Patriarchen gewährleistet; durchaus billigend erklärten sich nachher 1672 die Synode von Jerusalem und gleichzeitig der Patriarch Dionysius von Constantinopel. Indessen darf man nach der ganzen Natur der morgenländischen Christenheit die Gültigkeit dieses symbolischen Buches wie jedes anderen keineswegs auf alle Theile dieser Kirche in gleichem Grade ausgedehnt denken.*)

Vgl. noch *Hottinger*, Analecta hist. theol. dissert. VII. *Zeltneri* Breviar. controvers. cum eccl. Gr. et Ruthen. p. 17. 18. *Koecher*, Bibl. symbol. et catech. p. 45. *Feuerlinus*, De Religione Ruthenorum hodierna, 1745. p. 16. Dazu die Prolegomena von Hofmann und Kimmel, welcher S. 62 ff. auch über die vorhandenen Texte und Ausgaben genau und kritisch berichtet. Gaß.

Molanus, Gerhard Walther, lutherischer Theologe aus der Schule Calixts,

*) So hat neuerlich ein Geistlicher aus Athen behauptet, daß in der Kirche des Königreichs Griechenland diese Confession, so wenig wie die anderen uns bekannten griechischen Symbole, keine officielle Geltung haben. Anm. der Red.

wurde in Hameln an der Weser, wo sein Vater Syndikus und Advocat war, am 22. October alten oder am 1. November neuen Styls 1633 geboren und auf der braunschweigischen Landesuniversität Helmstädt gerade noch unter Calixtus selbst, welcher bis 1656 lebte, und unter dessen Schülern und Collegen Gerhard Titius, Joachim Hildebrand u. a. gebildet. Dieselbe theologische Schule erhielt gerade damals auf der schaumburgischen Universität Rinteln die Alleinherrschaft, seitdem sie nach dem westphälischen Frieden den reformirten Landgrafen von Hessen-Cassel allein überlassen war, und diese die Pflicht hatten, den heftigen gegenseitigen Haß der Lutheraner und Reformirten in ihrem Lande möglichst zu versöhnen; schon Landgraf Wilhelm VI., der Veranstalter des Friedensgesprächs zu Cassel 1661, und nach dessen frühem Tode 1663 seine Wittwe Hedwig Sophia, die Schwester des großen Kurfürsten von Brandenburg, sorgte daher, daß nur aus der von Haß gegen die Reformirten befreitesten Schule lutherischer Theologen, also aus der helmstädtischen, die theologischen Professuren zu Rinteln besetzt wurden. So wurde jetzt zu drei unmittelbaren Schülern Calixts, welche nach dem Ausscheiden der strengen Lutheraner Balth. Mentzer II. und Jos. Gisenius († 1658) die theologische Fakultät ausmachten, Joh. Henichen, Peter Musäus und Heinrich Eckard*), noch im Jahr 1659 ein vierter, Molanus, dorthin berufen, Anfangs nur als Professor der Mathematik, seit 1664 zugleich als außerordentlicher und bald darauf auch als ordentlicher Professor der Theologie; fünfzehn seiner besten Jahre vom 26. bis zum 41. blieb Molanus in dieser zwiefachen akademischen Wirksamkeit, wurde Doktor und Dekan in beiden Fakultäten, auch dreimal Rektor seiner Universität und zuletzt Consistorialrath und Professor Primarius; schon 1663 hatte man ihn auf dem Schlosse zu Cassel eine Gedächtnißrede auf den Landgrafen Wilhelm VI. halten lassen**); seine Schriften aus dieser Zeit***) waren theils mathematischen Inhalts, wie schon seine Antrittsrede de ineptiis astrologorum gehandelt hatte, theils theologischen; unter den letzteren zeigte seine Inauguralschrift „de communicatione et praedicatione idiomatum, qua inter alia ostenditur humanam Christi naturam extrinsecus omnipotentem appellari posse", (Rinteln 1665) ganz die Grundsätze und Methode Calixts im Ausscheiden weniger Grundzüge der fraglichen Lehre als dem gemeinsam anerkannten Fundament derselben und im Uebergeben aller spezielleren Dissense bloß an die Bearbeitung der Schule, auch in dem Fleiß der dogmengeschichtlichen Erläuterung, in der Anerkennung auch gegen katholische Gelehrte wie Petavius, und selbst in der Ueberschüttung mit Reminiscenzen aus den Klassikern, wie sie auch mehrmals in den stärksten Ausdrücken in das Lob des Lehrers ausbricht†).

*) Ueber alle diese C. Anton Dolle Lebensbeschreibung aller Professorum Theol. zu Rinteln, Hannover 1752 und Strieber's hessische Gelehrtengeschichte. Joh. Henichen, Mentzer's Nachfolger, schreibt schon 13. Oct. 1654 an Calixtus (MS. der Bibl. zu Wolfenbüttel): „Qui Marpurgi Lutheranam profitentur doctrinam, adeo infesti sunt Reformatis, ut eos etiam ad patrinorum officia admittere detrectent. Pessime id habet Ser. principem nostrum Wilhelmum, qui propterea quid nos Rintelienses theologi de hoc Marburgensium zelo judicaremus cognoscere voluit. Respondimus autem nos nullam videre causam, quare ministri Marburgenses Reformatos indiscriminatim a memoratis officiis arcere velint, praesertim quum constet Hassiacos moderationi esse deditos, nec cuiquam in Lutheranis ecclesiis nato et innutrito ullam creare molestiam" etc. Er schließt deutsch: „ich hoffe, es soll inskünftige in Oberhessen marburgischen Theils, welches ihr F. Gn. zu Cassel zustehet, niemand befördert werden, er habe denn bei ihnen in Helmstädt oder allhie zu Rinteln studiret".

**) Die Rede „ex memoria recitata" findet sich gedruckt in laudatio posthuma Guilielmi VI. etc. Cassel 1663. fol. S. 49–74.

***) Das Verzeichniß aller Schriften von Molanus bei Dolle a. a. O. Th. 2. S. 331—38 und in Strieber's hessischer Gelehrtengeschichte Th. 9. S. 136—145.

†) De comm. id. S. 24: „Vir in tantum laudandus, in quantum intelligi virtus potest". S. 92: „B. Calixtus ὁ πάνυ, vir vere εἰρηνοποιός nec ad Christianam illam ἀκμήν in schola

Im Jahr 1674 wurde Molanus von dem Herzoge Johann Friedrich nach Justus Gesenius' Tode (s. d. Art.) nach Hannover berufen, um die Direktion des dortigen Consistoriums und durch diese des Kirchenwesens des ganzen Fürstenthums zu übernehmen, und wie er schon 1671 zum Conventual im Kloster Loccum und 1672 zum Coadjutor des Abtes gewählt war, so trat er nun nach dessen Tode 1677 auch als dessen Nachfolger ein. Das war eine kirchenregimentliche Stellung, wie sie in gleicher Unabhängigkeit und gleich sehr in altkatholischen Formen, zu welchen Molanus selbst noch einen lebenslänglichen Cölibat hinzuthat, an keinem andern Orte der lutherischen Kirche Deutschlands möglich war. Dem Cisterzienserkloster Loccum war auch, nachdem es 1593 die Augsburgische Confession angenommen hatte, von dem braunschweigischen Herzoge das Fortbestehen in alter Unabhängigkeit und Selbstverwaltung zugesichert, und seine evangelischen Aebte wurden nun unter den hannöverischen Landständen zugleich Schatzräthe und erste Mitglieder der Prälatencurie*); und diese Stellung, schon an sich politisch bedeutend und ohne die sonst gewöhnlich den deutschen Geistlichen durch die Reformation zuerkannte Aermlichkeit, verband sich hier mit der Uebertragung fast des ganzen landesherrlichen Episkopats, dessen Verwaltung zuerst der katholisch gewordene Johann Friedrich und kaum weniger dessen evangelische Nachfolger Ernst August und Georg ihm, der bis 1722 lebte, fast noch ein halbes Jahrhundert hindurch beinahe allein überließen. Molanus benutzte diese Stellung diese lange Zeit hindurch zu einer mehr erhaltenden und beruhigenden, mehr erregte böse Leidenschaften beschwichtigenden als Neues schaffenden, reformatorischen Wirksamkeit; sein Symbolum war Beati pacifici; als Schüler Calixts hielt er bei der Landesgeistlichkeit auf gelehrte Theologie überhaupt und auf die auch auf der Landesuniversität fortgeerbte calixtinische insbesondere**) und bewirkte schon dadurch eine Verminderung der polemischen Heftigkeit gegen die andern Confessionen und des Verdienstlichfindens derselben; er that Manches für Schulen und Kirchenzucht und Cultus ohne Experimentiren und Uebertreibung, stritt tapfer für Unabhängigkeit seiner kirchlichen Consistorialbureaukratie von weltlichen Behörden neben ihr***) und erhielt sich nach Oben durch verdientes Vertrauen mehr noch als durch Fügsamkeit ohne viel Kampf die Identität seines eigenen und des landesherrlichen Willens im Kirchenregiment und dadurch den großen Umfang seiner Wirksamkeit†). Aber diese Erfolge und sein Cöli-

---

solum Cassandri et M. Antonii de Dominis, doctissimorum quam libet virorum, sed mitissimi servatoris, sed venerandae antiquitatis, cuius hanc de controversiarum huiuscemodi momento nostram omnino facturi his poetae verbis disputationem concludimus:

Te sequar, o nostrae gentis decus, inque tuis nunc
Ficta pedum pono pressis vestigia signis,
Non ita certandi cupidus, sed propter amorem,
Quo te imitari aveo".

*) Weidemann, Geschichte des Klosters Loccum, Gött. 1822 in 4., S. 60. 63. 75.

**) Dolle a. a. O. Th. 2. S. 308 bezeugt, „daß des Henichii compendium theologiae auf Molani Veranstaltung in den meisten hannöverischen Schulen eingeführt worden, wie denn auch der Herr Abt die Candidatos ministerii mehrentheils aus Henichii compendio zu examiniren pflegte", wobei es auch noch lange nach seinem Tode blieb. Er pflegte zu sagen: „omnes theologi Saxoniae desipiunt, excepto Jo. Musaeo", und „nulli sapientius reformarunt quam Angli". Daselbst S. 314.

***) Schlegel, Kirchengesch. von Hannover Th. 3. S. 353. 360. 376.

†) In dem Gutachten über den Uebertritt der Prinzessin Elisabeth zur katholischen Kirche sagt Molanus: „Es stehet keinem Priester zu, sich zum Richter über seine Souverainen aufzuwerfen, gegen sie oder ihre actiones invectivas zu halten, oder sonst etwas zu thun, dadurch die Affektion und Respekt der Unterthanen gegen ihre hohe Obrigkeit vermindert werden könnte". Altes und Neues, Jahrg. 1722. S. 556. Nach dem Zeugniß eines Zeitgenossen, Joh. Dav. Köhlers in Göttingen (Münzbelustigungen Th. 9. S. 57)) „hat er guten Freunden, die von ihm einen Rath begehrt, wie sie ihr Leben klüglich und glücklich in der Welt einrichten könnten,

hat, seine Würden und sein anwachsender Reichthum wurden ihm dabei zu einer Versuchung, mehr Werth auf dies alles und auf sich selbst zu legen, als nöthig und für die ihm anvertraute Landeskirche heilsam war; wenn er eine Bibliothek sammelte, welche 12,000 Thaler, und eine Münzsammlung, welche 66,000 Thaler werth war, und „fructus sancti coelibatus“ über den Eingang schrieb*), so war das nützlich und schön, besonders da er sich von Simonie so frei wußte, nur darf man dabei nicht an ein anderes „ehrliches Capital“ denken, welches um dieselbe Zeit Hermann Franke sammelte und Jesaia 40, 31. über den Eingang des Hauses schrieb, welches er davon baute.

Eine noch bedeutendere kirchliche Wirksamkeit weit über die Grenzen der hannöverischen Landeskirche hinaus schien Molanus durch seine Theilnahme an Unionsverhandlungen mit den Reformirten und mit der katholischen Kirche erhalten zu sollen; doch machte er hier bald die Erfahrung, daß der Schmerz über die Zerrissenheit der Kirche und die Anerkennung der Pflicht, an ihrer Heilung zu arbeiten, nicht auch schon die Ausführbarkeit dieser in einer gegebenen Zeit verbürge.

Ueber die Union mit den Reformirten sich zu äußern erhielt Molanus eine erste Veranlassung durch die Aufhebung des Edikts von Nantes, und die dadurch veranlaßte Aufnahme französischer Flüchtlinge im Hannöverischen, und die im Jahr 1690 ihnen dort gewährten Privilegien**); bei dieser Gelegenheit spricht es Molanus in einem auch von Leibnitz mit unterzeichneten Gutachten aus, „daß auch den moderatis, ja moderatissimis, d. i. denjenigen evangelicis, welche die absonderlichen Lehren der Reformirten nicht für fundamental, sondern vielmehr die Reformirten für Brüder in Christo halten, jedennoch vor einer solchen per declarationem publicam einzuführenden Toleranz billig grauet, weil die conditio der evangelischen Kirche dadurch immer schlimmer geworden“, hat aber, um dies zu beweisen, bloß seine in Rinteln gemachten Erfahrungen anzuführen, wie die hessische Regierung dort nach dem Casseler Colloquium vom Jahr 1661 reformirte Professoren, Bürgermeister und Rathsherren eingesetzt und für den Gottesdienst der Reformirten eine Kirche eingeräumt und „dann und wann Prediger dahin gesetzt habe, welche die evangelischen Dogmata heftig perstringirten“, weshalb denn Musäus nach Helmstädt, Eckard nach Hildesheim gegangen und Henichen früh gestorben seye***). Weitere Veranlassungen, die Union mit den Reformirten zu betreiben, gaben die Verheirathung einer Tochter des Kurfürsten Ernst August an den Kurfürsten Friedrich von Brandenburg, dann 1705 Verhandlungen darüber zwischen Anton Ulrich von Braunschweig und dem Könige von Preußen; auch hier wurde Molanus zu Gutachten, zur Communikation mit Ursinus u. s. f. herangezogen, und hier scheint er mehr als vorher nachgegeben zu haben, aber die Verhandlungen wurden ohne Erfolg sehr plötzlich im Jahr 1706 durch ein Verbot an Leibnitz abgebrochen†).

Noch mehr wurde Molanus zu Arbeiten für Herbeiführung einer Union mit der katholischen Kirche herangezogen. Herzog Johann Friedrich wünschte so heftig ihn selbst in die katholische Kirche nachzuziehen, daß er ihm dafür anbot, er wolle ihn dann zu

---

die drei Regeln angewiesen: 1) superioribus reverentiam et obedientiam praesta, 2) officium tuum fac taliter qualiter, 3) stultum est laborare ubi quiescere possis“. S. auch Tholuck, 17. Jahrh. 2, 57. Aber in seinem Testamente kann er „betheuren, wie er von Anfang seines Kirchendirektorates 1674 viel hundert Candidatos zu Pfarrdiensten — und zum Stück Brot geholfen habe, Gottlob aber ohn alle Geschenke, Corruption oder Simonie“, auch nicht „für die Recommendationes bei meinem gnädigsten Fürsten und darauf allemal erfolgter ohnfehlbaren Beförderung“.

*) Strieber, a. a. O. S. 135. Dolle, a. a. O. S. 328 ff.

**) Schlegel, a. a. O. S. 291.

***) Das Gutachten ist abgedruckt hinter Neumeisters Schrift, „daß das itzige Vereinigungswesen mit den sog. Reformirten allen 10 Geboten, allen Artikeln des apost. Glaubensbekenntnisses, allen Bitten des V. U. u. s. w. zuwiderlaufe. Hamburg 1721. in 4. S. 71—76.

†) Schlegel, a. a. O. S. 323—26. 699.

seinem Bischof machen und ihm außer einem dieser Stellung angemessenen Einkommen noch ein Geschenk (oder eine Dotation für das Bisthum?) von 100,000 Thalern dazu geben; Molanus schlug statt seiner nach dem Tode des ersten apostolischen Vicars für Norddeutschland Machioni († 1676) dem Herzoge den Dänen Steno für diese Stelle und zu seinem Beichtvater vor*). Um dieselbe Zeit begannen auch die Unionsverhandlungen des Roxas de Spinola, welcher zum ersten Male unter Johann Friedrich 1676 und zum zweiten Male unter Ernst August 1683 in Hannover erschienen mehr angeboten zu haben scheint, als er wohl nachher hätte ratificiren lassen können, z. B. Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Priesterehe, vielleicht gar Suspension des Tridentinums, und mit welchem Molanus von beiden Fürsten zu unterhandeln beauftragt war**). Daran schloßen sich 1691, 1692 und 1693 noch Verhandlungen zwischen Bossuet und Molanus, welche man näher kennt***), in welchen man aber noch weniger einig wurde, da Bossuet nicht einmal so viel wie Spinola einräumen konnte. Molanus spricht in seinen Erwiederungen die größte Ehrerbietung gegen Bossuet aus, und weiß sich fast in allem dem einig mit ihm, was Bossuet für die gegenseitige Annäherung durch seine „expositoria methodus", d. h. durch die Nachweisung geleistet habe, in wie vielen Lehren der Dissens zwischen Katholiken und Lutheranern nur auf Mißverständniß oder verschiedene Bezeichnung eines gleichen Inhaltes hinauslaufe; er hat nichts dagegen, daß die Eucharistie „quodammodo proprie dici sacrificium"; er gibt ihm auch zu „de conciliis oecumenicis legitime celebratis dico: Christus nunquam permittet ut ecclesia universalis in concilio aliquid fidei contrarium pronuntiet" u. dgl.†). Aber das Tridentinum, wo die Protestanten nicht gehört und dennoch verurtheilt seyen und welches auch nicht von der ganzen katholischen Kirche angenommen sey, z. B. vom deutschen Reiche und näher im Erzbisthum Mainz nicht, wo noch Kurfürst Johann Philipp dies seinem Rathe Leibnitz bezeugt habe††), könne deßhalb nicht für legitime celebratum gelten, und wenn dessen Geltung, z. B. seine Vorschrift der Communion sub una, nicht für die Protestanten suspendirt werde, sey alles weitere Unterhandeln völlig vergeblich, denn in diesem Punkte könnten und würden die Protestanten nicht nachgeben†††). Auch mit dem Nachfolger Spinola's († 1695), dem Bischof Grafen von Buchheim, welchen der Kaiser Leopold 1698 nach Hannover schickte, scheint Molanus nicht weiter gekommen zu seyn*†). In allen diesen Verhandlungen aber bewirkte wohl schon der Ton, in welchem Molanus mit den katholischen Bischöfen verkehrte, die Zugeständnisse, welche er ihnen machte, die Art, wie er sich ihnen gern noch als Cisterzienser näher stellte**†) u. dgl., daß er sich um diese Zeit gegen das Gerücht, er werde katholisch werden, in Briefen und Schriften

*) S. Molanus eigenes Zeugniß vom Jahr 1710 bei Schlegel S. 265—66. Ueber den Vicariat Mejer, Propaganda, Th. 2. S. 248 ff.

**) Schlegel; S. 297 ff. Hering, neue Beiträge zur Gesch. der ref. Kirche in Preußen, Th. 2. S. 352 ff.

***) Oeuvres de *Bossuet*, ed. Migne T. 9. (Paris 1856) gibt diese Verhandlungen in Schriften von Molanus und Bossuet S. 809—1070 ausführlicher und correkter (die lateinischen Schriften des Molanus meist auch französisch von Bossuet), als sie sich in der Schrift „super reunione protestantium cum eccl. cath. tractatus inter Bossuetum et Molanum", Wien 1782 in 4., finden; dazu noch S. 1070—1260 Leibnitz Briefwechsel darüber mit Bossuet bis zum Jahr 1701.

†) *Bossuet*, a. a. O. S. 848. 871. 1042—43.

††) Daselbst S. 1048.

†††) Daselbst S. 1045.

*†) Schlegel, a, a. O. S. 314 ff.

**†) Er schließt seine zweite Schrift an Bossuet: „Absolutum pridie festi Paschatis 1693, quando ad vesperam ex breviario sancti nostri ordinis Cisterciensis in hunc modum oratur: spiritum nobis tuae caritatis infunde"; etc.

vertheidigen mußte*). Vielleicht machte ihn dies auch noch im Jahr 1705 etwas vorsichtiger und strenger, als ein Gutachten von ihm gefordert ward über den Uebertritt, zu welchem Herzog Anton Ulrich von Braunschweig damals seine Enkelin Elisabeth Christine vor und zu ihrer Verheirathung mit dem nachherigen Kaiser Karl VI. zu nöthigen beschäftigt war, denn obgleich er hier seiner gemäßigten Anerkennung der katholischen Kirche nicht abfiel, und die Meinung aussprach, „daß die päpstliche Kirche, excepta communione sub una, in der Lehre lange nicht so schlimm sey als in cultu“, und daß wer „im Papstthum geboren und erzogen sey“, selig werden könne, so sollte doch daraus nicht folgen, daß ein evangelischer Christ ohne Sünde gegen sein Gewissen oder nach Röm. 14. auch nur mit zweifelndem Gewissen übertreten dürfe**).

Molanus starb 89 Jahre alt am 7. September 1722. Die bezeichnendste Karakteristik desselben, nicht nur durch ein vorangestelltes calixtinisches Glaubensbekenntniß, sondern auch durch eine sehr spezielle Selbstbeschreibung, gibt sein Testament, welches am vollständigsten bei Strieder a. a. O. Th. 9. S. 108—134 abgedruckt ist, noch abgekürzter bei Dolle und Köhler a. a. O. und in Jos. A. Chr. v. Einem, das Leben Gerhardi Wolteri Molani, Magdeburg 1734 in 8., dessen Nachrichten durch die ersteren und durch Schlegel a. a. O. ergänzt werden. **Henke.**

Molina, Ludwig, trat scheinbar vermittelnd, im Grunde aber nur mit Worten den Gegensatz verdeckend, in den Zwiespalt hinein, welcher sich durch die ganze Geschichte der Lehre von der Gnade in der katholischen Kirche hinzieht (die controversiae de auxiliis gratiae), wo Augustinus Autorität ungeschmälert bleiben und dennoch eine semipelagianische Denkweise Geltung behalten sollte. Bajus (s. d. Art.) war kaum gestorben, als der Streit in anderer Gegend in eine neue Phase eintrat durch ein 1588 zu Lissabon erschienenes Buch: liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, welches außerordentliches Aufsehen machte und daher oft erschien, seit 1595 in bedeutend erweiterter Gestalt, Antw., später zu Venedig.

Verfasser desselben war der Jesuit Ludwig Molina, welcher zu Cuenza in Neucastilien 1535 geboren schon früh in den Jesuitenorden eintrat, mit großer Auszeichnung Theologie studirte und später ein sehr angesehener Lehrer derselben zu Evora in Portugal ward. Er starb den 12. October 1600 zu Madrid, 65 Jahre alt, von seinen Ordensgenossen hochgeehrt wegen seiner Gelehrsamkeit, Demuth und freiwilligen Armuth. Seine Schriften de justitia et jure und ein Commentar über den ersten Theil der Summa des Thomas Aquinas, wie auch historische und andere Werke hatten ihm bereits einen angesehenen Namen verschafft, als jenes Buch erschien, welches eigentlich auch ein Commentar über mehrere Stellen der Summa des Thomas war, durch welchen er Augustin und die Semipelagianer in einer Weise in Einklang bringen wollte, „wie es bisher

---

*) Ein Brief von Molanus vom 10. Nov. 1698 an drei helmstädtische Theologen Fabricius, Schmidt und Wideburg (nicht an Fr. Ulr. Calixtus, welchem er einen Antheil an der Ausbreitung des Gerüchts zuschrieb, Schlegel, S. 317) in Leukfeld antiquitates Amelunxbornenses p. 113—117. Hier sagt er unter anderm: „Juro vobis, per revocationem edicti Nannetensis persecutionemque contra Reformatos in Galliis institutam, postquam Innocentius XI. pontifex non solum maximus, sed et de cetero optimus, epistola ad regem data illam calculo suo approbavit etc. me in fidei evangelicae a Pontificia discriminatione multo magis corroboratum fuisse ac confirmatum, quam lectione polemicorum omnium, quotquot ex nostris ac reformatis scriptoribus in manus meas umquam pervenerunt“ etc. Die Schrift, welche er dem Gerüchte entgegensetzte, hatte den Titel nugae venales s. refutatio calumniae de adacta ad Rom. eccl. apostasia Gerardi abbatis Luccensis, 1698.

**) Das Gutachten vom 16. Nov. 1705 in Altes und Neues, 1722. S. 556—63 und theilweise in der Schrift, durch welche der ganze Uebertritt zuverlässiger, als von Theiner, aus den Akten dargestellt ist, W. Hoeck, Anton Ulrich und Elisabeth Christine von Braunschweig, Wolfenbüttel 1845. S. 112—115.

noch von Niemanden zu Stande gebracht worden«. Das Wissen Gottes, determinirt durch seinen Willen, sey zwar, wie der Grund aller Dinge, so auch der Grund der freien Handlungen des Menschen. Deus semper praesto est per concursum generalem libero arbitrio, ut naturaliter aut velit aut nolit prout placuerit. In dem Willen entwickelt sich die Freiheit nach vorhergegangenem Urtheil der Vernunft formaliter. Durch das Mitwirken (concursus) Gottes kann der Mensch auch ohne einen besonderen Gnadenbeistand etwas moralisch Gutes verrichten, welches seinem natürlichen Endzwecke gemäß ist, wenngleich nicht dem übernatürlichen, d. h. dem, wodurch das Wachsthum in der Gnade oder das ewige Leben erlangt werden könnte. So oft aber nun der freie Wille durch seine natürlichen Kräfte bereit ist, Alles zu versuchen, was er von sich selbst kann, sowohl um dasjenige zu erlernen und anzunehmen, was den Glauben oder den Schmerz über die Sünden und die Rechtfertigung betrifft: so ertheilt ihm Gott die zuvorkommende Gnade und jenen Beistand, damit er es so thue, wie es zur Seligkeit nöthig ist. Nicht als verdiene er sich dadurch jenen Beistand in irgend einer Art, wenn er gleich ohne Hülfe der Gnade Versuchungen widerstehen, ja sich zu einem oder dem andern Akte des Glaubens, der Liebe und der Reue erheben könne; sondern weil Christus uns dies durch sein Verdienst verschafft habe, um dessentwillen ihm Gott die Gnade gewähre, durch welche er die übernatürlichen Wirkungen der Heiligung erfahre. Allein auch bei diesem Empfangen und Wachsen der Gnade sey der freie Wille unaufhörlich thätig. Es stehe doch bei uns, die Hülfe Gottes wirksam oder unwirksam zu machen. Auf der Vereinigung des Willens und der Gnade beruhe die Rechtfertigung: sie seyen verbunden wie ein paar Männer, die an Einem Schiffe ziehen.

Mit dieser Lehre verträgt sich die unbedingte Vorherbestimmung Gottes, wie Augustin und Thomas sie lehren, natürlich nicht; sie erscheint Molina viel zu hart und grausam. Gott theilt vielmehr Allen die Kraft mit, zu ihrer Seligkeit frei mitzuwirken, von denen er vorhersieht, daß sie ihren Willen seiner Gnade hingeben würden. Hier tritt die merkwürdige Annahme von einer scientia media ein, die er wohl nicht zuerst aufgestellt, sondern von seinem Lehrer Peter de Fonseca (s. d. Art.), dem portugiesischen Aristoteles, überkommen, aber zuerst mit diesem Namen benannt und sehr ausführlich entwickelt und umfangreich in Anwendung gebracht hat. Der Zusammenhang, in welchem er diesen Begriff aufstellt, ist folgender: er wirft die Frage auf, ob Gott eine Kenntniß zufälliger zukünftiger Dinge habe, also wisse, was unter gewissen Umständen hätte geschehen können. Es sey, sagt er, eine dreifache Erkenntnißart zu unterscheiden: 1) eine ganz natürliche, wodurch Gott die Dinge sieht, wie sie durch ihn unmittelbar oder mittelbar hervorgebracht sind, scientia simplex; 2) eine ganz freie, libera, da er uneingeschränkt erkennt, was nach seinem allmächtigen Willen geschehen wird; endlich aber 3) eine scientia media, da Gott aus der höchsten unerforschlichen Uebersicht eines jeden freien Willens in seinem Wesen eingesehen hat, was derselbe nach seiner Freiheit thun würde, wenn er in irgend welcher menschlicher Ordnung der Dinge seine Stelle bekäme, obgleich er, wenn er wollte, das Gegentheil thun könnte. Diese dritte Art der Erkenntniß kann weder frei noch natürlich heißen, sie hat aber z. Th. die Bedingungen dieser beiden Arten der Erkenntniß an sich. Daß dies sich so verhalte, wird dadurch begreiflich, weil nichts in der Macht des Geschöpfs seyn kann, das nicht auch in Gottes Macht sey. Er kann durch seine Allmacht unsern Willen lenken, wohin er will, nur nicht zur Sünde; diese kann er wohl zulassen, nicht aber befehlen oder dazu antreiben. Daß ein Mensch sie thue, kommt nicht von Gottes Vorherwissen derselben, sondern umgekehrt: Gott weiß es, weil das mit freiem Willen begabte Geschöpf unter der Bedingung, daß es in einer gewissen Ordnung der Dinge seinen Stand habe, nicht unterlassen kann, sie frei zu thun. Gott wirkt daher ex consensu hominis praeviso: er befestigt oder verdammt die Menschen, je nachdem er weiß, daß sie unter allen Umständen treu und fromm oder widerspänstig und böse seyn würden. Molina sucht zu zeigen, wie diese Erkenntniß die göttliche Vorsehung so wenig aufhebe oder hindere, daß sie

vielmehr ein Licht und eine vorläufige Kenntniß (notitia praerequisita) in Gott von Seiten des Verstandes zur Vollendung der Vorsehung sey. Die Prädestination ist demnach der durch das Vorherwissen Gottes bestimmte, daher auf den menschlichen freien Willen Rücksicht nehmende Gnadenwille Gottes. —

Obgleich diese Lehren sich durch Popularität und dadurch empfehlen, daß sie möglichst weit von den Lehren der Häretiker, Luthers und Calvins, sich entfernten, so begegnete dieser Semipelagianismus doch einem allgemeinen Widerspruche: selbst Jesuiten, wie Professor Henriquez zu Salamanca, Mariana in Toledo bekämpften ihn anfänglich; viel heftiger erhoben sich aber die Dominikaner als Ordensgenossen des doctor angelicus gegen ihn, besonders Dominikus Bannesius und Thomas de Lemos. Eine öffentliche Disputation zu Valladolid, ja selbst eine Anklage des Buchs bei der Inquisition war die Folge davon. Der Streit entbrannte immer heftiger. Schon seit längerer Zeit war Pabst Clemens VIII. zur Entscheidung aufgerufen worden, 1596 wurden ihm, nachdem schon zwei Jahre früher alle Streitigkeiten über diese Gegenstände in Spanien verboten worden, bis die Kirche darüber entschieden haben würde, die Akten zum Spruche zugesandt. Er befragte die angesehensten Theologen und Bischöfe darüber, erkannte aber bald, daß die Verwerfung von Molina's Sätzen für die römische Kirche eben so gefährlich sey, wie deren Annahme. Daher ward das gewöhnliche Mittel angewandt, wo etwas in der Schwebe gehalten werden sollte: es ward 1597 eine Congregation zur Untersuchung der Sache eingesetzt, welche unter dem Namen der congregatio de auxiliis sehr berühmt geworden ist und ihr Werk noch immer nicht vollendet hat. Vor ihr führten nun Jesuiten und Dominikaner ihre Sache, im Geiste ihrer Orden ganz als Parteiangelegenheit. (Vgl. des Dominikaners *Hyacinthus Serry*, Historia congregationis de auxil. div. grat. Lovan. 1700, das er aber unter dem falschen Namen des Augustinus le Blanc herausgab. Dagegen *Theodorus Eleutherius* (d. i. Livinus de Meyer, der Geschichtschreiber der Jesuiten). Antwerp. 1715. — Ueber Molina *Nathan Sothoelii* Bibliotheca Scriptt. S. J. p. 568 sq. G. Walch, Streitigkeiten außer der luth. K. I. S. 264—76. Schrökh, Kirchengesch. seit d. Ref. IV, S. 295—308. Leopold Ranke, die röm. Päbste, 2. A. II. Berl. 1839. S. 297 ff. (Ferd. Baurs christl. L. von der Dreieinigkeit, III. Tüb. 1843. S. 361 ff. über die scient. med.)

Da Molina's Lehre und Buch zum Gegenstand von Ordensstreitigkeiten gemacht waren, fehlte es ihm nicht an Anhängern; diese hießen Molinisten, unter denen Franz Toletus, Johann Mariana und Franz Suarez besonders hervorragen. Molina und P. Clemens VIII. wurden bald vom irdischen Schauplatze abgerufen. Die Congregationen waren aber vorher fleißig fortgesetzt worden, die Jesuiten hatten sich der ihnen wiederholt drohenden Verdammung durch allerlei Künste und besonders durch ihr politisches Ansehen zu entziehen gewußt, indem sie sogar Erscheinungen der Jungfrau Maria vorgaben, die ihre Lehre bestätigt habe; sie behaupteten, es handle sich nicht um Glaubenssätze, drohten mit einem allgemeinen Concil u. s. w.; es war sogar eine bereits ausgefertigte Verdammungsbulle wegen der Verdienste, die sich die Jesuiten im Kampfe des Pabstes mit der Republik Venedig erworben hatten, zurückgehalten und nicht publicirt worden. Zuletzt ward alles Streiten über die Sache nochmals verboten und sie blieb unentschieden, bis dieselben Grundfragen im Jansenistischen Streite (s. d. Art. Jansenismus) wieder hervortraten, um sich abermals im Sande zu verlaufen. Noch immer stehen in der römischen Kirche, — nachdem das Concil. Trid. ja schon weit früher durch zweideutige Ausdrücke einer festen Entscheidung entschlüpft — Augustinismus und Semipelagianismus, das Thomistische und Jesuitische System einander gegenüber, ohne daß eins das andere hätte verdrängen können. Molinisten gibt es nicht mehr, da die dahin einschlagenden Fragen später viel tiefer und gründlicher verarbeitet sind: — es gibt viele, nicht nur schismatische, Jansenisten in der römischen Kirche, deren eigene allgemeine Denkweise jedoch semipelagianisch-jesuitisch ist, so daß man wohl sagen darf: Molina's Denkweise hat bis jetzt den Sieg davon getragen; der Sieg der Augustinisch-

Thomistischen Denkweise müßte consequent durchgeführt zur Auflösung der römisch-katholischen Kirche führen. L. Pelt.

Molinos, der Urheber des Quietismus. In der geistigen, wie in der physischen Welt gibt es ein Gesetz der Jahreszeiten, nach welchen, wenn die Zeit gekommen ist, ohne sichtbaren Zusammenhang in den verschiedensten Gegenden verwandte Produkte an's Tageslicht treten. Wie am Ende des 15. Jahrh. eine kirchlich-doktrinelle reformatorische Bewegung theilweise ohne sichtbaren Zusammenhang durch einen großen Theil Europa's geht, so am Ende des 17. eine mystisch-spirituelle. In derselben Zeit, in welche in Deutschland die Bewegungen des Mysticismus und Pietismus fallen, tritt in England das Quäckerthum auf, in Frankreich der Jansenismus und Mysticismus, in Italien und Spanien der Quietismus.

Es war im Jahr 1669 oder 1670, als der spanische Priester Michael Molinos, Dr. theol., aus einer vornehmen Familie in Aragonien gebürtig (geboren nach Arnold's Nachrichten von dem Schwestersohne des Molinos, den 21. Dec. 1640) durch Privatverhältnisse veranlaßt in Rom sich niederließ. In der Uebung der Beichte und anderen kirchlichen Ceremonien nicht eben streng, erwarb er sich doch den Ruf ausgezeichneter Frömmigkeit, so daß die angesehensten Familien ihm als Beichtvater das Vertrauen, mehrere der vornehmsten Geistlichen ihre Freundschaft schenkten; die drei nachmaligen Cardinäle Colloredi, Ciceri und Petrucci, auch die Cardinäle Cassanata, Carpegna, Azzolini, namentlich der französische Cardinal d'Estrées, ein Schüler des freisinnigen Launoi, des Kämpfers gegen Hierarchie und Bigottismus. Bald nach seiner Ankunft in Rom im Jahr 1676 hatte in Innocenz XI. ein Pabst, wie ihn selten die römische Kirche gesehen, den Thron bestiegen, voll Ernst, Redlichkeit und geistlicher Frömmigkeit, welchem sein Beichtvater das Zeugniß ablegte, er habe nie etwas an ihm wahrgenommen, was die Seele von Gott entfernen konnte," tolerant gegen die Jansenisten und Feind der gewaltthätigen Bekehrungen der Hugenotten in Frankreich. Auch von ihm wurde Molinos in vertrauten Umgang gezogen und selbst ein eigener Palast ihm eingeräumt. Im Jahr 1675 erschien von ihm in italienischer Sprache eine Anweisung zum innern Frieden unter dem Titel: „Guida spirituale, geistlicher Wegweiser," eine Schrift, welche, in mehrere Sprachen übersetzt, weit über die Grenzen Roms hinaus seinen Ruf verbreitete: bei seiner späteren Gefangennehmung fand man nicht weniger als 20,000 Briefe bei ihm aus den verschiedensten Gegenden der katholischen Welt.

Um dieselbe Zeit hatte auch der Jesuitismus in Frankreich seine volle Thätigkeit gegen den Protestantismus außerhalb der Kirche und gegen den Jansenismus und Mysticismus innerhalb derselben zu entwickeln begonnen. Im Ganzen einer verständigen traditionellen Theologie zugethan, besaß er allerdings auch Repräsentanten einer innern Frömmigkeit in seiner Mitte, doch immer unter strenger Zucht der Reflexion und Autorität. Die allein auf die innere Beschaulichkeit gerichtete, den äußeren Frömmigkeitsübungen, insbesondere auch der Beichte abholde Frömmigkeit eines Molinos, zumal bei dem Einfluß eines solchen Mannes auf das Oberhaupt der Kirche, konnte diesem Orden nur gefährlich erscheinen. Wie nun etwas später der Kampf desselben gegen den Mysticismus einer Guyon und eines Fenelon entbrennt, so jetzt der gegen den spanischen Mystiker. Auf literarischem Gebiete spinnt sich der Angriff an durch die Schrift eines noch bis jetzt in der katholischen Kirche hochgehaltenen jesuitischen Asceten Segneri: concordia tra la fatica e la quiete nel oratione 1681. Die dadurch erregte Entrüstung — nicht gegen den Angegriffenen, sondern den Angreifer wird so groß, daß die Inquisition eine Commission zur Untersuchung der Schriften von Molinos und seinem Freunde Petrucci niederzusetzen genöthigt ist. So stark ist indeß noch für Molinos die günstige Meinung, daß die völlige Freisprechung der Angeschuldigten das Resultat dieser Untersuchung ist. Von dem literarischen Schauplatze hinweg wird nun der Kampf auf den politisch-kirchlichen versetzt. Durch den Pater La Chaise wird Ludwig XIV. bewogen im Jahr 1685 dem Pabst die eindringlichsten Vorstellungen zu

machen, um ihn zu einem Einschreiten gegen den der Kirche durch seine Lehren gefährlichen Mann zu bewegen. Wie erzählt wird, soll der Pabst die neue Anklage von sich ab an das Inquisitionsgericht verwiesen haben. Molinos und sein Freund Petrucci werden nun verhaftet. Der bei dem ersteren aufgefundene weitläufige Briefwechsel läßt die Inquisitoren einen tieferen Einblick nicht nur in die weite Verbreitung dieser mystischen Lehrweise, sondern wahrscheinlich auch in die für die herrschende Kirchenpraxis, möglicherweise hie und da auch für die Sittlichkeit bedenklichen Folgen derselben thun. Petrucci wird entlassen, Molinos aber im Gefängniß zurückbehalten, um ihn zum Widerruf zu bewegen. Zwei Jahre ruht nun der Kampf, als plötzlich 1687 an 200 Personen, zum Theil vom höchsten Range, wegen „quietistischer“ Grundsätze von der Inquisition eingezogen werden. Mit diesem neuen Ketzernamen wird nämlich jene mystische Richtung auf die „innere Ruhe“ bezeichnet, welche schon längst in der katholischen Mystik als höchstes Ziel der Frömmigkeit bezeichnet wurde. Ein Gerücht hat sich verbreitet — nicht unwahrscheinlich eben durch die Gegner der neuen angeblichen Ketzerei selbst, um desto stärker der öffentlichen Meinung zu imponiren — der Pabst in eigener Person, nicht zwar als Pabst und Statthalter Christi, sondern als Benediktus Odeschalchi, sey damals von der Inquisition einer Untersuchung seiner Orthodoxie von den Inquisitoren unterworfen worden.

Am 28. August 1687 wurde das Verdammungsdekret der Inquisition über die Lehren des Molinos ausgefertigt, 3 Monate darauf von dem Pabst — sey es weil er seine Privatüberzeugung seinem Amte unterordnen zu müssen meinte, oder weil er sich wirklich von den naheliegenden Mißbräuchen überzeugt hatte — bestätigt. Dem Feuertode entgeht Molinos, denn derselbe Mann, welcher sich Jahrelang im Gefängniß der Revokation geweigert, entschließt sich dazu, als das Dekret gefällt ist! Mit Ueberzeugung? Ebensowenig läßt es sich glauben als bei einem Savonarola: sein Abschied von dem Mönche, welcher ihn in die Gefängnißzelle begleitet, lautet im Gegentheil: „lebe wohl, mein Vater, wir sehn uns wieder am Tage des Gerichtes und dann wird es sich zeigen, ob die Wahrheit auf meiner oder auf eurer Seite gewesen!“ Wohl aber ist dieser Widerruf nicht so unbegreiflich bei dem Mystiker, welcher nichts für gefährlicher erklärt, als das fidarsi del proprio giudicio, die Unterwerfung unter den Beichtvater fordert auch da, wo dessen Rathschläge der eigenen Einsicht am meisten entgegenstehen oder wo dessen Leben die Lehre Lügen straft (l. II. c. 9. 10). Wenn vielleicht auch nicht aus dem dogmatischen Glauben Fenelons mochte er also doch nach ethischer Ueberzeugung die Unterwerfung für das Richtige ansehen, nachdem das Urtheil gesprochen war. Im Jahr 1693 wurde das Gerücht seines Todes verbreitet, später aber in den Zeitungen die Nachricht gegeben, daß er nach dreimonatlicher Krankheit erst am 28. December 1697 gestorben sey. Seine Leiche wurde in demselben Dominikanerkloster, worin sein Gefängniß, auch beerdigt und trotz des Widerrufs bezeichnet ihn die Inschrift als haereticus. Am Tage nach seiner Abschwörung wurden zu demselbigen Zweck zwei Brüder ausgestellt, der ältere Priester, der jüngere ein Schneider; der erstere wurde zu zehnjährigem, der letztere zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilt.

Der Dokumente, um über die Sache des Quietismus zu richten, liegen wenige vor. Von Schriften des Molinos selbst, außer dem Hauptdokument, dem guida spirituale nur noch ein älterer, ursprünglich spanisch geschriebener dem „Wegweiser“ öfters als Anhang beigedruckter Tractat de la cotidiana communione, außerdem zwei Briefe von Molinos, in einem von einem Engländer herausgegebenen recueil de diverses pièces concernants le quiétisme 1688 veröffentlicht. In demselben Jahre erschienen ebenfalls von einem Engländer geschrieben lettres écrites de Rome touchants l'affaire de Molinos (2. A. Amsterd. 1696). Ausführlicher hat von der ganzen Angelegenheit der bekannte anglikanische Bischof Burnet gehandelt in seinen lettres from Switzerland, Italy, Germany 1689. Hiezu kommen dann noch jene 68 Thesen, auf welche das Verdammungs-

urtheil gegründet, welche sich bei Arnold u. a., zuletzt in der zu erwähnenden Abhandlung von Scharling abgedruckt finden. — Die Aufmerksamkeit, welche dieser Proceß in einer Zeit, wo Aller Augen sich auf die fortgesetzten Siege der Jesuiten und den damals noch unentschiedenen Kampf der päbstlichen Autorität gegen die gallikanischen Freiheiten richtete, in allen Ländern bei Weltmännern wie bei Geistlichen auf sich zog, war eine außerordentliche. Politische wie literarische Zeitungen waren voll von Nachrichten über den Quietismus. In Deutschland verstärkte sich diese Aufmerksamkeit durch die Verwandtschaft der Verurtheilten mit den gleichzeitigen Pietisten, deren Gegner auch nicht verfehlten, diesen Umstand auszubeuten, zumal nachdem Francke zur Rechtfertigung des verurtheilten frommen Mannes 1687 den guida spirituale in lateinischer Uebersetzung herausgegeben. Eine abstrakt verständige lutherische Orthodoxie bei einem Jäger in Tübingen, Fr. Mayer in Hamburg, auch bei dem reformirten Theologen Jurieu in Amsterdam richtete wie Rom den Irrthum ohne Verständniß für die zu Grunde liegende Wahrheit; der Pietismus freute sich der innerlichen Frömmigkeit, erkannte zwar den Irrthum an, fand indeß in Molinos doch nur das unschuldige Opfer jesuitischer Intrigue, so Spener in seinem Gutachten an einen katholischen Fürsten (Bedenken I. 317). Ebenso Francke, vorzüglich aber Arnold, der Patron jeder Gattung des Mysticismus, welcher den Gegenstand in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. III. c. 17. mit gewohnter Gelehrsamkeit behandelt. Vor Kurzem ist der Quietismus auf's Neue Gegenstand der Forschung geworden in der Abhandlung des Kopenhagener Professors der Theologie Scharling erst dänisch, dann deutsch in Niedners Zeitschrift für hist. Theol. 1854 u. 1855. Zwar finden sich hier alle historischen Nachrichten mit großem Fleiß zusammengestellt, doch wird die Hauptsache vermißt — eine Karakteristik der Lehre von Molinos und Untersuchung über das Verhältniß zu seinen mystischen Vorgängern.

Die von Molinos in seiner Hauptschrift dargelegte Lehre enthält in keiner Hinsicht Neues, sondern, wie auch schon die Berufungen des Verfassers auf die älteren Autoritäten darthun, durchaus nur diejenigen Anschauungen und Grundsätze, welche, nachdem sie innerhalb der Kirche — auf neuplatonischer Grundlage — zuerst in der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita ausgeführt, nachher in unzähligen Variationen von den ersten kirchlichen Autoritäten, ja selbst von Heiligen, nur mit mehr oder weniger Ueberspannung, verkündigt worden. An edeln mystischen Erscheinungen und Geisteserzeugnissen war besonders Spanien im 16. und 17. Jahrh. reich gewesen. Die von Molinos unter allen Vorgängern, auf welche er sich beruft, am höchsten gefeierte mystische Autorität ist die Castilianerin Theresia († 1582) und ihre Schriften, nebst denen ihres Mitarbeiters an der Reformation des Carmeliterordens, des tiefsinnigen und tiefinnigen Joh. a. Santa Cruce, mögen auf die innere Bildung von Molinos von stärkstem Einfluß gewesen seyn. Schon bei Lebenszeiten der Heiligen muß die durch ihren Einfluß vorbereitete mystische Anregung eine der Hierarche anstößige Richtung gegen den äußeren Cultus genommen haben. Wir vernehmen nämlich von einer häretischen Partei in Spanien, Alumbrados, d. i. die Erleuchteten, welche schon 1575 sich gezeigt hatten, damals verurtheilt, um d. J. 1623 auf's Neue in der Diöcese Sevilla hervortraten und denen vorzugsweise ihre Lehrweise von der oratio mentalis, der unio mystica und der perfectio spiritualis zur Last gelegt wurde. Sieben der Haupturheber ließ damals der Großinquisitor zum Scheiterhaufen führen und ihre Schüler wurden zur Abschwörung oder Auswanderung verurtheilt. Die speziellen Vorwürfe, welche ihnen gemacht werden, daß der wahre Fromme weder der guten Werke, noch der Sakramente bedürfe, daß er sich selbst in die anstößigsten Berührungen begeben könnte, ohne sich auch nur einer läßlichen Sünde schuldig zu machen (*Moréry*, dictionnaire historique III, 271), sind ganz dieselben, wie sie dem Quietismus und dem Mysticismus in verschiedenen seiner Abarten gemacht worden sind. Hiernach möchten nun diejenigen, welche verwandte Geistesrichtungen am liebsten durch äußeren Zusammenhang erklären, den Urheber des Quietismus von vornherein zum Sprößling jener vaterländischen Sekte

machen, ja vielleicht auch für seine Uebersiedlung nach Rom in einer in dem Vaterland ihm drohenden Verfolgung den Grund suchen. Hiezu ist jedoch schon darum keine Veranlassung, da die Richtung auf die oratio mentalis und die derselben von Inquisitoren der Alumbrados vorgeworfenen Irrthümer in den verschiedensten Zeiten und Abtheilungen der Kirche, auch theilweise ohne allen nachweisbaren Zusammenhang sich finden, bei den Omphalopsychiten des Berges Athos und bei den Begharden, bei einer Guyon und bei den Quäckern, selbst unter den Mystikern Indiens und Persiens. Ueberdies wird vor der Anklage von Brüdern der Jesuiten seiner Schrift ebensosehr der Beifall des Qualifikators der spanischen Inquisition zu Theil als des italienischen Ketzergerichtes. Non parla, heißt es in der Approbation des spanischen Inquisitors, per proprio capriccio, per che segue le vestigia degli antichi, appoggiato sempre ne'loro principii e spirituali fondamenti, quale riduce ad un retto e chiaro metodo de thesauro suo nova et vetera proferens. Nach Quellen zu fragen bei Anschauungen und praktischen Grundsätzen, welche überhaupt nicht an den Kopf überliefert werden können, sondern auf Erlebnissen ruhn und aus denselben hervorgehen, ist überhaupt verkehrt: nur von sollicitirenden Faktoren kann die Rede seyn. Als solche mag man nun die erwähnten mystischen Größen seines Vaterlandes ansehn, doch außerdem auch die patristische und mystische Literatur überhaupt, einen Augustin, Thomas und Bernhard, einen Areopagita und Bonaventura: die theologische Belesenheit nämlich des Mannes gibt sich in noch viel höherem Grade als in dem guida, in dem Tractat über die Communion zu erkennen. Als Grundlage von Molinos Lehren sind nur jene einfachsten Erfahrungen christlicher Frömmigkeit anzusehen, wie er sie im Style von Augustins Confessionen und Soliloquien in einem in Petruccis Werken mitgetheilten Briefe von 1676 an jenen seinen Freund ausspricht. Er will „die Mittel angeben, welche die ungeschaffene Liebe, die nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe, gebraucht hat, um den Briefschreiber von dem Elende der Sünde zu der Ruhe und Stille des Herzens, welche er nun genießt und allein der göttlichen Barmherzigkeit verdankt, zu führen." „Eine der Grundregeln," fährt er fort, „welche dazu dienen, meine Seele in innerem stetem Frieden zu bewahren, ist diese: ich darf nicht Neigung für dieses oder jenes einzelne Gute hegen, sondern nur für das Gute, welches das höchste von allen ist; und ich soll zu dem allein bereit stehn, was jenes höchste Gute mir verleiht und von mir fordert. Es sind wenige Worte, aber sie enthalten Vieles. Daraus folgt, daß ich zwar immer mit etwas Nützlichem mich zu beschäftigen strebe, aber deshalb auch immer zugleich bereit bin, um diese oder jene nützliche Sache unbekümmert zu seyn, wenn Gott der Herr es so fügt, daß ich sie nicht erreichen kann, oder daß das Erzielte mir nicht gelingt. Ich denke so: ich begehre nichts von Gott, als was er mir geben will, und ich will ihm nichts geben, als was er von mir verlangt." Von dieser einfachsten religiösen Mystik, der Grundlage aller Frömmigkeit, gehen verschiedene Richtungen aus, welche sich zunächst durch die verschiedene Stellung zum praktischen Leben, sodann durch das Ueberwiegen entweder des sittlichen oder des spekulativen Interesses, endlich durch den Grad der contemplativen Abstraktion unterscheiden, sich indeß auch in diesen Hinsichten durchkreuzen. Bei der Mehrzahl der Marthadienst des praktisch-sittlichen Lebens, verbunden mit dem Mariadienst der Contemplation, bei Andern völlige Abstraktion vom äußeren Leben bis zu einer contemplativen Verdumpfung in der *ἅπλωσις* der Dionysischen Mysteriosophie des Orients. Bei Einigen die ascetische Contemplation nur im Dienst der Spekulation, wie in der Schule von Eckart, bei der Mehrzahl im Interesse religiös-sittlicher Vervollkommnung. Bei der überwiegenden Mehrzahl nur die Abstraktion von Vorstellung und von Begierde nach dem Endlichen in zurückgezogener Meditation, bei den Andern auch Abstraktion von der Vorstellung der göttlichen Dinge selbst und von dem Verlangen nach ihnen in Contemplation.

Molinos, nicht nur belesen, sondern auch stylistisch gebildet, ein Mann der höheren Gesellschaft, wie er denn auch der damals in Rom weilenden Königin Christina gesellig

und seelsorgerlich zur Seite steht, gehört zu denjenigen, welche den Marthadienst mit dem Mariendienst verbunden wissen wollen. Der Zweck seines Büchleins ist die Wegweisung zum innern Frieden. Zu diesem führt ein vierfacher Weg: Gebet, Gehorsam, die häufige Communion, die innere Mortifikation. Vor den Abwegen auf diesem vierfachen Wege will der guida warnen. Zur Abstraktion von dem äußeren Berufe ermahnt er aber so wenig, daß er vielmehr die Ausübung des gewöhnlichen Berufs, wofern sie nur mit der rechten innern Sammlung und Hingabe in den Willen Gottes geschieht, als virtuale oratione bezeichnet (l. I. c. 13.). Was dagegen die innere Abstraktion betrifft, so folgt Molinos denjenigen, welche darin den höchsten mystischen Grad erlangen — die Abstraktion auch von den theoretischen Vorstellungen der Gottheit und von dem praktischen Verlangen nach ihr. Er beruft sich auf Bonaventura in dessen mystischer Theologie: non ibi oportet cogitare nec de creaturis, nec de angelis, nec de trinitate, quia haec sapientia per affectus desideriorum, non per meditationem praeviam habet consurgere. Die gewöhnliche mystische Ansicht hatte das fromme Leben in einen Wechsel von Meditation und Contemplation zerfällt: die erstere, welche sich durch den discursus mit den göttlichen Dingen beschäftigt, die andere, welche sie genießend anschaut. Dieser Ansicht tritt Molinos entgegen: wer einmal zur Contemplation gelangt, habe nicht mehr auf die Meditation zurückzugehen und dies bildete den Angriffspunkt in jener ersten polemischen Schrift gegen ihn von Segneri. Doch erklärte auch Molinos für die principianti die Meditation als den nothwendigen Weg, so daß also sein Irrthum nur darin besteht, wenn er die Nothwendigkeit verkennt, das ganze Leben hindurch jene Vermittelung zu erneuern. In dem Verhältnisse, welches er zwischen Contemplation und Meditation setzt, unterscheidet er sich nicht wesentlich von den Meisten seiner Vorgänger: Gerson, Richard a St. Victore, Bonaventura u. A. Sie ist nicht memoria, nicht giudicio, nicht discorso, besteht aber in der vornehmsten Wirkung des intellectus in der semplice apprensione illuminata dalla santa fede e ajutata da' divini doni dello Spirito Santo. „Die Meditation säet, die Contemplation ärntet, die Meditation kauet die Speise, die Contemplation genießt sie.“ Nichts Anderes versteht Molinos unter der „einfachen Apprehension“, als was wir im Schleiermacherschen Sinne das Gefühl oder unmittelbare Bewußtseyn nennen würden, doch so, daß ihm das von Schleiermacher „zuständlich, sinnlich und gegensätzlich“ genannte Gefühl mit dem unmittelbar gegenständlichen nicht nur zusammenfällt, sondern — dem subjektiven Karakter der Mystik entsprechend — auch in dem Begriffe bei Weitem überwiegt. Mit diesem unmittelbaren religiösen Bewußtseyn soll auf praktischer Seite Hand in Hand gehen die fortgesetzte Resignation in den göttlichen Willen. Diese Gemüthsstimmung soll ein ununterbrochener Akt des innern Lebens werden, „den ganzen Tag, das ganze Jahr, das ganze Leben“ soll jener actus fidei et amoris festgehalten werden. Ein Nachbild ist dieser Zustand des reinen Glaubensaktes und der vollkommenen Liebe, „jenes actus purus, welchen die Seligen im Himmel genießen ohne andern Unterschied, als daß sie von Angesicht zu Angesicht schauen, wir dagegen in dunkelm Glauben“ (I. 13. 93). So verstanden verliert jene potenzirte Forderung der Abstraktion von bestimmten Vorstellungen der Gottheit und bestimmtem Verlangen nach ihr das Anstößige; diese Contemplation ist nicht mehr jene Dionysische ἄπλωσις, jenes schwärmerische Hinstarren, wie auch ein Ruysbroek es beschreibt: „hier begegnet ihm Gott ohne Mittel. Aus Gottes Einheit strömt ihm ein einfaches Licht, das sich als Dunkel, Nacktheit, Nichts darstellt. Im Dunkel verliert der Mensch allen modus und schweift wie irrend. In der Nacktheit verliert er alle Betrachtung und allen Unterschied.“ Auch ist sie nicht jene spekulative Identificirung des Seyns der Gottheit mit dem Nicht — ichts = Nichts in der deutschen Mystik. Molinos hat gleichsam den Hypermysticismus raisonnabel gemacht, wie auch der römische Inquisitionsqualifikator ihm nachrühmt: con uno metodo semplice tocca la crina della contemplazione. Am Schlusse des Werkes erhebt sich der Verfasser allerdings noch zu einer abstruseren Höhe, indem er von der erwor-

benen Contemplation den Beschaulichen zu der comtemplatio *passiva* infusa aufsteigen läßt, welche er so beschreibt: „hier bringt der göttliche Bräutigam, indem er die Seelenkräfte suspendirt, die Seele in einen überaus süßen und friedlichen Schlaf; hier sinkt sie in Schlummer, empfängt und genießt ohne zu verstehen, was sie genießt, in einer allersüßesten und lieblichsten Windstille. Erhoben und verklärt zu diesem passiven Zustand findet sie sich mit dem höchsten Gute vereinigt, ohne daß ihr diese Vereinigung ferner Mühe macht." Ein anderer Begriff der Contemplation liegt indeß auch hier nicht zu Grunde: er spricht nur von dem Zustande, wo die Contemplation habituel geworden.

Da bei Molinos wie bei den übrigen nicht spekulativen Mystikern es nur das zuständliche Gefühl ist, auf welches er reflektirt, so beschäftigen ihn vorzüglich die Zustände der aridità und oscura fede, welche auf dem Wege zu dieser Contemplation eintreten. Jener gusto celeste hält nicht an. Er räth auch hier, sich im Seelenfrieden nicht stören zu lassen, sondern mit Resignation in Gottes Willen sich zu unterwerfen. Ja, die Lüste der Welt finden wieder Zugang: ihre Lockungen sind Lockungen des Satans, an sich böse, aber zum Heil der Seele von Seiten Gottes, so daß auch sie mit Resignation zu ertragen. Auch Augustinus sermo III. de ascensione, den er als Autorität anführt, spricht: adscendamus *etiam per vitia et passiones nostras*. — Was den Gehorsam betrifft, so verlangt er und mit ihm unzählige Andere zur Ertödtung des Eigenwillens, wie schon erwähnt wurde, die absolute Unterwerfung unter den Beichtvater. Die äußern Mortifikationen läßt er ebenso wie die Meditation nur für die principianti gelten, indem er zugleich aufmerksam macht, wie häufig sich dabei der eigene, Gott noch nicht ergebene Wille einmische. Dagegen er von zwei ungesucht sich einstellenden inneren Mortifikationen spricht, deren sich Gott als Reinigungsmittel bediene: einerseits die Beängstigungen der Seele, andererseits die quälende Ungeduld der habenden und doch auch verlangenden Liebe. Die Beichte betrachtet er unter demselben Gesichtspunkt, wie die äußern Mortifikationen, sie ist für die anime estiriori ein Vorbereitungsmittel für den innern Frieden (II. 13. 99). Die häufige Communion aber empfiehlt er unter dem Gesichtspunkte des wunderbaren Mysteriums, daß der unendliche Gott dem endlichen Geschöpf sich hier einleben will. „Groß war die göttliche Liebe in der Menschwerdung, größer die, indem er für die Welt den schmachvollen Tod übernimmt, außer Vergleich größer aber die, wenn er sich selbst den Seinigen im Sakramente zum Genusse gibt."

Und diese Lehre, welcher auch der spanische Inquisitor das Zeugniß nicht versagen kann: „sie entfernt sich nicht von den Zeugnissen der heiligen Schrift, von den Lehren der heiligen Väter, noch auch von den Dekreten der Concilien oder der Reinheit der Sitten," konnte doch ein Verdammungsurtheil des päbstlichen Stuhles hervorrufen? Scharling hat im Interesse der Billigkeit selbst gegen ein Inquisitionstribunal eine ausführliche Untersuchung anstellen zu müssen geglaubt: ob für die dem Verurtheilten schuldgegebenen crimes énormes ein realer Grund vorliege. Böte nicht die Geschichte der römischen Verurtheilungen mehrfache Beispiele genug dar, wo die Motive für das Urtheil ganz wo anders zu suchen sind, als in der Sache selbst, wären nicht oft genug Solche als Ketzer verdammt worden, die unter andern Umständen die Heiligsprechung erlangt haben dürften, so möchte man eher in dieser Verdammung ein Räthsel sehen. Aber jener hochbegabte Seelenfreund der heil. Theresa, Johannes a Cruce, während seines Lebens verlästert, verfolgt, 9 Monat zu schwerer Kerkerhaft verurtheilt — wenige Jahre nach seinem Tode wird er heilig gesprochen. Eckart 1329 durch die Verdammungsbulle für einen Ketzer erklärt, wird 1440 von Cardinal Nikolaus von Cusa als die Hauptquelle seines eigenen philosophischen Systems gepriesen. Statt eines Bossuet ein Fenelon im Vertrauen des Königes von Frankreich und — die Guyon, statt in den Kerkern der Bastille zu büßen, hätte sich der Kanonisirung erfreuen können! Ueberdies ist indeß

auch alles Fragen nach etwaigen Verbrechen des Quietistenstifters vergeblich, denn die Akten des Processes haben nie das Tageslicht gesehen*).

Indeß reichen auch jene 19 Anklageartikel, welche 1687 von der Inquisition veröffentlicht wurden, und jene 68 Propositionen, auf welche sich die Verurtheilung gründete, hin, um über die Grundlage zu urtheilen, auf welcher das Verdammungsdekret basirte. Daß ein Mann, welcher die Meditation, die Beichte und die äußere Mortifikation nur für Anfängerwerke erklärte, sich auch selbst 12 Jahre lang der Beichte enthalten, auf dessen Rath, wie die Visitatoren der Klöster 1687 berichten, unzählige Mönche und Nonnen die Rosenkränze, Bilder und Reliquien weggeworfen, um Gott innerlich zu dienen, welcher zunächst in der vornehmen Welt, dann in allen Ständen vieler katholischer Länder einen begeisterten Anhang erworben, ja selbst das Vertrauen des Oberhauptes der Kirche, daß dieser Mann der jesuitischen Partei als ein dem traditionellen Kirchenthum höchst gefährlicher, dem Protestantismus den Weg bahnender Ketzer erscheinen mußte, ist klar. Und war dies klar, so galt es ja nur, die Mittel zum Zwecke zu finden. Wohl mag es seyn, daß manche Schüler noch über den Lehrer hinausgingen, wie jener Leoni, welcher die Nothwendigkeit einer Kirchenreformation unter einem neuen Pabst predigte; auch mögen unter den 20,000 aufgefundenen Briefen wohl manche entdeckt worden seyn mit dieser und jener übertriebenen Aeußerung: sowohl jene 19 Sätze als die 68 Propositionen sind jedoch der Art, daß wer die Schriften des Mannes vor sich hat, den Anstoß entweder nur in dem Ausdrucke finden wird, oder die Mißdeutung von der wahren Meinung unschwer zu unterscheiden vermag. Eine Apologie wie die Fenelons zu Gunsten der Guyon in seinen maximes des saints kommt viel mehr noch als jener überspannten Frau dem besonnenen Molinos zu Gute. Die 15. Proposition lautet: „Gott um Etwas bitten oder für etwas danken, ist Handlung des Eigenwillens," sie verliert aber den Anstoß, wenn man weiß, daß nach Molinos alle einzelnen Bitten in der fortgehenden Gebetsstimmung der oratio mentalis sich auflösen sollen. Die 11te: „man braucht auf die Zweifel darüber, ob man richtig oder falsch wandele, nicht zu achten," hat zur Voraussetzung, daß man bereits zur rechten Gebetsstimmung gelangt sey. Am meisten bedenklich können Thesen wie die 44. Proposition erscheinen: „Hiob verspottete Gott mit seinen Lippen ohne zu sündigen;" aber ist es nicht nach der katholischen Dogmatik nur der consensus, welcher die concupiscentia zur Sünde macht? Oder die 41ste: „um uns zu demüthigen, läßt Gott dem Teufel zu, daß einige vollkommene Seelen gewisse fleischliche Thaten begehen, indem sie ihre Hände wider ihren Willen physisch bewegen;" man kann errathen, auf welche Handlungen hier hingewiesen wird: wie viele katholische Beichtväter, die aber auch auf solche Fälle das consensus *parit* culpam angewendet haben würden! —

Der Quellen ist oben Erwähnung gethan, der unmittelbaren und der mittelbaren, unter welchen letzteren Arnold und Scharling die vornehmsten. **Tholuck.**

Moller, gewöhnlich Heinrich von Zütphen genannt, war einer der ersten protestantischen Märtyrer, stammte aus einer in die Niederlande eingewanderten deutschen Familie und wurde im Jahre 1488 in der Grafschaft Zütphen geboren. Seine ersten Jugendjahre fallen in die Zeit, in welcher der Wohlstand der Niederländer unter dem burgundischen Hause durch mannigfaltige Handelsverbindungen und rege Betriebsamkeit einen hohen Grad der Blüthe erreicht hatte und zugleich die durch den trefflichen Gerhard de Groote von Deventer gestiftete Brüdergemeinschaft (Fratres in com-

*) Die genannten lettres écrites de Rome und das recueil geben für die falschen Anklagen gegen Molinos einen Grund an, der nicht unwahrscheinlich ist: sie waren das einzige Mittel, wodurch es gelang, den dem Molinos sehr gewogenen Pabst gegen ihn zu stimmen. Siehe die Anführungen bei Scharding. Niedner 1855. S. 65. Uebrigens gingen jene Anklagen gegen Molinos, bestärkt durch das große Ansehen des Bossuet, in die katholische Geschichtschreibung über, zumal in Frankreich. S. z. B. Revue des deux mondes, 1845. Tome 3ème. S. 84.

mune viventes) auf den Jugendunterricht einen wohlthätigen Einfluß auszuüben begann. Zugleich war es die Zeit der ersten reformatorischen Anregung durch Joh. Wessel, Agricola u. A. —

Die Nachrichten über Moller's Jugendzeit sind dürftig; kaum sechszehn Jahre alt, trat er in den Augustinerorden. Nachdem er sich im Kloster während seines Noviziats allen Büßungen und niedrigen Arbeiten, welche die Ordensobern ihm auferlegten, mit willigem Gehorsam unterzogen hatte, widmete er sich mit solchem Eifer den philosophischen und theologischen Wissenschaften, daß in ihm um das Jahr 1515 lebhaft der Wunsch erwachte, die neugestiftete Universität Wittenberg zu besuchen, deren Ruf sich schnell auch im Auslande verbreitet hatte. Hier schloß er sich auf's Engste an Luther an, der gleich ihm dem Orden der Augustiner angehörte und des Bruders Heinrich in einem Briefe an einen Freund mit wohlwollender Theilnahme gedenkt. Indessen muß er schon im folgenden Jahre 1516 in seine Heimath zurückgekehrt seyn; denn er wurde in demselben ungeachtet seiner Jugend zum Prior des Augustinerklosters in Dortrecht gewählt, wo bereits das Verlangen nach einer allgemeinen Verbesserung des kirchlichen Lebens selbst bei der Bürgerschaft Eingang gefunden hatte. Es ist sehr bezeichnend für ihn, daß er als Prior sogleich im Geiste Luthers auftrat und seine ganze Thätigkeit auf eine Reformation des Klosters richtete. Um dieselbe auszuführen, wandte er sich zunächst mit der Bitte um Rath und Belehrung an Johann von Staupitz, der seit dem Jahre 1503 nach dem gelehrten Andreas Proles Generalvikar des Augustinerordens war*). Hierauf suchte er bei der Regierung der verständigen und milden Statthalterin Margarethe, einer Tochter des Kaisers Maximilian, welche während der Minderjährigkeit Karls V. die öffentlichen Geschäfte in den Niederlanden leitete, um die Genehmigung seiner beabsichtigten Verbesserungen im Kloster nach. Doch half ihm dies wenig, denn als er mit mehreren Mitgliedern des Klosters über die neuen Einrichtungen in einen heftigen Streit gerieth, erhielt der Generalvikar Staupitz von der Statthalterin den Befehl, denselben zu entscheiden und die Parteien zu versöhnen.

Obgleich auf solche Weise dieser erste Versuch Heinrichs, das kirchliche Leben zu verbessern, durch die weltliche Macht vereitelt war, verschaffte doch das tiefe Verderben der Geistlichkeit, die unverantwortliche Vernachläßigung des Volksunterrichts und die wachsende Unverschämtheit der Ablaßkrämer der Reformation besonders von Norddeutschland her, welches sich der neuen Lehre großentheils mit Eifer zugewandt hatte, und dessen niedersächsischer Dialekt den Verkehr mit den Bewohnern der Niederlande sehr erleichterte, eine unerwartet schnelle Verbreitung. Deßhalb verhängte die Staatsregierung, vorzüglich auf Betrieb des Cardinals Adrian, des Lehrers Karls, eine Verfolgung der lutherischgesinnten Klosterbrüder, wodurch Heinrich von Zütphen gezwungen wurde, Dortrecht im Jahre 1520 zu verlassen und dem Rufe seines geistes- und glaubensverwandten Freundes Jakob Sprenger nach Antwerpen zu folgen, wo er im folgenden Jahre Subprior des größeren Augustinerklosters wurde. Doch war seines Bleibens auch hier nicht lange, da die Gegner der Reformation immer heftiger gegen die neue Lehre eiferten und die Freiheit und das Leben derer bedrohten, welche dieselbe öffentlich predigten oder im Stillen begünstigten. Vorzüglich hatte sich dies Mal die Verfolgung gegen die Augustiner in Antwerpen gerichtet, von denen Jakob Sprenger und mehrere Andere als Gefangene nach Brüssel abgeführt wurden, während es Heinrich von Zütphen gelang, sich im December 1520 seinen Feinden durch die Flucht zu entziehen und wohlbehalten die Grenzen Deutschlands zu erreichen. Er begab sich nach Wittenberg, wo er am Ende des März 1521 noch vor Luthers Abreise zum Reichstage nach Worms anlangte und bald darauf 32 theologische Lehrsätze öffentlich unter dem Vorsitze Melanch-

---

*) Vergl. Erhard a. a. O. Th. 3. S. 447 f., *Grimm*, de Joanne Staupitio ejusque in sacrorum Christianorum instaurationem meritis, in Illgen's Zeitschr. für die hist. Theologie. N. F. I. II, 78 ff.

thons vertheidigte, der ihn seiner gründlichen Gelehrsamkeit wegen sehr rühmte und im Namen der Universität zum Magister der Philosophie und zum Baccalaureus der Theologie ernannte.

Fast ein ganzes Jahr hatte sich Heinrich von Zütphen in Wittenberg mit wissenschaftlichen Studien fleißig beschäftigt, als das vom Kaiser Karl V. am 8. Mai 1521 erlassene Wormser Edikt gegen die ketzerischen Neuerungen auch in den Niederlanden weitgreifende Verfolgungen hervorrief, und schärfere Befehle gegen evangelisches Predigen und Bibellesen in geheimen, wie in öffentlichen Versammlungen erlassen wurden. Alle lutherische Schriften sollten verbrannt werden, und an dem Priester Johann de Backer wurde die Todesstrafe vollzogen, um die Anhänger der Reformation von ihrem Eifer abzuschrecken. Päbstliche Commissarien erschienen in Brüssel und wählten den Rathsherrn Nikolas von der Hulst und den Karmelitermönch Nikolas von Egmond zu Inquisitionsrichtern, zwei Männer, die von Erasmus als Feinde der Gelehrsamkeit und wahnsinnige Verfolger geschildert werden. Nichtsdestoweniger verbreitete sich die Lehre Luthers mit unglaublicher Schnelligkeit. In Herzogenbusch wurden die Franziskaner und Dominikaner vertrieben und die Statthalterin Margarethe sah sich genöthigt, sie mit Gewalt wieder einzusetzen. In Dortrecht und Antwerpen wurde trotz allen Dekreten das Evangelium rein und lauter gepredigt, und angesehene Personen begünstigten dasselbe im Stillen, wo sie nur konnten. Ein Priester zu Mell, zwei Stunden von Alkmaar, sagte unverholen von sich und seinen Amtsbrüdern: „wir sind schlimmer als Judas; der verkaufte und lieferte den Herrn aus, wir verkaufen ihn auch und liefern ihn nicht aus"*).

Als die Kunde von diesen Ereignissen nach Wittenberg kam, ließ sich Heinrich von Zütphen daselbst nicht länger halten; er eilte nach Dortrecht zurück, um die Brüder in ihren Bedrängnissen zu stärken und das Reformationswerk zu fördern. Durch sein Beispiel ermuthigt predigten die Augustiner gegen die Inquisitionsgerichte, verdammten den schnöden Ablaßhandel und verkündigten das einfache Wort Gottes, wie es die heilige Schrift lehrt. Der Beifall, den sie beim Volke fanden, war so groß, daß die Kirchen die Menge der Zuhörer bald nicht mehr zu fassen vermochten. Von Dortrecht wanderte hierauf Heinrich nach Antwerpen, wo er in gleichem Geiste wirkte, aber auch bald die Aufmerksamkeit der Inquisitoren in Brüssel erregte, welche sofort Befehl gaben, ihn gefangen zu nehmen und ihrem Gerichte auszuliefern. Schon war der 29. September, an welchem Tage er bei dem Kloster in der Münze predigte, zur Ausführung des Befehles festgesetzt, als gegen Abend der lange zurückgehaltene Unwille des Volks ausbrach und ein allgemeiner Aufruhr in der Stadt entstand, während dessen mehrere tausend Männer und Frauen die Abtei, in die man ihn gebracht hatte, erstürmten und den hochverehrten und geliebten Prediger zu seinen Brüdern in's Kloster zurückführten. Drei Tage blieb er hier vor seinen Verfolgern versteckt, bis es ihm gelang, ungeachtet eines Verhaftbefehls, den ihm die Statthalterin in der Richtung auf Wittenberg nachschickte, glücklich nach Amsterdam zu entkommen, von wo er einem seiner Freunde schrieb: „Der Herr sey gelobt, der mich nicht in die Hände der Gottlosen gegeben hat". Wohl hatte er alle Ursache, Gott für seine Rettung zu danken, denn welches Schicksal ihn getroffen haben würde, wenn er seinen Verfolgern in die Hände gefallen wäre, konnte er mit Gewißheit aus dem schließen, was in Antwerpen nach seiner Flucht geschah. Einer zuverlässigen Nachricht zufolge, welche sich in Luthers Briefen findet, wurden daselbst nicht nur alle Mönche aus dem Augustinerkloster vertrieben und alle Heiligthümer aus demselben in die Hofkirche gebracht, sondern auch viele Bürger der Stadt nebst ihren Angehörigen hart gestraft und selbst mehrere Augustinermönche in Brüssel vor das Inquisitionsgericht gestellt, von denen Hendrik Voes und Johannes Esch,

---

*) Vergl. *Erasmi* Epistolae 1922—24, 1927 u. 1928. — Van Kampen, Gesch. der Niederlande, Bd. I, 283 ff.

da sie bei ihrem freimüthigen Bekenntnisse der evangelischen Lehre beharrten, am 1. Juli des folgenden Jahres nach schmerzvollen Qualen den Feuertod erlitten*).

Bevor Heinrich nach einem kurzen Aufenthalte in Amsterdam seine Reise nach Wittenberg antrat, besuchte er noch einmal seine Vaterstadt Zütphen, fand aber auch hier eifrige Gegner, die ihn als Verbreiter der neuen Lehre vor Gericht forderten. Doch rettete ihn sein besonnenes Benehmen, indem er betheuerte, daß er weder von irgend Jemand hergerufen, noch überhaupt in der Absicht gekommen sey, um ein kirchliches Amt zu übernehmen, sondern nur seine nächsten Verwandten und Jugendfreunde begrüßen wolle. Da man überdies hier einen ähnlichen Volksaufstand, wie in Antwerpen fürchtete, so entließ man ihn unter Androhung harter Strafen, falls er es wagen sollte, gegen den katholischen Glauben zu predigen oder seine lutherischen Ueberzeugungen im Beiseyn Anderer auszusprechen. Von Zütphen nahm er seinen Weg über Bremen, wo er in der Tracht der Augustiner zu Ausgang des Monats November 1522 wohlbehalten ankam und bei Martin Hemeling, dem Besitzer einer unter dem Namen des Straußes damals wohlbekannten Herberge am Markte, einkehrte. Wie in den übrigen niedersächsischen Städten, so hatte auch in Bremen Luthers Lehre schon viele Anhänger gewonnen, welche, von Heinrichs Ankunft durch den Wirth unterrichtet, sogleich den Wunsch hegten, daß er bei ihnen länger verweilen und einige Predigten halten möchte. Vor Allen waren es die Bauherren der St. Ansgari-Gemeinde Evert Speckhan, der Schwiegersohn des Bürgermeisters Meimbern von Borken, und Heinrich Esich nebst den Aelterleuten Albert Bulgreve, Johann Hilmers, Johann von Münster und mehreren angesehenen Bürgern, welche ihm einen Besuch abstatteten und ihn dringend baten, in ihrer Stadt Gottes Wort nach der reinen Lehre des Evangeliums zu predigen. Freudig erklärte er sich bereit, ihre Bitte zu erfüllen, wenn der Rath es gestattete, und als die Genehmigung desselben ohne Zögerung erfolgte, hielt Heinrich am Sonntage vor Martini in der seit längerer Zeit unter dem Interdikte stehenden Kapelle der St. Ansgari-Kirche die erste evangelische Predigt. Der Beifall, den er fand, war so allgemein und ungetheilt, daß ihn die ganze Gemeinde zu ihrem Prediger wählte und in ihn drang, mit Genehmigung des Rathes entweder für immer, oder wenigstens so lange, als es ihm möglich sey, bei ihr zu bleiben, um das Wort Gottes nach der neuen Lehre Luthers rein und lauter zu verkündigen. Da er in dem unerwarteten Antrage den Wink und den Willen der göttlichen Vorsehung erkannte, so nahm er ihn mit freudiger Bereitwilligkeit an, und bald übertraf der Erfolg seiner Predigten selbst seine kühnsten Hoffnungen. Aber je zahlreicher und eifriger sich die Volksmenge zu seinen Vorträgen drängte, desto besorgter wurden die Geistlichen, vor allen die Domherren, sowohl um ihr Ansehen, als um die großen Vortheile, welche ihnen der alte Glaube an die Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche allein sicherte. Mit Ungestüm verlangten sie daher die sofortige Entfernung des gottlosen Ketzers, der es wage, seine Stimme wider die heilige christliche Kirche öffentlich zu erheben. Da sie indessen weder bei den Vorstehern der Gemeinde, noch bei den meisten Mitgliedern des Rathes etwas auszurichten vermochten, so wandten sie sich an den Erzbischof Christoph und veranlaßten denselben, zwei angesehene Männer aus seiner Umgebung in Begleitung des Weihbischofs, eines strengen Dominikaners, nach Bremen zu schicken, welche die Auslieferung des gefährlichen Prädikanten drohend forderten. Allein der Rath, der sich schon längst größtentheils der neuen Lehre zugeneigt hatte, ließ sich auch hierdurch nicht bestimmen, sondern erwiederte auf die an ihn gestellte Forderung: „so lange der Mönch im Dienste der Stadt stehe und nicht aus der Schrift widerlegt werde, würden ihn die Bürger nicht verlassen; der Erzbischof möge daher eine Disputation anordnen und zu diesem Zwecke gelehrte Geist-

---

*) Vergl. die bald nach ihrer Hinrichtung erschienene „Histori, so zwen Augustinerordens gemartert seyn zu Bruxel in Probandt.

liche nach Bremen senden, wenn der von der Gemeinde gewählte Prediger ihnen unterliege und des Irrthums überführt werde, wolle man ihn ohne Widerstreben ausliefern". Durch diese Antwort in Verlegenheit gesetzt, nahmen die Abgeordneten den Schein der Höflichkeit an und baten den Rath, ihnen den Augustiner, der aus den Niederlanden als ein Gefangener der Statthalterin Margarethe heimlich entflohen sey, zu gründlicher Prüfung seiner Lehre zu überweisen, damit nicht die Ruhe und der Friede im ganzen Stifte gestört würde. Aber auch dies Verfahren, so schlau es berechnet seyn mochte, blieb erfolglos, worauf der Weihbischof im höchsten Zorne die Stadt verließ, ihr mit "des Pabstes Banne" und der Acht des Kaisers drohte und sich weigerte, die Kinder der Bürgerfamilien zu firmeln.

Nichtsdestoweniger gewann die Reformation durch die ausgezeichneten Rednergaben des neuen Predigers, durch die Unsträflichkeit und Energie seines Karakters und durch sein eben so besonnenes als muthiges Handeln mit jedem Tage mehr Anhänger in der Stadt. Da Heinrich einen offenen Kampf mit seinen Gegnern voraussah und ihnen wohlberechtigt entgegentreten zu können wünschte, so erbat er sich vom Generalvikar Link, der nach Staupitz dem Augustinerorden vorstand, die Genehmigung, den Einwohnern der Stadt und des Erzstifts Bremen das ewige Wort Gottes nach dem Inhalte der heiligen Schrift rein zu predigen, und erhielt dieselbe aus Wittenberg. Sie war im Namen und unter dem Sigel Links von Luther ausgefertigt, der in des Generalvikars Abwesenheit die Geschäfte desselben übernommen hatte. Sowohl Luther als Melanchthon lobten seine Treue und Beständigkeit in dem übernommenen Amte und bestärkten ihn in dem Vorsatze, trotz allen Schwierigkeiten und Gefahren bei der Verkündigung der verbesserten evangelischen Lehre zu beharren. Ermuthigt durch die Zustimmung der Wittenberger Freunde und vertrauend auf die Liebe seiner Gemeinde schrieb er an Jakob Sprenger nach Antwerpen: Ich rufe Gott um den Wachsthum des Wortes inbrünstig an. Ich werde Bremen nicht verlassen, wenn sie mich nicht mit Gewalt austreiben. Der Wille des Herrn geschehe! Ihm befehle ich allezeit, er wolle mir gnädig seyn! Lebet wohl und betet für mich."

Mittlerweile sann der Erzbischof mit den Seinigen auf ein neues Mittel, die evangelische Lehre mit Gewalt zu unterdrücken und des von dem Rathe und der Bürgerschaft begünstigten Augustinermönchs habhaft zu werden. Es wurde daher beschlossen, zu diesem Zwecke ein Provinzialconcilium, jedoch nicht in Bremen, wie es bisher Gebrauch gewesen war, sondern in Buxtehude zu halten und alle Prälaten und Gelehrten des ganzen Erzbisthums zu demselben einzuladen. Auch an Heinrich von Zütphen erging die Aufforderung, daselbst zu erscheinen. Aber die Bremer durchschauten die hinterlistige Absicht der Gegner; sie ließen ihren Prediger nicht dorthin ziehen und hielten es für genügend, wenn er den Inhalt dessen, was er glaubte und lehrte, in schriftlich abgefaßten Artikeln der versammelten Geistlichkeit zur Prüfung einsende. Heinrich fügte denselben aus eigenem Antriebe seine auf der Universität zu Wittenberg vertheidigten Lehrsätze hinzu und erbot sich zugleich in einem Sendschreiben an den Erzbischof, jeden Irrthum, dessen man ihn überführen würde, sofort aufzugeben und öffentlich zu widerrufen. Statt aller Antwort, die er mit Recht erwarten durfte, erfolgte nun seine Verdammung, worauf die Bulle des Pabstes Leo X. mit der Wormser Achtserklärung des Kaisers Karl V. am Eingange des Doms angeschlagen wurde.

Nach diesem gewaltsamen Schritte des Erzbischofs ließ sich die Bürgerschaft durch Heinrich von Zütphen leicht bewegen, nicht nur den evangelischen Gottesdienst völlig einzuführen, sondern auch seinen durch mancherlei Verfolgungen schwer geprüften Freund Jakob Sprenger, der sich von jetzt an **Jakob Probst** nannte, aus Antwerpen und den nicht minder energischen als gelehrten **Johann Timann** aus Amsterdam als lutherische Prediger, den einen an U. L. Fr. Kirche, den andern an die Martini-Kirche zu berufen. Mit ihrer Hülfe gelang es ihm, die Reformation in der Stadt immer mehr zu befördern und auf immer zu befestigen, ungeachtet die papistischen Domgeistlichen

Alles aufboten, die Fortschritte derselben zu hemmen und die angestellten Prediger wieder zu vertreiben*).

Nachdem Heinrich von Zütphen zwei Jahre in Bremen gewirkt hatte, da geschah es, daß ihn der lutherisch gesinnte Pastor Nikolaus Boje zu Meldorf im Dithmarschen in Gemeinschaft mit einigen frommen Christen seiner Pfarrkirche flehentlich bat, zu ihnen zu kommen und in ihrem Lande, wo noch Unwissenheit und katholische Mißbräuche aller Art herrschten, das Licht der Wahrheit anzuzünden. Obgleich er die Schwierigkeiten und Gefahren, die seiner bei einem solchen Unternehmen warteten, klar erkannte, so entschloß er sich dennoch nach reiflicher Ueberlegung, dem Rufe zu folgen. Er lud daher auf den folgenden Abend die Bauherren der St. Ansgari-Gemeinde, Evert Speckhan und Johann Wilkens, mit vier andern ihm befreundeten Männern zu sich ein, theilte ihnen den Ruf der Dithmarschen sowie seinen festen Entschluß, dorthin zu reisen, mit und bat sie, ihm zu rathen, wie er es anzufangen habe, um die Reise ohne irgend eine Verzögerung zu unternehmen. Sie erwiederten ihm, daß sie ihn ohne Bewilligung des ganzen Kirchspiels nicht abreisen lassen könnten, da sie ihn berufen hätten, Gottes Wort zu predigen, das Evangelium im Volke aber noch schwach und die Gefahr der Unterdrückung desselben durch den Erzbischof und die katholische Geistlichkeit immer noch groß wäre; zu den Dithmarschen, welche als schlimme Leute bekannt wären, möchte er einen anderen Prediger schicken. Aber Heinrich antwortete, sie hätten an Jakob Probst und Johann Timann fromme und gelehrte Prediger, denen sie vertrauen könnten; überdies wären die Papisten zum Theil so weit überwunden, daß selbst Frauen und Kindern ihre Irrthümer einleuchteten. Ferner gab er ihnen zu bedenken, daß er, nachdem er zwei Jahre lang das lautere Evangelium verkündigt hätte, mit gutem Gewissen den Dithmarschen, die ebenfalls nach dem Lichte der Erkenntniß verlangten, ihre dringende Bitte nicht abschlagen könnte; auch wollte er ja die Gemeinde keineswegs ganz verlassen, sondern werde in Kurzem zu ihnen zurückkehren, sobald er dort durch einige Vorträge und Einrichtungen zur Reformation der Kirche einen festen Grund gelegt hätte. Schließlich bat er, sie möchten seinen heimlichen Abzug, welchen seine ihm Tag und Nacht nach dem Leben trachtenden Gegner unumgänglich nothwendig machten, bei den Gemeindegliedern entschuldigen und in seinem Namen das Versprechen hinzufügen, daß er bald wieder bei ihnen seyn würde. Darauf fügten sich seine Freunde, wiewohl ungern, in seinen Willen und schieden von ihm in der Hoffnung, daß er die Dithmarschen von den Fesseln der Unwissenheit und des Aberglaubens befreien und zur rechten Erkenntniß der Wahrheit führen möchte.

Es war am 29. November 1524, am Montage der ersten Woche in der Adventszeit, als Heinrich von Zütphen frohen Muthes heimlich von Bremen abreiste und seinen Weg mitten durch das Erzstift nahm. In Brunshausen bei Stade empfingen ihn bewährte Freunde des Pastors Boje, welche ihm in dieser Absicht entgegengekommen waren. Sie geleiteten ihn wohlbehalten nach Meldorf, wo er mit großer Freude aufgenommen wurde. Aber kaum hatte sich die Nachricht von seiner Ankunft verbreitet, als sich auch sogleich die Dominikaner, an deren Spitze der Prior des schwarzen Klosters Augustin Torneborch stand, und die Minoriten von Lunden mit dem Magister und Vikarius des hamburgischen Officials Johann Snicken verbanden und eifrig beriethen, wie sie am sichersten den Erzketzer unterdrücken und dadurch ihre Herrschaft über das Volk aufrecht erhalten könnten. Nach langem Ueberlegen schien es ihnen das Beste, vor allen Dingen dem Augustiner zuvorzukommen und sein öffentliches Auftreten zu verhindern, damit er

*) Selbst die gemeinsten Mittel anzuwenden, trugen sie kein Bedenken. So schickten sie täglich ihre Kaplane in die Stadtkirchen mit dem Auftrage, verfänglichen Aeußerungen, welche die Prediger etwa machen möchten, aufzulauern und sie ihnen zu hinterbringen. Doch zeigte sich die Kraft der Wahrheit so groß, daß viele dieser Kaplane nicht nur offen bekannten, niemals solche Lehre gehört zu haben, sondern auch zu dem lutherischen Glauben übertraten.

nicht, wenn er predigte, das Volk für seinen Glauben gewönne und sie, indem er ihr trügerisches Treiben aufdeckte, um allen Einfluß und alle bisher genossenen Vortheile brächte. Demgemäß begab sich im Einverständniß mit den Uebrigen der Prior Torneborch sogleich nach Heide, wo gerade die Regenten des Landes, die Achtundvierzig genannt, versammelt waren, um von diesen ein Schreiben an den Pastor Boje und dessen Gemeinde auszuwirken, durch welches ihnen untersagt wurde, den Augustinermönch aus Bremen predigen zu lassen. Da Torneborch an dem Landeskanzler Magister Günther und dem Landesregenten Peter Nanne, die sich beide längst als heftige Gegner der evangelischen Lehre gezeigt hatten, einen mächtigen Beistand fand, so ward es ihm nicht schwer, die größtentheils aus ungelehrten Leuten bestehende Versammlung glauben zu machen, daß sie sich durch die Annahme seines Antrages den Beifall des ganzen Landes und vor allem den Dank des Erzbischofs verdienen würden. So wurde noch an demselben Tage — es war der Sonnabend vor dem zweiten Adventssonntage — das Schreiben ausgefertigt und der Prior eilte, obgleich es schon spät am Abend war, nach Meldorf, weckte den Pastor Boje aus dem Schlafe und übergab ihm mit drohenden Worten den schriftlich abgefaßten Beschluß der Achtundvierzig, wurde aber nicht wenig überrascht, als ihm nicht nur der Pfarrer ruhig und besonnen entgegnete, daß Kirchensachen nicht vor die Landstände gehörten und nach alter Sitte jede Gemeinde ihren Prediger ohne irgend Jemandes Einsprache wählen und absetzen könnte, sondern auch Heinrich fest und entschlossen erklärte, daß er dem von der Gemeinde rechtmäßig an ihn ergangenen Rufe Folge leisten werde, da man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen; wenn es Gottes Wille sey, daß er als Märtyrer sterben solle, so sey der Himmel im Dithmarschen so nahe, als in Bremen.

Mit solchem Muthe, der selbst vor dem Märtyrertode nicht bangte und zurückbebte, betrat Heinrich von Zütphen am folgenden Morgen die Kanzel und hielt eine die Zuhörer mächtig ergreifende Predigt über die Verheißungen Christi vom Reiche Gottes nach dem Texte des Evangelisten Lukas Kap. 21, V. 25 bis 36, nachdem er die Worte des Apostels Paulus aus dem Briefe an die Römer (Kap. 1, V. 9.): „Gott ist mein Zeuge, welchem ich diene in meinem Geiste, am Evangelium seines Sohnes, daß ich euer ohne Unterlaß gedenke," zur Einleitung vorangeschickt hatte. Die außerordentliche Wirkung dieser Predigt zeigte sich unmittelbar nach beendigtem Gottesdienste. Denn als nach demselben der Prior Torneborch die Hausväter der Gemeinde zusammenberief und ihnen das Schreiben der achtundvierzig Landesregenten vorlas, in welchem diese sie mit einer Strafe von tausend rheinischen Gulden zu belegen drohten, wenn sie den Augustiner predigen ließen, und zugleich die Aufforderung hinzufügten, Bevollmächtigte nach Heide zu schicken, wo Abgeordnete des ganzen Landes zur Berathung über eine wichtige Angelegenheit zusammenkommen würden, sprachen die Meldorfer ihren Unwillen über dies anmaßende Verfahren derselben laut aus, beriefen sich auf des Landes Herkommen, nach dem jede Pfarrkirche das Recht habe, sich denjenigen zum Prediger zu wählen, den sie wolle, und beschloßen einträchtig, nicht nur ihr Recht zu behaupten, sondern auch den von ihnen rechtmäßig berufenen Prediger vor jeder Gewaltthätigkeit seiner Gegner zu schützen. Dann wandten sie sich an Heinrich mit der Bitte, auch des Nachmittags die Predigt zu halten*) und wählten sogleich aus ihrer Mitte einige zuverläßige Männer, welche am folgenden Tage in Heide vor den daselbst versammelten Landesregenten erschienen, mit großem Beifall von den Predigten des Augustinermönchs aus Bremen sprachen, sich bereit erklärten, vor dem ganzen Lande seiner Berufnug wegen zu Recht zu stehen und zuletzt einen Brief überreichten, in welchem der Pastor Boje heilig betheuerte, daß weder er noch sein Freund Aufruhr oder Ketzerei beabsichtigten, sondern

*) Er hatte zum Texte derselben die Worte des Paulus aus dem Briefe an die Römer Kap. 15, V. 1. gewählt: „Wir aber, die wir stark sind, sollen die Gebrechlichkeit der Schwachen tragen und nicht an uns selbst Gefallen haben."

der Gemeinde nur das lautere Gotteswort verkündigen wollten; man möchte daher den Dominikanern und Minoriten, die sich nur von Haß und Habsucht leiten ließen, keinen Glauben schenken und Niemanden unverhört verdammen; sollte es sich nach unpartheiischer Untersuchung herausstellen, daß sie Unrecht gethan hätten, so wären sie bereit, ihre Strafe zu leiden.

Unter den widersprechendsten Ansichten, die hierauf in der Versammlung laut wurden, überlegten die Achtundvierzig lange, was sie thun sollten. Da nahm endlich Peter Dethlev von Delve, einer der Aeltesten, das Wort, stellte ihnen mit Nachdruck vor, wie ihnen als ungelehrten und schlichten Bauern nicht zukäme, über den Glauben, dessentwegen überall in allen Landen große Zwietracht herrsche, zu richten; seine ernstliche Meinung wäre, daß sie diese Sache bis zu der allgemeinen Kirchensynode aufschöben, welche, wie ihm der Landschreiber Magister Günther berichtet habe, in kurzer Zeit gehalten werden sollte; was alsdann ihre guten Nachbarn für richtig halten und glauben würden, das könnten sie auch annehmen. Diesem verständigen Rathe gemäß ward beschlossen, die Sache bis zu den nächsten Ostern auszusetzen und ruhen zu lassen, da sich bis dahin wohl ausweisen würde, was recht oder unrecht wäre.

Erfreut über die erhaltene Zusage kehrten die Meldorfer zu den Ihrigen zurück, und Heinrich fuhr ungehindert fort, in seinen Predigten durch Ermahnung, Aufmunterung und Belehrung den Aufbau der neuen Kirche nach der gereinigten Lehre des Christenthums anzubahnen. Gern gab er der Gemeinde auf ihr dringendes Bitten das Versprechen, das bevorstehende Weihnachtsfest noch mit ihr zu feiern und während desselben täglich zweimal zu predigen. Aber je höher der Beifall stieg, den er fand, desto erbitterter entbrannte der Haß seiner Feinde. Nach einer vorläufigen Berathung, die sie mit dem zu diesem Zwecke von dem hamburgischen Official ihnen zugesandten Dominikaner, dem Doktor Wilhelm, im grauen Kloster der Barfüßer oder Minoriten zu Lunden hielten, erwirkten sie zunächst durch die drei papistisch gesinnten Landesregenten Peter Nanne, Peter Serin und Claus Roden einen zweiten, dem früheren zuwiderlaufenden Beschluß der Achtundvierzig. Da sie jedoch bald bemerkten, daß sie auf diese Weise leicht mit dem freisinnigen und schriftgelehrten Augustiner in einen Streit gerathen könnten, dem sie nicht gewachsen wären, so faßten sie den boshaften Plan, ihn zur Nachtzeit heimlich zu überfallen und so schnell als möglich zu verbrennen. Dieser neuen Verabredung zufolge holten Peter Nanne und der Magister Günther aus den umliegenden Dörfern zwölf zur Ausführung des Planes geeignete Anführer herbei, mit denen sie sich am 8. December zu Neuenkirchen in Günthers Wohnung eidlich verbanden und auf's Neue überlegten, wie sie den gefährlichen Gegner, bevor es ruchbar würde, gefangen nehmen und zum Feuertode verurtheilen könnten. Um diese Absicht zu erreichen, beschloßen sie, am 10. December zu Hemmigstedt zwischen Heide und Meldorf sich im Hause des Vogtes zu versammeln, alle Wege und Straßen mit ihren Dienstleuten zu besetzen und den Bauern der benachbarten Dörfer ansagen zu lassen, daß sie sich daselbst bewaffnet einfinden sollten, sobald zum Ave Maria geläutet würde. Wirklich erschienen auch auf dieses Aufgebot gegen fünfhundert Bauern zur bestimmten Stunde, wollten aber sogleich wieder fortziehen, als sie den Mordanschlag, zu dem sie gebraucht werden sollten, erfuhren. Es bedurfte in der That der ernstesten Drohungen der Hauptleute, um sie zum Bleiben zu bewegen, und erst als ihnen von den Rädelsführern drei Tonnen Bier freigebig gespendet waren, erklärten sie sich bereit zu der bösen That.

In der Mitternacht um zwölf Uhr langte der trunkene Volkshaufen, von einem Verräther mit Namen Hennings Hans angeführt und von einer Schaar von Mönchen, die der tobenden Menge mit Fackeln voranleuchteten, begleitet, vor dem Pfarrhause zu Meldorf an. Bald war die friedliche Wohnung mit Gewalt erbrochen, alles Hausgeräth zerschlagen, das Werthvolle geraubt, und der Pastor Boje selbst mit dem Rufe: „schlag todt, schlag todt!" gemißhandelt und auf die Straße geworfen, während Andere aus der Rotte schrieen, man solle ihn frei lassen, denn sie hätten keinen Befehl, ihn gefan-

gen zu nehmen. Darauf drangen sie mit Gewalt in das Schlafgemach Heinrichs, rissen ihn nackt aus dem Bette, banden ihm unter Schlägen die Hände auf dem Rücken fest und zogen und stießen ihn vorwärts. Der hülflose Mann wurde baarfuß und im bloßen Hemde, wie er aus dem Bette gerissen war, von Johann Balke an einem Stricke durch Schnee und Eiseskälte der Winternacht fortgezogen bis nach Hemmingstedt, wo man Halt machte und ein kurzes Verhör mit ihm anstellte. Auf die Frage, wie und weßhalb er in's Land gekommen sey, antwortete er mit so milden und freundlichen Worten, daß Viele von denen, die es hörten, tief gerührt und zum Mitleid bewogen wurden. Doch schwand der Eindruck bald wieder aus ihrem Gemüthe, als die Uebrigen, ihn stürmisch unterbrechend, riefen: „Nur weg mit ihm, denn wenn wir lange ihn anhörten, könnten wir mit ihm Ketzer werden.“

Nun ging der Zug schreiend und tobend weiter nach Heide. Erschöpft von der Anstrengung des Weges bat Heinrich, ihn auf ein Pferd zu setzen; aber höhnisch lachend entgegnete man ihm, für Ketzer halte man keine Pferde, er müsse laufen. Endlich in Heide angekommen, brachten ihn seine unbarmherzigen Gegner zuerst in das Haus eines Mannes mit Namen Kaldenes und wollten ihn hier mit Ketten in einen Stock legen. Indessen hatte der Hausbesitzer Mitleid mit ihm und dachte christlich genug, dies nicht zu gestatten, weßhalb sie ihr Schlachtopfer von da in die Wohnung des Priesters Reymer Hotzecker, eines Dieners des hamburgischen Officials, führten und nachdem sie ihn mit Ketten gefesselt hatten, in einen feuchten Keller warfen, wo bis zum anbrechenden Morgen die betrunkenen Bauern ihren Spott mit ihm trieben. Als hierauf der Magister Günther in Gegenwart Vieler die Frage an ihn richtete, ob er lieber an den Erzbischof von Bremen ausgeliefert zu werden oder bei ihnen zu bleiben wünsche, um sein Urtheil zu empfangen, erwiederte der fromme Dulder mit Würde: „Habe ich Unchristliches gelehrt oder gethan, so könnte man mich wohl darum strafen. Gottes Wille geschehe!“ Da rief Günther so laut, daß Alle es vernahmen: „Höret, lieben Freunde, er will im Dithmarschen sterben.“

Am folgenden Morgen um acht Uhr hielten diejenigen, welche sich widerrechtlich zu seinen Richtern aufgeworfen hatten, auf dem Marktplatze das Blutgericht, und während die durch fortgesetzten unmäßigen Biergenuß ihres Bewußtseyns fast völlig beraubten Bauern unablässig schrieen: „Immer verbrennt! zum Feuer mit ihm, so werden wir Ehre bei Gott und Menschen gewinnen; je länger wir ihn leben lassen, desto mehr Leute verführt er mit seiner Ketzerei. Was hilft langes Bedenken? er muß doch sterben,“ verdammten sie den frommen Mann unverhört zum Feuertode. Darauf trieb der bewaffnete Volkshaufen den an Händen und Füßen gefesselten Verurtheilten nach der Richtstätte, wobei die Barfüßermönche die verblendete, trunkene Rotte mit den Worten: „Nun greift ihr die Sache recht an“ zur Frevelthat noch mehr anreizten. Unterwegs sah der Märtyrer eine in ihrer Hausthür stehende Frau über sein Elend bitterlich weinen und sagte tröstend zu ihr: „Liebe Frau, weinet nicht über mich!“ Als der Zug endlich auf der Stelle anlangte, wo der Scheiterhaufen errichtet war, fühlte sich Heinrich von der Anstrengung und Kälte so ermattet, daß er sich niedersetzen mußte. In diesem Augenblicke trat der durch eine Summe Geldes erkaufte Vogt von Heide, Schösser Mars, zu ihm und sprach das Urtheil über ihn mit den Worten: „Dieser Bösewicht hat gepredigt wider die Mutter Gottes und wider den christlichen Glauben, aus welcher Ursache ich ihn verurtheile von wegen meines gnädigen Herrn Bischofs von Bremen zum Feuer. Empört über diese Frechheit erhob sich der unschuldige Mann trotz seiner Schwachheit und sagte mit lauter Stimme: „Das habe ich nicht gethan; doch, Herr und Vater, dein Wille geschehe,“ sodann richtete er seine Augen zum Himmel empor und schloß mit den Worten: „Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun. Dein Name ist allein heilig, himmlischer Vater!“ Da drängte sich plötzlich eine glaubensmuthige Frau, Wiba von Hamme, aus Meldorf, die Schwester des eifrigen Ketzerverfolgers Peter Nanne, durch den tobenden Volkshaufen und erbot sich nicht nur, wenn

es seyn müßte, ihr Leben für den Unschuldigen zu lassen, um den Zorn der Wüthenden zu stillen, sondern gelobte, ihnen auf der Stelle tausend Gulden zu geben, wenn sie den Mann bis zum nächsten Montage gefangen halten wollten, damit er von ganzem Lande rechtmäßig verhört und nicht eher verbrannt würde, als bis man ihn des Irrthums und der Schuld überführt hätte. Anstatt aber bei dem betrunkenen und unsinnigen Volke Gehör zu finden, wurde die edle Frau vielmehr auf's Schändlichste mißhandelt, zur Erde geworfen und mit Füßen getreten. Jetzt brach auch die ganze Wuth der mordgierigen Schaar gegen Heinrich los. Einer der Nahestehenden hieb ihn mit einem Stoßdegen in den Hirnschädel, Johann Holm von Neuenkirchen schlug ihn mit einem Fausthammer, und während der Magister Günther die Uebrigen mit den Worten: „frei zu, lieben Gesellen, hiebei wohnt Gott!“ zu neuen Mißhandlungen anfeuerte, schlugen und stachen sie nach dem vom Blute triefenden Dulder, so oft er zu reden und seine Unschuld zu betheuern versuchte. Darauf führte Günther einen hochbetagten Barfüßermönch als Beichtvater zu ihm, der jedoch Heinrichs ernste und feste Frage: „Bruder! habe ich dir etwas zu Leide gethan oder dich jemals erzürnet?“ ehrlich verneinte, und dann von ihm weiter gefragt: „was soll ich dir denn beichten, daß du mir vergeben solltest?“ sich beschämt zurückzog.

Mittlerweile wurde das Feuer angeschürt, das nicht brennen wollte, so oft man es auch anzündete. Während dessen stand der fromme Dulder, sein Antlitz zum Himmel gerichtet, in stillem Gebete, zwei Stunden lang nackt und bloß vor den tobenden Bauern und erwartete unter fortgesetzten Mißhandlungen voll Ergebung in Gottes Willen sein Ende. Zuletzt holte man eine große Leiter herbei, um ihn daran festzubinden und so auf den Scheiterhaufen zu werfen. Als er unterdessen trotz seiner Qualen begann, sein Glaubensbekenntniß zu sprechen, schlug ihn ein Bauer, der nicht fern von ihm stand, auf den Mund und sagte, erst müßte er brennen, dann könnte er lesen, was er wollte. Darauf trat ihm ein anderer mit dem Fuße auf die Brust und band seinen Hals so fest an die Leitersprossen, daß ihm das Blut aus Mund und Nase hervordrang. Nun wurde die Leiter aufgerichtet und mit einer Hellebarde gestützt, die jedoch in demselben Augenblicke wieder abglitt und den Leib des armen Märtyrers schwer verletzte. Als dann auch ein zweiter Versuch, die Leiter mit dem blutigen Opfer auf den brennenden Holzstoß zu bringen, durch ein abermaliges Ausweichen derselben mißlang, lief Johann Holm wüthend hinzu und schlug den Sterbenden mit seinem Fausthammer so lange auf die Brust, bis er regungslos dalag. Dann erst wurde der Leichnam auf den Scheiterhaufen geworfen, und da die schwach lodernden Flammen nur einen Theil desselben verzehrten, so zündete man am folgenden Tage ein neues Feuer an, um auch die letzten Ueberreste zu verbrennen.

Der Märtyrertod Heinrichs von Zütphen erregte die allgemeine Theilnahme aller Bekenner des Evangeliums in ganz Deutschland. Melanchthon schrieb ein Loblied auf den treuen Blutzeugen der Wahrheit in elegischen Versen, und Luther sandte an die Christen zu Bremen einen Trostbrief mit einer ausführlichen Erzählung der Leiden desselben, der wir in unserer Darstellung größtentheils gefolgt sind. Auch in den späteren Zeiten ist sein Andenken mehrmals von einzelnen Gelehrten erneuert, bis ihm bei der dritten Gedächtnißfeier der Uebergabe der augsburgischen Confession am 25. Juni 1830 die besser unterrichteten Nachkommen derer, die ihn aus Unwissenheit und Fanatismus schmählicherweise umbrachten, auf dem neuen Gottesacker zu Meldorf ein ehrenvolles, aus einem vierzehn Fuß hohen Obelisk bestehendes Denkmal mit einer passenden Inschrift errichteten.

Quellen: Vom Bruder Heinrich, in Ditmar, verbrannt, sammt dem zehnten Psalm, ausgelegt durch Martin Luther, 1525, in dessen sämmtlichen Werken Bd. 26, S. 313—337 der Ausgabe von Dr. Irmischer, Erl. 1830; Luthers Briefe, herausg. von de Wette; Neocorus, herausg. von Dahlmann, II, S. 22 ff.; *H. Muhlius*, **de martyribus ecclesiae evang. Commentatio eaque simul ad martyris Henr. Zutpha-**

niensis memoriam, Kil. 1714; *Gerh. Meieri* Specilegium post messem *ἱστορουμένων* de Henr. Zutphanio. Brem. 1722; *Joh. Russe*, Fragmenta rerum dithmarsicarum bei *Westphahlen*, Monum. inedita, Th. IV, S. 1465 ff.; Pratje's vermischte Abhandlungen von Bremen und Verden, Th. I, S. 327 ff. u. 361 ff.; desselben Religionsgesch. der Herzogthümer Bremen und Verden, Abschn. 2, S. 14 ff.; Schlegels Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland, Bd. II; L. Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Bd. 1 und 2; J. H. Duntze, Gesch. der freien Stadt Bremen, Bd. 2, wo auch S. 630 ein Bildniß Heinrichs von Zütphen mitgetheilt ist.

Dr. G. H. Klippel.

Moloch ist die durch die griechischen Uebersetzungen (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion) und die den Griechen folgende Vulgata üblich gewordene Wortform für den im A. T. gewöhnlich unter der hebräischen Form Molech (מֹלֶךְ, oder eigentlich immer mit dem Artikel הַמֹּלֶךְ) erwähnten heidnischen Gott einzelner vorderasiatischer Völkerstämme. Im Hebräischen finden sich auch die Nebenformen Milcom (מִלְכֹּם), 1 Kön. 10, 5. 33. 2 Kön. 23, 13., und Malcam (מַלְכָּם), Jerem. 49, 1. 3. Zeph. 1, 5. Bei den LXX *Μελχώμ*, *Μελχόμ*.

Der Grundbedeutung nach ist das Wort dasselbe mit מֶלֶךְ, König, daher das Wort bisweilen von den griechischen Uebersetzern durch *βασιλεύς* gegeben wird. 1 Kön. 11, 5. 33., oder durch *ὁ Μολόχ βασιλεύς*, Jerem. 32, 35. 1 Chron. 20, 2.; ferner *ὁ ἄρχων*, 3 Mos. 18, 21; 20, 2. 3. 4. 5. Ob die Form מלך eine spätere Form sey als מֶלֶךְ, wie Geiger (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel 1857 S. 301) will, oder die Ammonitische, wie derselbe daneben vermuthet, ist schwer zu bestimmen. Aber nach einer sehr durchgreifenden Analogie ist eher anzunehmen, daß Molech die ältere Form ist, und noch älter Milcom, Malcam, da sie bloß in religiöser Beziehung und als Eigenname stehen blieb.

Dieser Gott wird am bestimmtesten in späterer Zeit bezeichnet als der Nationalgott der Ammoniter, 1 Kön. 11, 7. Jer. 49, 1. 3. Nach Movers Phönizien I. 323 nannten ihn diese מַלְכֵּן, unser König, dagegen die Israeliten מַלְכָּם, ihren König. Früher war der Nationalgott dieses Volkes Chamos (s. d. Art.). Manche halten daher beide Götter für verwandt oder gar identisch. Verwandt mögen sie wohl gewesen seyn als Kriegsgötter und als Nationalgötter desselben Volkes; aber identisch sind sie nicht, da sie beide 1 Kön. 11, 7. neben einander genannt sind. Chamos wird dort als Nationalgott der Moabiter angeführt. Da 2 Kön. 3, 27. der König von Moab in der Kriegsbedrängniß seinen Kronprinzen als Brandopfer opfert, so geht daraus hervor, daß beiden Göttern Menschenopfer dargebracht wurden, was ebenfalls ihre Verwandtschaft bestätigt. Vielleicht beruht auch auf diesem Umstande die Angabe von Suidas: *Μολώχ εἴδωλον τῶν Μοαβιτῶν*. Da die Ammoniter und Moabiter eigentlich Semiten sind (im biblischen Sinne, also Arier, vgl. d. Art. Kananiter), das Wort Moloch aber sammt Sippschaft der chamitischen (vulgo semitischen) Sprachfamilie angehört, so müssen jene Völker diesen Namen für ihren Nationalgott von den Kananitern angenommen haben, von denen überhaupt die einwandernden nordischen Völker die Sprache eingetauscht haben.

Und so finden wir denn auch wirklich bei den Phöniziern und den phönizischen Kolonieen, abgesehen von dem gleichen Cultus (wovon unten), bereits den Moloch unter dem Namen Melkarth, Melikarthus, Milichos, Baalmelech, Malica oder Melec, Malcan. Am gewöhnlichsten ist Melkarth, wörtlich: König der Stadt, מֶלֶךְ קֶרֶת oder מֶלֶךְ קִרְיַת. Bekanntlich ist קִרְיָה der altkananitische Name für Stadt. Melkarth heißt namentlich der tyrische Nationalgott, s. Bd. 7, 640. So heißt er auf einer maltesischen Inschrift: Unser Herr Melkarth von Tyrus. Leute bezeichnen sich auf Inschriften öfters als Knecht Melkarths, עבד מלכת. Dahin weist auch der Name רֵשׁ מֶלְקַרְת, Vorgebirg Melkarths, *Bocharti* Canaan I. 29. p. 555. *Gesen.*, Mon. phoen. p. 292. Movers, I. 419. Gräcisirt ist dieses Wort in *Μελίκαρθος*, welches Philo Bybl. p. 32 erklärt durch:

ὁ καὶ Ἡρακλῆς. Vgl. Euseb. praep. evang. I, 10. p. 38. Ebenso in Milichos, welcher nach Silius Italicus Pun. III. 103 ein Phönizischer Gott ist mit gehörntem Haupte. Baalmelech aber heißt dieser Gott auf einer Cilicischen Inschrift. Gesen. Mon. Tab. 27. 1., und auf einer Palmyrenischen Μολὸχ Βῆλος. Movers I. 401. Hinwiederum nannten die Amathusier den Herakles Malica oder Melec, wie Hesych sagt: Μάλικα τὸν Ἡρακλέα Ἀμαθούσιοι. Malcan endlich kam als Gottesname bei den heidnischen Arabern vor. Lydus de mensuris IV, 75 p. 103. Hieher müssen wir auch die Assyrischen Feuergötter Adrammelech und Anammelech, 2 Kön. 17, 31. zählen, die in ähnlichem Cultus verehrt wurden wie Moloch. Schon der nicht arische Name derselben zeigt, daß diese Gottheiten von der chamitischen (babylonischen) Uebervölkerung zu den nordischen Einwanderern übergegangen waren.

Es liegt nun sehr nahe, zwischen den beiden kananitisch-phönizischen Göttern Moloch und **Baal** eine Verwandtschaft zu erblicken. Außerdem, daß beide derselben Völkergruppe angehören, bezeichnen beide Namen den Gott auf ähnliche Weise als Herrn und König, beide haben ähnlichen Dienst, ähnliches Bild, wie wir sehen werden, und ähnliche physische Grundlage des Begriffes. Beide Namen sind sogar zu Einem verbunden auf der cilicischen Münze mit der Inschrift Baalmolech (בעלמלך). Daher haben denn auch manche Gelehrte beide Namen und Götter für identisch genommen. So Creuzer, Münter, Daumer, und z. Th. auch Movers I. 600. Aehnlich ist das Verfahren derer, welche, wie z. B. **de Wette** (Archäologie §. 235.), alle Stellen, in denen von Menschenopfern für den Phönizisch-Punischen Kronos-Saturnus die Rede ist, geradezu bloß auf den Moloch beziehen. Dieß ist unrichtig. Denn dem Baal wurden überhaupt Menschenopfer gebracht (vgl. d. Artikel), sowie auch neben Moloch andern Modifikationen Baals, wie z. B. dem Chamos. Baal ist nämlich ein allgemeiner vorderasiatischer Göttername, Moloch ein spezieller. Daß beide nicht identisch sind, ersieht man schon daraus, daß sie als zwei neben einander genannt werden. Jerem. 32, 35; 19, 5. Aber noch unbegründeter ist die Behauptung Meiers (Theol. Studium 1843. IV. 1020), als ob Baal und Moloch als Glücks- und Unglücksgötter einander entgegengesetzt wären. Dafür spricht nichts, dagegen schon ihre friedliche Zusammenstellung, ihr ähnlicher Cultus, u. s. w., überhaupt ihre Verwandtschaft. Die Naturgötter der Vorderasiaten in damaliger Zeit, wie überhaupt aller der Völker, welche auf dieser Culturstufe stehen, ältere Hindus, Mexikaner u. s. w. theilen sich nicht in gute und böse, sondern in männliche und weibliche. Derselbe Gott (z. B. die Sonne) gibt unter Umständen Gutes, unter andern Böses, letztres schon dadurch, daß er seine Güter versagt oder zu einseitig gibt. Der astrologische Sterndienst der Chaldäer mit Sternen guter, mit Sternen böser Bedeutung gehört einer viel spätern Entwicklungsperiode an. Moloch aber ist eine Modifikation der männlichen Hauptgottheit der Vorderasiaten, wie sich noch bestimmter aus Folgendem ergeben wird.

Die gewöhnliche **Vorstellung und Darstellung** vom Moloch ist die eines ehernen Bildes mit **Stierkopf** und zum Aufnehmen der zu opfernden Kinder ausgestreckten Menschenarmen. In dieser Statue selbst wurde das Feuer angezündet. So beschreiben die Rabbinen das Molochidol, das Buch Jalkut, Rabbi Kimchi und R. Jarchi. Vgl. *Selden*, de Diis Syris I, 5. p. 96. Beyer zu Selden I. 6. p. 269. **Movers** I. 379. **Winer**, Bibl. Reallexikon, *Carpzow* appar. p. 482. Mit dieser Beschreibung stimmt im Wesentlichen überein diejenige, die Diodor von Sizilien (20, 14.) von dem Bilde des Karthagischen Kronos (Baal) macht, der ebenfalls seine Arme zur Aufnahme der zum Verbrennen dargereichten Kinder ausstreckt. Die Rabbinen erweitern zum Theil auch noch die zwei Arme zu sieben Kammern für verschiedene Opfer; in die letzte Kammer wurden die Kinder geworfen. Die Richtigkeit dieser letzten Angabe können wir dahingestellt seyn lassen, da sie durch keine weitern Zeugnisse oder Analogieen gestützt wird. Hingegen läugnet Movers I. 380 ohne Grund die bildliche Verehrung Molochs überhaupt, indem er denselben bloß unmittelbar im Feuer, oder einer Feuersäule ver-

ehrt werden läßt. Es mag seyn, daß in den Vorzeiten, d. h. vor Israels Aufenthalt in Aegypten und vor der Gründung Karthago's dieser Gott wie andere Baals noch als reiner Naturgott ohne Bild gedacht und verehrt wurde. Aber in denjenigen Zeiten, aus welchen der Dienst Molochs erwähnt wird, war Idolatrie in ganz Vorderasien verbreitet. Vgl. d. Art. Baal. Und so werden im genausten Zusammenhang mit Molochsdienst auch im A. T. Bilder erwähnt. Jerem. 7, 30. Unrichtig ist aber auch Movers Versuch, diesen Feuergott zu einem ursprünglich arischen Gott zu machen, d. h. zu einem assyrischen, also nach Art der persischen Lichtgötter, die allerdings nicht bloß ursprünglich, sondern auch noch bis in die viel spätere Zeit der Achämeniden bildlos verehrt wurden. Schon der kananitisch-phönizische Name weist den Moloch den Chamiten zu. Die Zendreligion kennt so wenig als überhaupt die arischen Völker einen Gott, der mit dem Moloch einige Analogie hätte. Denn den Gott der Finsterniß Ahriman wird man doch nicht zu einem Feuer- und Lichtgott machen wollen! Auch brachten die Arier ursprünglich keine Menschenopfer dar, die sie erst von den babylonischen Magiern annahmen (vgl. d. Art.). Die assyrischen Götter Adrammelech und Anammelech kommen von den Babyloniern, Syrern und Phöniziern her. Es sind ganz andere Feuergötter, die eine Analogie mit Moloch zeigen, als die zendischen, nämlich der ägyptische Typhon, der indische Schiwa, die griechischen Dionysos, Zeus, Poseidon, Minotaurus, welche fast alle noch Stierattribute an sich tragen, gerade wie die Beziehung des Stiers zu Baal hieher gehört (vergl. oben I, 639, VII, 215.). Milichos mit seinem gehörnten Haupte ist noch näher mit Moloch verwandt und identisch mit ihm. — Theophylakt zu Apostelgeschichte 7. gibt dem Moloch noch ein anderes Attribut, nämlich wie dem Chamos einen glänzenden schwarzen S t e i n, *λίθον διαφανῆ ἐπὶ μετώποις* (oben auf der Stirn) *εἰς ἑωσφόρου τύπον*. Vergl. S e l d e n I, 6. S. 104. Wenn Selden den *ἑωσφόρος* zur Sonne macht, so ist dies nach dem Sprachgebrauch nicht möglich. Hingegen kann, wenn Moloch wirklich ein Sonnengott ist, der Morgenstern dem Bilde so gut als Beigabe beigefügt worden seyn, wie der Stern selbst eine die Sonne begleitende Beigabe ist. Es ist aber auch möglich, daß die Deutung Theophylakts *εἰς ἑωσφόρου τύπον* willkürlich und unrichtig ist, und der glänzende Stein ein direktes Symbol des Sonnengottes ist, gerade wie der mexikanische Gott Tezcatlipoca, der so viele Analogie mit Moloch hat, als verheerender Sonnen- und Feuergott mit Menschenopfern, der glänzende Spiegel heißt und einen solchen glänzenden Steinspiegel als Attribut an sich trug.

Schon aus dem Bisherigen ergibt sich die größere Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß die physische Grundlage dieses Naturgottes die S o n n e sey, eher als ein Stern. Das ist auch die Ansicht Münters, Creuzers u. A. m. Dafür spricht das Stierbild. Man hat zwar häufig den Moloch mit dem Stern Saturn identificirt. So Winer, Daumer u. A. m. Allein die astrologischen Beziehungen der Planeten gehören einer spätern Zeit an, wenn auch allerdings der Sterndienst an und für sich uralt und allgemein war. Die occidentalische Uebersetzung des Moloch durch Kronos und Saturn bezieht sich nicht auf den Planeten dieses Namens, sondern auf den alten Gott mit Menschenopfern, der seine eigenen Kinder frißt, vgl. oben Bd. I, 639. 641. Weder der griechische Kronos, noch der italische Saturn waren ursprünglich Planetengötter. So verhält es sich mit der Zusammenstellung Molochs mit dem Planeten Jupiter und Mars. Erstere geschieht von Gesenius, letztere von Movers. Hier wird doch jeder einsehen, daß die Verbindungen dieser Götternamen mit den Planeten einer viel späteren Zeit angehören, als die Uebersetzung Molochs mit ihren Namen. Mit Zeus-Jupiter wurde Moloch wie Baal ganz passend verglichen als oberster Nationalgott, mit Ares-Mars als Kriegsgott. Wenn so die Beziehung auf Planeten wegfällt, so paßt dagegen allerdings die Fassung Molochs als eines Feuergotts (M o v e r s, I, 365. 371) zum Sonnengott, und zwar namentlich von seiner negativen, verheerenden Seite, wie ursprünglich beim Verderber Apollo und bei Tezcatlipoca. Wird dieser Sonnengott und Feuer-

gott national gefaßt, so ist er der König seines Volkes, Molech. Und so ist es auch mit seinem weiblichen Gegenbilde, der Melechet, der Himmelskönigin, מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם Jerem. 7, 18. 19. 23; 44, 17. 18. 19. 25., worunter man mit Recht nichts andres als die Mondgöttin verstehen kann, also ähnlich wie Astarte, Artemis und andre Mondgöttinnen mit Menschenopfern verehrt wurden. Vergl. d. Art. Astarte. Ueberhaupt hatte Melechet denselben Cultus mit Moloch. Movers, I, 332. Der Parallelismus dieser Melechet übrigens mit Moloch ist ein fernerer Grund für die Deutung Molochs als eines Sonnengotts.

Was nun den Cultus des Moloch anbelangt, so bestand derselbe vorherrschend in Menschenopfern, namentlich Kinderopfern. Diese Menschenopfer geschahen bei den Kananitern und Phöniziern insgemein, bei welchen letztern und ihren Kolonieen wir bereits die Verehrung Molochs vorgefunden haben. Von diesen Menschenopfern berichten Diod. Sic. a. a. O., Justin XIX, 1. Silius Italicus IV, 767. Varro bei Augustin de civitate Dei. VII, 19. Eusebius praep. evang. IV. 16. Quint. Curtius IV, 2. 23. Porphyrius de abstinentia II, 56. Tertullian apol. 9. Bei den Karthagern nannte man das Jammern der Kinder, das ihnen als ein Lachen vorkam, ein sardonisches Gelächter, nach Klitarch bei Suidas und Photius. Damit dasselbe aber nicht gehört würde, machte man einen großen Lärm. Plutarch de superstit. 12. — Die Ausdrücke, mit denen im A. Testament diese Kinderopfer bezeichnet werden, sind folgende: Dem Moloch von seinem Saamen geben, 3 Mos. 20, 2 ff., — dem Götzen Kanaans die Söhne und Töchter opfern, Ps. 106, 38. — dem Feuer zu essen geben, Hesek. 15, 4. 6; 16, 20, — zum Speisen den Göttern weihen, Jes. 23, 37., — mit Feuer verbrennen, Jer. 7, 31; 19, 5. 2 Kön. 16, 20. 2 Chron. 28, 3. Ps. 106, 37. Jes. 57, 5., — die Kinder schlachten, Hesek. 16, 21. — Eine andere Frage ist aber die, wie die Redensart hindurchgehen lassen für Moloch durch's Feuer, הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ לַמֹּלֶךְ, wie es 2 Kön. 23, 10. vollständig heißt, zu verstehen sey. In andern Stellen lautet es abgekürzt, so daß entweder לַמֹּלֶךְ fehlt, 5 Mos. 18, 10. 2 Kön. 16, 3; 17, 17; 21, 6. 2 Chron. 18, 3; 23, 6. Hesek. 20, 31; 23, 37., — oder es fehlt auch noch בָּאֵשׁ, so daß הֶעֱבִיר ganz absolut in demselben Sinne steht, Levit. 18, 21. Jer. 32, 35. Hesek. 23, 37. Nach der ältern traditionellen Erklärung ist mit dieser Redensart zunächst ein Hindurchziehen durch's Feuer ohne Verbrennung, eine Februation, zu verstehen. Das ist die Erklärung der Rabbinen, namentlich von Jarchi, Kimchi, Maimonides, Moses Mikotzi. Vergl. Selden, I, 6. S. 93. Beyer, S. 257. So erklärten auch die Kirchenväter, und überhaupt die ältern Theologen bis auf Spencer und Carpzow. Es herrschte nämlich durch's ganze Alterthum die heidnische Sitte, die Kinder durch's Feuer zu ziehen, und dadurch zu reinigen, eine Art Feuertaufe. Erwachsene sprangen hindurch, Vieh wurde hindurchgetrieben. So hielten es die Römer an den Palilien, so thaten sie, wenn sie von einem Leichenzuge heimkehrten. Aehnliches fand bei den Mongolen statt. C. Ritters Erdkunde, Bd. 1. S. 535. Dieselbe Sitte sah noch im 5. Jahrhundert Theodoret, Bischof von Cyrus. So war es in Deutschland, Frankreich, überhaupt im nördlichen Europa im Mittelalter gehalten, aber auch in Griechenland, überall als Fortsetzung einer heidnischen Sitte, welche auch als solche im Kanon 65 des Concils von 680 verboten wurde. Im Kanton Schwyz war diese Sitte noch im vorigen Jahrhundert üblich, und zwar unter Gegenreden der Geistlichen. In Ostindien gehen noch jetzt die Männer mit ihren Neugebornen zwischen zwei Feuern hindurch. Bei den alten Mexikanern und in Centralamerika wurde der neugeborne Knabe viermal durch's Feuer gezogen. J. G. Müller, Amerikanische Urreligionen, S. 653. Man kann sich nicht darüber wundern, daß bei allen Naturvölkern das Feuer ein Symbol der Reinigung ist. Denn es bietet sowohl selbst die Anschauung der höchsten Reinheit, als auch reinigt es wie das Wasser. Omnia purgat edax ignis, sagt Ovid in den Fasten IV. 785, und Plutarch bemerkt in den quaest. rom., τὸ πῦρ καθαίρει, τὸ ὕδωρ ἁγνίζει. Im egyptischen Mythus reinigt Isis den Königssohn in Byblos des Nachts in der Flammenglut von irdischen

Schlacken. Plutarch de Iside, 16. Auch im A. Testament symbolisirt das Feuer die reinigende Kraft, 4 Mos. 31, 23. Jes. 6, 6. 7. Daher ist es oft Symbol Gottes. Entgegen dieser alten Erklärung beziehen die Neuern seit Clericus und Buddeus bis auf Knobel im Commentar zum 3. Buch Mose den Ausdruck des Hindurchlassens durch's Feuer für Moloch — auf die Menschenopfer. Sie sehen nichts andres durch dieselbe ausgedrückt, als die im Opfertod vollzogene Weihe der Kinder durch's Feuer für Moloch. Die Neuern wenden gegen die andre Deutung ein, daß ja in einer Menge von Stellen unzweifelhaft von Menschenopfern die Rede sey, von einem Schlachten und Verbrennen, Movers, I, 328. Diese Einwendung würde aber bloß gegen diejenigen passen, welche die Menschenopfer für Moloch in Abrede stellen wollten, und behaupteten, es hätten bloße Februationen stattgefunden. Allein die Menschenopfer sollen nicht geläugnet werden. Es fanden aber auch nach den Rabbinen, wie aus ihrer Beschreibung des Molochbildes hervorgeht, beide Cultusgebräuche statt, die aber von einander zu unterscheiden sind, wenigstens dem strengen und ursprünglichen Sprachgebrauche nach. Movers selbst ist vom rein philologischen Standpunkt aus gegen die Uebersetzung der Neuern von הֶעֱבִיר durch weihen. opfern, was es, wie er richtig bemerkt, nie heißen kann. Auch Geiger 305 hält diesen Ausdruck für eine alte Correktur statt Verbrennen, die von solchen herrühre, die die alte Erzählung mildern wollten. Die Correktoren wollten also nach ihm durch הֶעֱבִיר etwas andres bezeichnen als Verbrennen, Movers bleibt also bei der einfachen Uebersetzung: Hindurchgehenlassen durch's Feuer für Moloch. Nach ihm soll aber dieser Ausdruck nichtsdestoweniger sich auf das Opfern der Kinder beziehen, aber bezeichnen, daß durch die Opferung im Feuer die Kinder von den irdischen unreinen Schlacken gereinigt zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten. Allein diese mystische, pantheistische, moralisirende Auffassung der Menschenopfer ist nicht die antike, ursprüngliche des ächten Heidenthums. Sie ist so wenig die vorderasiatische, als die mexikanische. Die phönizischen Mythen, die Movers 329 für seine Auffassung anführt, beziehen sich auf den Cultus der Menschenopfer, und die moralische Fassung ist spätere Zuthat, gehört dem Hellenismus. Die Opfer wurden vielmehr den Göttern zur Speise gegeben, wie es sich aus unzähligen Beweisstellen ergibt (vergl. die Amerikanischen Urreligionen), und sie haben keinen moralischen Zweck, sondern sowohl bei vergangenen, als zukünftig zu fürchtenden Unglücksfällen wollen sie die Götter durch kostbare Geschenke begütigen und bestechen, und, wie Movers 301 selbst zugibt, für Ceremonialsünden sühnen, d. h. zu geringern Opfern noch werthvollere nachsenden. Und so bezeichnet das Hindurchgehenlassen durch's Feuer für Moloch allerdings ja eine Reinigung oder Februation, aber nicht eine moralische und für das Jenseits, sondern für das Diesseits, eine Lustration, eine Cultusreinheit, vermöge deren der Mensch diesseits, allerdings vor den Göttern, rein und sauber erscheint, wie wir sagen, levitisch rein. Das Opfer sollte vor der Opferung, nicht durch die Opferung, gereinigt werden durch diese Lustration. Erst nachher wurde es geopfert, denn es durfte ja nur Reines geopfert werden. Das Hindurchgehenlassen durch's Feuer steht also allerdings mit dem Menschenopfer im Zusammenhange, wenigstens häufig und gewöhnlich, es bezeichnet aber nicht die Opferung selbst, denn es kann auch nach einer durchgreifenden allgemeinen Sitte ohne die Opferung stattfinden. Wie es mit der Opferung stattfand und doch wieder von derselben verschieden ist, das sieht man an den Jungfrauen von Castabala, welche, bevor sie geopfert wurden, das heilige Feuer der Melechet durchwandelten, ohne verletzt zu werden. *Strabo*, XII, 2. p. 8. *Jamblichus*, de myster. III, 4. Movers, I, 232. Dabei ist nun allerdings möglich, daß in einzelnen Stellen mit obigem Ausdruck der ganze Molochsdienst zusammengefaßt seyn kann als pars pro toto, wie das mit dem Worte immolare u. dgl. auch geschah.

Wie die abgöttischen Israeliten allem vorderasiatischen Götzendienst zugänglich waren, so auch dem des Molochs. Zuerst gestattete Salomon seinen heidnischen Gattinnen diesen Dienst, 1 Kön. 11, 5. 7. 2 Kön. 11, 33; 23, 10. 13. Hier heißt der Gott

gewöhnlich Milcom oder Malcam. Movers, I, 324 und Ewald, III, 1. 100 machen zwischen Moloch und Milcom (Malcam) den Unterschied, daß letzterm keine Menschenopfer gebracht worden seyen. Allein daß alle diese Formen wesentlich dasselbe Wesen und dieselbe Gottheit bezeichnen, sieht man unter anderm deutlich aus 1 Kön. 11, 7., wo daher Movers und Ewald die Lesart ändern müssen. Es mögen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Volksstämmen verschiedene Formen üblich gewesen seyn, wie bei Baal-Bel; auch mag beim Molochsdienst der Gattinnen Salomo's das Kinderopfer aus Rücksicht auf den König und sein Volk unterlassen worden seyn. Denn daß dem Moloch auch andere Opfer außer dem Menschenopfer gebracht worden sind, besagt wenigstens jene rabbinische Nachricht von den sieben Kammern des Molochbildes, von denen nur die letzte für Kinderopfer, die übrigen sechs für verschiedene Thieropfer bestimmt waren, Selden, a. a. O. — Später unter Ahas, Manasse, Josias findet nun aber der bestimmteste Molochsdienst im Thale Hinnom (vergl. d. Art Gehenna) Statt mit Opferung der Kinder und mit dem damit verbundenen Hindurchgehenlassen der Kinder durch's Feuer, 2 Kön. 16, 3; 21, 6; 23, 10. Jer. 2, 32; 6, 13. 14; 7, 31; 19, 2. 6. 13. 14.; 32, 35. Jes. 30, 33. Der König Josias zerstörte die dem Moloch heiligen Stätten, 2 Kön. 23, 10. 13. Im Gesetze war auf diesen Dienst die Todesstrafe gesetzt worden, 3 Mos. 18, 21; 20, 2 ff., und zwar wie bei jeder andern Abgötterei die Strafe der Steinigung, vergl. 2 Mos. 22, 19.

Auf einen viel ältern Molochsdienst wurde die Stelle Amos 5, 26. bezogen, und zwar schon von den LXX, welche so übersetzten: *καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ Θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφὰν, τοὺς τύπους αὐτῶν, οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς.* Ihnen folgt Apostelgeschichte 7, 42. Im Hebräischen heißt es מַלְכְּכֶם, eures Königs, nach der gewöhnlichen Appellativform. Es kann aber nach dem Zusammenhang von keinem andern Könige die Rede seyn, als vom Moloch; denn der Prophet spricht vom Götzendienst. Daher ändert die Uebersetzung de Wette's: „Ihr truget die Hütte eures Königs“ und die ähnliche Hitzigs nichts Wesentliches in dieser Beziehung. Man nahm nun in Folge dieser Stelle (so auch de Wette) einen alten Molochsdienst der Israeliten in der Wüste an. Dabei zeigt sich nur die Schwierigkeit, daß dieser Dienst alsdann aus Aegypten oder aus Arabien entlehnt seyn müßte. Es wird uns nichts von einem solchen Molochsdienst aus beiden Ländern berichtet. Freilich sind die alten Notizen über diese Zeit überhaupt nur kurz und spärlich, und gegen die Analogie so alter Menschenopfer wäre die Annahme nicht (vergl. d. Art. Baal), um so weniger, wenn der parallele Kijun-Raiphan ebenfalls als alter Gott Arabiens und Aethiopiens sich dürfte nachweisen lassen. Nur bleibt immer unbegreiflich, wie der geschichtliche Theil des Pentateuchs von dieser abgöttischen Verehrung nichts weiß, da er doch andern Götzendienst nichts weniger als verschweigt. Einen andern Weg in der Erklärung der Stelle des Amos hat daher Meier (Theol. Studien, 1843. IV, 1031) eingeschlagen. Er zeigt, wie der Zusammenhang bei Amos nicht auf den Gegensatz zwischen Gott und den Götzen führe, sondern auf den zwischen Opfern und Nichtopfern. Er bezieht also V. 26. nicht auf die Vergangenheit und den Aufenthalt in der Wüste, sondern auf die Zukunft, indem er V. 26. mit V. 27. verbindet: „Und ich werde euch in Gefangenschaft führen über Damaskus hinaus, spricht Jehova, Gott der Heerschaaren ist sein Name!“ Auf diese Verbindung der zwei Verse und ihre Trennung mit den vorigen führt auch der am Schluß von V. 25. gemachte Einschnitt: Haus Israel! Das hatten übrigens schon früher Dahl, Eichhorn und Rückert eingesehen, welche bereits V. 26. nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Gegenwart der Zeit des Amos bezogen. Aber noch deutlicher wird die Stelle, wenn man sie mit Ewald (alttest. Propheten, I, 104) und Meier als Strafandrohung von der Zukunft versteht: „So werdet ihr denn forttragen das Zelt euers Königs u. s. w., wie Meier übersetzt. Das Praeteritum וּנְשָׂאתֶם mit seinem sogenannten Vav conversivum Praeteriti in Futurum steht zwar in Weissagungen, Betheurungen, Versicherungen — von der Gegenwart oder Zukunft, vergl. Gesenius, Lehrgebäude

S. 794. 764. Nach Meier kann es so stehen wegen der innerlich vollendeten Gewißheit, also ähnlich wie im Lateinischen das Perfect von der Zukunft. Aber gleich ist es doch nicht.

Mit dieser richtigen Erklärung der Stelle des Amos ist zugleich der Gebrauch beseitigt, den einige Neuere von derselben machten, wie J. Th. Batke, Plank, besonders aber Ghillany und Daumer. Diese wollten mit Amos beweisen, daß entgegen der Darstellung des Pentateuchs nicht Jehova (Jahve) zur Zeit des Moses Gott der Hebräer gewesen wäre, sondern Moloch, und zwar sey der orthodoxe israelitische Dienst ein Molochsdienst gewesen. Die ursprüngliche israelitische Religion sey überhaupt Molochsdienst, d. h. Saturnverehrung, ein Götzendienst der verwerflichsten Art mit Menschenopfern und Anthropophagie. Diesem seyen Abraham, Moses, Samuel, David ergeben gewesen, und er sey der orthodoxe Dienst der Israeliten geblieben trotz des Widerstrebens einiger jüngerer Propheten. Die Anfänge der bessern Erkenntniß begännen erst um 700 v. Chr. Die nachexilischen Sammler des Kanons hätten dann ihre eigenen Ansichten auf berühmte Namen des israelitischen Alterthums zurückzuführen gesucht und die Geschichte entstellt. Sie seyen aber nicht im Stande gewesen, viele einzelne Spuren, die den alten ursprünglichen Götzendienst verrathen, zu vertilgen. Vergl. Batke, die Religion des A. T., 1835. Dr. Christian Plank: Die Genesis des Judenthums, 1843. Daumer, der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation u. s. w., 1842. Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842. Diese Behauptung ist sowohl im Allgemeinen, als im Besondern widerlegt worden von Dr. Ernst Meier in den Theologischen Studien und Kritiken, 1843. IV. Löwengard (Rabbiner): Jehova, nicht Moloch, war der Gott der alten Hebräer, 1843. Vergl. auch: Welte's Recension von Daumer's und Ghillany's Schriften in der Tübinger Theologischen Quartalschrift, 1844, I, 117. Menzel, Israel und Juda, S. 296. Man mag über die Abfassungszeit des Pentateuchs in gegenwärtiger Form denken, wie man will, so viel ist klar, daß in einer späteren Zeit niemals eine so wesentlich andre Religion, wie die Jehovareligion war, dem Volke hätte können beigebracht werden als eine alte, wenn nicht wirklich das Bewußtseyn des Alterthums und der Priorität der Jehovareligion auch bei den abgöttischen Hebräern, besonders aber auf jeden Fall bei den zu jeder Zeit erhaltenen Resten der rechtgläubigen monotheistischen Hebräer geherrscht hätte. Bei der Einführung einer neuen Religion dagegen hat sich von jeher das Bewußtseyn der Neuheit derselben und ihres Gegensatzes zum Alten erhalten, und konnte nie durch Priester, Propheten oder Theologen verwischt werden, wollte es auch nicht. Reformatoren der Religion aber haben durchgängig im Gegensatz von eingerissenen Verderbnissen an ein noch vorhandenes Bewußtseyn des frühern, unverderbten Zustandes der Religion angeknüpft, was Moses und die spätern Propheten so gut thaten und thun mußten, als die Reformatoren Luther und Zwingli. Ist mithin mit den tiefsten Denkern die Originalität des hebräischen Religionsprinzips unläugbar anzuerkennen, so wie es in den alttestamentlichen Schriften vorliegt, und wie es in der Geschichte immer schroff den heidnischen Religionen entgegentrat, so kann dasselbe nicht durch Entwicklung aus einem frühern Molochsdienst entstanden seyn, so wenig als auch durch die sorgsamste Pflege aus Dornen Trauben, aus Disteln Feigen gewonnen werden. Das ist ein Naturgesetz, deren es im Reiche des Geistes eben so gut gibt als im Reiche der Pflanzen und des Fleisches. Die schroffe Trennung war also von Anfang, und bei der Entwicklung stellte sich durch die beständige Berührung der Gegensatz nur immer deutlicher ein.

Hingegen haben sich im Kampfe mit dem Molochdienste manche äußere Formen im Hebraismus auf analoge Weise mit den Religionen der benachbarten Völker entwickelt und veredelt, wie das Symbol des Feuers für Gott, die Heiligung der Erstgeburt u. dgl., man vergl. d. Art. Höhen. Dergleichen Einflüsse hat auch Movers, I, 328. III, 15., vergl. auch Eisenlohr, II, 30., angenommen. Andre heidnische Elemente,

wie das Stierbild (vergl. d. Art. goldenes Kalb), der Höhendienst u. dgl. hatten sich ebenfalls in ältern Zeiten an den Jehovadienst angehängt, der sie erst allmählich ganz abstreifte. Das betraf aber eben die Form der Verehrung, nicht das Wesen Gottes. Bei aller Hinneigung der Hebräer zum Götzendienst blieb durch ihre ganze Geschichte das Bewußtseyn der Verschiedenheit. Nicht einmal darf man mit Movers, I, 63. 333. 339., den Feuerdienst Molochs mit dem oberasiatischen (arischen) Lichtdienst identifiziren. Der letztre ist an sich nicht mit Menschenopfern verbunden, welche dagegen dem vorderasiatischen idololatrischen Molochdienst, wie dem indischen Feuergott Schiwa wesentlich eigen sind. Schon der Name Moloch und die mit ihm verwandten Namen weisen den Ursprung dieses Gottes und seines Dienstes den Phöniziern (Kananitern), nicht den Oberasiaten zu. J. G. Müller.

Monarchianer, s. Antitrinitarier.

Monate, die hebräischen, waren Mondmonate seit den ältesten Zeiten. Schon die Benennung חֹדֶשׁ (von חָדַשׁ novum esse, im Piel renovare) und יֶרַח (von יָרֵחַ luna) macht dies sehr wahrscheinlich, auch hat Frankel (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft IV. Bd. 1850. S. 103) nachgewiesen, daß während des Bestandes des zweiten Tempels nach Mondmonaten gerechnet worden sey, und dadurch die entgegengesetzte Behauptung Seyffarths (das. II. Bd. 1848. S. 355) widerlegt. Nichtsdestoweniger mußte das hebräische Jahr mit dem Sonnenjahre zusammengehen (Maimon. hilchoth kiddusch hachodesch I, 1.), weil sonst Störungen in der Feier des Frühlings- (Pesach) und Herbstfestes (Succot) eingetreten wären. Es muß also, da ein anderes Mittel der Ausgleichung nicht wohl denkbar ist, diese durch die Interkalation eines Monats nach gewissen Zwischenräumen erzielt worden seyn. Doch findet sich in der hl. Schrift nirgends eine Erwähnung von einem 13. Monate, während jeder der andern 12 darin angeführt ist.

Vor dem Exile hatten die einzelnen Monate keine eigenen Namen, sondern wurden nur durch die Zahl: der erste, der zweite u. s. f. unterschieden. Dabei gab es verschiedene Bestimmungsgründe für den terminus, a quo die Zählung begann: das Lebensalter ausgezeichneter Männer (1 Mos. 7, 11.), bedeutungsvolle und folgenreiche Ereignisse (2 Mos. 19, 1. 4 Mos. 33, 38. 5 Mos. 1, 3. Ezech. 33, 21; 40, 1.), der Regierungsantritt der Könige, sowohl jüdischer als heidnischer (beide zusammengestellt finden sich Jer. 25, 1.); in der Regel jedoch wurde nach 2 Mos. 12, 2. der Monat, in welchem der Auszug aus Aegypten stattfand, als der erste gezählt. Indessen gab es bereits auch in dieser Zeit für 4 Monate besondere Bezeichnungen, nämlich חֹדֶשׁ הָאָבִיב (2 Mos. 13, 4; 23, 15; 34, 18. 5 Mos. 16, 1.) für den ersten, יֶרַח זִו und חֹדֶשׁ (1 Kön. 6, 1. 37.) für den zweiten, יֶרַח הָאֵתָנִים (1 Kön. 8, 2.) für den siebenten und יֶרַח בּוּל für den achten. Diese Namen, deren etymologische Erklärung auf die in den betreffenden Monaten vorkommenden Naturerscheinungen hinweist, scheinen mehr appellativisch und (mit Ausnahme des ersten) im gewöhnlichen Leben nicht gäng und gäbe gewesen zu seyn, da bei ihrer Anführung die Beifügung der Angabe, welchen Platz sie in der Ordnung der Monate einnehmen, für nöthig erachtet wurde.

Nach dem Exile wurden die jetzt noch gebräuchlichen Monatsnamen eingeführt, deren Mitbringung durch die aus Babylon Zurückgekehrten offen anerkannt wird. (שְׁמוֹת חֳדָשִׁים עָלוּ מִבָּבֶל Beresch, rab. Par. 48. Jerusch. Rosch hasch. 3. b). Dadurch wird jedoch in der Frage, ob dieselben sprachlich chaldäischen oder altpersischen Ursprungs seyen, nichts entschieden, und findet sich die in der neuern Zeit geltend gemachte Ansicht, daß sie aus dem Persischen stammen (Benfey und Stern über die Monatsnamen einiger alten Völker, S. 24), bereits in alten Commentaren (Ibn Esra zu Esther 3, 1.). Die Namen dieser Monate und die in denselben zu feiernden Fest- und Fasttage sind nun folgende: 1) נִיסָן, gewöhnlich dem Monate April entsprechend; am 14. d. M. wurde das Pesachopfer geschlachtet, um des Abends gegessen zu werden (פֶּסַח), am 15ten חַג הַמַּצּוֹת das Fest der ungesäuerten Brode (3 Mos. 23, 5. 6.).

2) אִיָּר (die richtige, jedoch nicht ganz unbestrittene Schreibart ist mit 2 Jod. Targ. Jonath. zu 4 Mos. 1, 1; 9, 11. Esther targ. secund. 3, 7. targ. 2 Chron. 30, 2. Eben haeser 126, 7). 3) סִיוָן; am 6ten שְׁבוּעוֹת das Wochenfest (Pfingsten). 4) תַּמּוּז, am 17. Fasten wegen Eroberung Jerusalems. 5) אָב; am 9. Fasten wegen Zerstörung des Tempels. 6) אֱלוּל. 7) תִּשְׁרִי; am 1. יוֹם תְּרוּעָה Fest des Jubelblasens; am 3. צוֹם גְּדַלְיָהוּ Fasten wegen Ermordung Gedaljahs, am 10. יוֹם כִּפּוּרִים Versöhnungstag, am 15. חַג הַסֻּכּוֹת Laubhüttenfest, am 22. שְׁמִינִי עֲצֶרֶת Beschlußfest. 8) מַרְחֶשְׁוָן. 9) כִּסְלֵו; am 25. חֲנוּכָּה, Fest der Wiedereinweihung des Tempels durch die Makkabäer. 10) טֵבֵת; am 10. Fasten wegen Beginns der Belagerung Jerusalems. 11) שְׁבָט. 12) אֲדָר; am 14. פּוּרִים Fest der Errettung von der Verfolgung Hamans. Hierzu kommt im Schaltjahre 13) אֲדָר שֵׁנִי, auch אֲדָר בַּתְרָאָה und kurzweg וְאֲדָר; in diesem, nicht im ersten Adar wird im Schaltjahre das unter 12) bezeichnete Purimfest gefeiert.

Auch diese Namen scheinen im gewöhnlichen Leben nicht alsbald Eingang und Anwendung gefunden zu haben, denn zur Zeit, wo ihr Gebrauch anfing, besteht nicht nur die einfache Bezeichnung durch die Zahl noch fort (Hagg. 1, 1; 2, 1. Zach. 1, 1; 8, 19. Dan. 10, 4. Esra. Neh. 7, 73.), sondern geht auch vielfach wie zur Erklärung neben ihnen her (Zach. 1, 7; 7, 1. Esther 3, 7. 13; 8, 9. 12; 9, 1. Dagegen 9, 15—19, 21. Neh. 1, 1; 2, 1.).

Während die Monate stets nach obiger Ordnung gezählt werden, der Monat Tischri also der siebente in der Reihe ist, beginnt mit ihm in der nachexilischen Zeit das bürgerliche Jahr der Israeliten (Rosch haschana I. 1), woher denn auch von da ab das auf den ersten dieses Monats fallende Fest רֹאשׁ הַשָּׁנָה statt יוֹם תְּרוּעָה genannt wird*). Auch der erste Tag eines jeden Monats רֹאשׁ חֹדֶשׁ wurde als ein Festtag begangen, im Tempel durch Darbringung eines Zusatzopfers zu dem gewöhnlichen täglichen Opfer (4 Mos, 28, 11—16.) und durch Blasen mit den beiden silbernen Trompeten (4 Mos. 10, 10.), im Hause durch Familienmahle (1 Sam. 20, 5. 18—29.), und obwohl kein Verbot der Arbeit an denselben besteht, scheint doch Handel und Wandel daran geruht zu haben (Amos 8, 5.) und die Muße zu Besuchen bei Propheten und Gottesmännern benützt worden zu seyn (2 Kön. 4, 23.).

Die Feststellung des Neumondtages stand nur dem großen Synedrium in Jerusalem zu und ging dasselbe dabei auf folgende Weise zu Werke. Es berechnete, ob nach astronomischen Gesetzen der Neumond מוֹלָד in der Nacht vom 29. auf den 30. oder erst in der vom 30. auf den 31. Tag nach dem jüngsten Neumonde sichtbar werden werde. Im ersten Falle hielt das Synedrium während des ganzen 30. Tages sich bereit und harrte der Zeugen, welche vor ihm mit der Aussage erscheinen würden, daß sie den Neumond in der That gesehen hätten. Kamen nun diese erwarteten Zeugen, so wurden sie und ihre Angaben sorgfältig geprüft, und waren sie selbst als tüchtig und unbescholten und ihre Aussage als unter sich und mit der Wahrheit übereinstimmend erfunden worden, dann sprach der Vorsitzende feierlich: der Neumond ist geheiligt (es ist heute Neumondstag), und alle Anwesenden stimmten ein: er ist geheiligt, er ist geheiligt. Es begann sofort mit diesem Tage der neue Monat, der vorangegangene zählte nur 29 Tage und war also חֹדֶשׁ חָסֵר. Erschienen keine Zeugen oder erschienen sie erst so spät am 30. Tage, daß die Zeit zu jener vorgeschriebenen sorgfältigen Prüfung und dieser feierlichen Erklärung nicht mehr ausreichte, so gehörte der 30. Tag zu dem vorangegangenen Monate und dieser ward dadurch מָלֵא. Der folgende Tag war dann ohne Weiteres Neu-

*) Albo (lebte im Anfange des 15. Jahrhunderts in Spanien) macht diese in Beziehung auf den Beginn des Jahres und die Namen der Monate zur Erinnerung an Israels zweite Befreiung von fremdem Joche eingeführten Veränderungen als einen Beweis gegen den von Maimonides aufgestellten (neunten) Glaubenssatz von der ewigen Unveränderlichkeit der Lehre Mosis geltend (Ikkarim III, 16).

mondstag. Also nicht auf das Ergebniß der astronomischen Berechnung, sondern nur auf die mit ihr übereinstimmende, wohl untersuchte Zeugenaussage hin durfte der Neumondtag auf den 30. Tag festgesetzt werden, jene hatte nur den negativen Werth, daß den Zeugen, welche den Neumond in der Nacht vom 29. auf den 30. gesehen zu haben behaupteten, während er nach der Berechnung darin nicht sichtbar seyn konnte, kein Glauben geschenkt und ihre Angaben als auf Irrthum oder Betrug beruhend angesehen wurden. (Maimon. hilch. kid. hachod. I.) Da somit die Zeugenaussage vor dem Synedrium zur Aufstellung des 30. Tages als Neumondstages ein unerläßliches Erforderniß war und in jedem Jahre mindestens 4 Monate von nur 29 Tagen seyn sollten (Erach. II. 2), so waren vielerlei Anordnungen getroffen worden, um Zeugen zur Reise nach Jerusalem zu veranlassen und sie ihnen zu erleichtern (Maimon. l. c. II, 3, 7. III, 2.).

Mehr nach eigener Einsicht und Gutdünken durfte das Synedrium bei der Interkalation des 13. Monats verfahren. Es waren vornehmlich 3 Gründe dabei maßgebend: 1) wenn aus astronomischer Berechnung hervorging, daß die Sonne erst am oder nach dem 16. des nächsten Nisan in das Sternbild des Widders eintreten würde, 2) wenn man wahrnahm, daß das Getraide bis zu dem genannten Tage — an welchem die Erstlinge der Ernte dem Herrn dargebracht werden sollten (3 Mos. 23, 10.) — noch nicht reif seyn werde, 3) wenn die Bäume in ihrer Vegetation so weit zurück waren, daß nicht erwartet werden konnte, sie würden im Nisan in gewohnter Pracht und Blüthe dastehen. Außerdem durfte das Synedrium die Interkalation auch anordnen, um die durch zu starke Regengüsse schadhaft gewordenen Brücken und Straßen für die zum Feste nach Jerusalem Wallfahrenden wiederherstellen zu lassen, oder um den in der Diaspora Lebenden Zeit und Gelegenheit zur Betheiligung an dieser Wallfahrt zu verschaffen (Maim. l. c. IV, 1 sqq.). Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts wird bei den Israeliten sowohl die Interkalation des 13. Monats als die Feststellung des Neumondstages nur durch astronomische Berechnung bestimmt. Dabei gilt als Hauptregel für die erstere, daß in einem Cyklus von 19 Jahren — מַחֲזוֹר genannt — 7, nämlich das 3., 6., 8., 11., 14., 16. und 19., Schaltjahre seyen, und für die letztern, daß Tischri stets 30, Tebet stets nur 29, von Tebet ab je ein Monat 30 und einer 29 Tage zähle, Marcheschvan und Kislev aber nicht so fest bestimmt seyen: bald haben beide 30, bald beide nur 29, bald der eine 30 und der andere 29 Tage (Maim. l. c. VIII. 5, 6).

Obgleich der 30. Tag zu dem verflossenen Monate gehört, wird er doch als Neumondstag ראשׁ חֹדֶשׁ gefeiert, so daß also der auf einen Monat von 30 Tagen folgende Monat zwei Neumondstage hat. Dr. **Wassermann.**

Mond, Mondverehrung bei den Hebräern. 1) Der Mond als Zeittheiler. Der Mond mit seinen verschiedenen, regelmäßig wiederkehrenden, Gestalten und Stellungen eignet sich von Natur zu einem vorzüglich guten Zeitmesser. Daher heißt er in den indogermanischen Sprachen der Messer. Lassen, indische Alterth., I, 765. II, 1118. Diese Beschaffenheit des Mondes wird denn auch als seine Bestimmung in der biblischen Schöpfungsdarstellung ausdrücklich angegeben, 1 Mos. 1, 14. 16. Vgl. Ps. 104, 19. Sir. 43, 6–8. Zunächst wurde nach ihm, nach seinem Umlaufe, und nur nach ihm, der Monat bestimmt, und daher nach ihm (יָרֵחַ, Mond) genannt (יֶרַח, Monat). Er begann mit dem Neumonde, und darum heißt der Mond auch חֹדֶשׁ, der Neue, der Neumond. Aber auch die Woche hing ursprünglich vom Monde ab und seinen vier Phasen, eine Eintheilung, die sich häufig bei den Völkern des Alterthums vorfindet. Bähr, Mos. Kultus, II, 526. 585. Ideler, Hdb. der mathematischen und technischen Chronologie, I, 87 ff. De Wette, Arch. §. 180. Keil, bibl. Archäol. I, 346. Bei den Hebräern tritt aber diese Wocheneintheilung durch den scharf markirten Zeiteinschnitt des Sabbats noch bestimmter hervor. Denn die Beziehung der sieben Planeten auf die sieben Wochentage ist eine jüngere, und findet sich in den ältesten Zeiten nicht, in denen die einzelnen Wochentage bloß mit den Zahlwörtern bezeichnet werden. Aber

auch bei der Eintheilung des Jahres nahm man auf den Mond Rücksicht, und so entstand das sogenannte Mondjahr im Gegensatz zum Sonnenjahr. (Vergl. d. Art. Jahr der Hebräer.) Der Begriff des Mondjahres ist der eines Jahres mit 12 Mondmonaten, welcher aber mit dem Sonnenjahre in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt und durch Einschaltung ausgeglichen wird. So setzt schon an sich das Mondjahr das Sonnenjahr voraus, jenes ist das complizirtere, dieses das einfach durch die Natur, durch Sonnenstand und Jahreszeiten, gegebene, und durch die Sinne wahrnehmbare. Also fällt auch bei den Hebräern der Anfang des Jahres immer in die Zeit der reifen Aehren (April), also nach dem Sonnenjahr bestimmt. Daher bemerkt Hammer mit Recht (Wiener Jahrbücher 1818. S. 149), daß den Mondjahren sowohl der Inder, Araber und Perser als der Hebräer ein Sonnenjahr zu Grunde liege. Das Sonnenjahr kann also auch ein reines seyn (das Mondjahr nie), welches gar keine Rücksicht auf den Mond nimmt, sondern bloß auf die Sonne, wie bei den alten Mexikanern und den ältesten Römern. Und auf ein solches weist vielleicht schon die hebräische Erwähnung von Monaten von 30 Tagen aus urältester Zeit, 1 Mos. 7, 11; 8, 3. Dagegen je später hinab, desto mehr nehmen die Juden Rücksicht auf den Mond, besonders in Bestimmung des jährlichen Festkalenders. So geschah es namentlich bei den nachexilischen Juden, und Gelehrte hatten selbst Zeichnungen der Gestalt des Neumondes entworfen. Mischna rosch hassch II, 8. bei Winer. An dieser vorherrschenden Berücksichtigung des Mondes hielten die Juden fest auch dann, als die übrigen Völker zum reinen Sonnenjahr zurückgekehrt waren. Daher heißt es im Buche Sohar in Genesin fol. 238: Gentes in computo solem sequuntur, Israelitae lunam. Ebenso Mechitta 3, 1. Bähr II, 526.

2) Einfluß des Mondes auf die organische Welt. Die Alten nahmen eine Einwirkung des Mondes auf die Pflanzenwelt an, schon deßhalb weil sie in ihm den Repräsentanten der Nacht und Feuchtigkeit erblickten. Creuzer, Symb. III, 371. Bähr, I, 478. II, 222. 233. 238. Zu dieser Anschauung trug namentlich auch die Beobachtung bei, daß in mondhellen Nächten mehr Thau fällt, die vorzüglichste Nahrung der Pflanzen im südlichen Sommer. Aristot. Meteor. I, 10. Welcker, griechische Götterlehre, I, 552. Diese naturreligiöse Ansicht findet sich bei den Hebräern nur insofern ausgesprochen, als zwar der Thau zu den größten Segnungen des Himmels gezählt wird, 1 Mos. 27, 28. 5 Mos. 33, 13. 28. Spr. 19, 12. Hosea 14, 6. Micha 5, 6.; von dem Einflusse des Mondes dagegen nichts angegeben wird, da 5 Mos. 33, 14. bloß von den Erzeugnissen des Jahres und der Monate handelt. Ebenso ist aus Ps. 121, 6. nur unsicher abzunehmen, ob die Hebräer wie manche andere Völker des Alterthums einen nachtheiligen Einfluß des Mondes auf den Menschen und seine Gesundheit annahmen. Hingegen schrieben allerdings die nachexilischen Juden mit den andern alten Völkern dem Monde einen Einfluß auf die Epileptischen zu, d. h. den mit der fallenden Sucht Behafteten, die man daher Mondsüchtige, σεληνιαζόμενοι, lunatici, nannte, Matth. 4, 24; 17, 15. Acta Thomae §. 12. *Manetho*, IV, 81. 216. Man hielt dafür, daß diese Krankheit mit dem wachsenden Mond zunehme. *Aretaeus Cappadox*, de morbis chron., I, 4. *Celsus*, III, 23. Wettstein zu Matth. 4, 24. Noch jetzt ist man über diesen Einfluß getheilter Ansicht.

3) Abgöttische Verehrung des Mondes bei den Hebräern. Das Gesetz fand es für nothwendig, den Hebräern die Mondverehrung zu verbieten, 5 Mos. 4, 19; 17, 3. Die Hebräer hatten diesen Götzendienst, wie den übrigen, von den Nachbarn angenommen. Schon die in älterer Zeit verehrte Astarte (s. d. Art.) war eine mythische Mondgöttin. Aber die eigentliche unmittelbare Mondverehrung wird erst in der spätern Zeit, im 7. Jahrhundert v. Chr., unter dem König Manasse und Josia erwähnt. Dieser Dienst wird sowohl bezeichnet geradezu als eine Verehrung des Mondes, Jer. 8, 2. 2 Kön. 23, 5. Hiob 31, 26. 27., — oder als Verehrung der Himmelskönigin, Melecheth, מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם, d. h. מַלְכַּת, βασίλισσα bei den LXX, Jer, 7, 18; 44, 17—19. 25. Hieher gehört auch die Verehrung des Himmelsheeres, Jer. 19, 13. 2 Kön.

21, 3; 23, 5., in dem dem Monde die erste Stelle zufällt. Wenn Gesenius und Stuhr in der Königin des Himmels den Stern Venus erblicken, so ist diese Ansicht seit Mynter (Babylonier, S. 20 ff.) immer mehr aufgegeben. Auch die Römer nannten die Mondgöttin κατ' ἐξοχήν coelestis oder Siderum regina bicornis. *Horat.* carmen saecul. 35. *Selden*, de Diis Syris, II, 2. p. 172. Nichts ist auch natürlicher.

Vor der Darstellung der Art des Mondcultus bei den Hebräern muß zuvor überhaupt ein Blick auf die Mondverehrung bei den heidnischen Völkern geworfen werden, von denen die Hebräer dieselbe erhalten haben.

4) Die heidnische Mondverehrung im Allgemeinen. Schwenk behauptet zwar in seiner Mythologie (V, 342), daß bis jetzt noch bei keinem der alten Völker eine Mondgottheit mit nur einem Schein von Gewißheit sich habe nachweisen lassen; nirgends habe der Mond dem Cult eine wesentlich bedeutende Gottheit gegeben, wie z. B. die Sonne, die Erde u. s. w. Dem ist aber nicht so. Die Verehrung des Mondes ist noch weit allgemeiner als die der Sonne. Ueberall findet sich Verehrung des Mondes neben dem Sonnendienste, während dagegen der letztre auch da fehlen kann, wo ein Cultus des Mondes stattfindet. So ist es z. B. bei den Waldindianern Südamerika's. Vergl. die Geschichte der amerikanischen Urreligionen. So ist es bei mehrern Völkern in Afrika, *Zoega*, de obeliscis, p. 243. 272. Welcker's griechische Götterlehre, I, 551. Man ist sogar in's andre Extrem gefallen, indem man fast alle Göttinnen auf den Mond zurückführen zu können glaubte, *Macrob.* Saturn. I, 15. 16. *Apulej.* XI. 761. ed. Oudend. *Porphyrius* bei Euseb. Praep. Evang. III, 11. Aber so viel ist sicher, daß sowohl dem immer wieder in andern Jagdrevieren umherstreifenden Wilden, als dem weidenden Nomaden der Mond mit seinen verschiedenen, und doch periodisch wiederkehrenden Formen und Stellungen ein sicherer Führer im Urwald und in der Steppe ist als die sein Leben bei weitem nicht so wie das der Ackerbauer bedingende einförmigere Sonne. Darum ist die Mondgöttin so gern vorherrschend Göttin der Jäger und der Jagd, und daher auch der Krieger und des Krieges. Bei den Culturvölkern dagegen wird der Mond neben der Sonne und den Elementen nach seiner Wirkung auf die Natur im Großen verehrt, gewöhnlich weiblich und als Repräsentant der Feuchtigkeit. Auf der untersten Culturstufe beten sie den Mond unmittelbar selbst an, wie das bei den Pelasgern, Germanen, Kelten, Peruanern, und überhaupt in den ersten Zeiten bei allen Culturvölkern gewesen ist. So ist es mit Selene und Luna. Diese Mondgöttin wird aber bei fortgeschrittener Culturstufe mythisch und anthropomorphisch zu einer persönlichen Göttin, zu einer Astarte (s. d. Art.), einer Artemis und Pallas Athene, zu einer Diana und Juno, zu einer Neith und Isis u. s. w. Für Vorderasien und somit auch für die abgöttischen Hebräer, kommt aber vorzüglich in Betracht einmal die arische Mondgöttin der Perser, Assyrer, Chaldäer, — und dann die chamitische (vulgo semitische) der Kananiter, Phönizier, Karthager, Araber.

5) Die arische Mondgöttin Vorderasiens. Nach dem Zendavesta wurde schon vom Zendvolke der Mond (Ma) angerufen als ein Anschasspand mit eigenem Lichte; und zwar als die weibliche Besitzerin eines sanften reinen Lichtes, und als Bewahrerin des reinen Samens vom Urstier, überhaupt als Beförderin alles Wachsthums der Geschöpfe, durch deren Wandlung alles wächst. Jescht IX, S. 110 ff. in Kleukers Uebers., vgl. LXXXVI, Izeschne, Ha 1. Vendidat Farg 21, vergl. 14. Kleukers Anhang zum Zendavesta, II, 1. 114 (118). II, 1. 142 (136). II, 2. 141. 142 (67). Rhode 253. Schwenk, V, 342 ff. Ob bereits das Zendvolk die Wassergöttin Ardviçura Anahita mit dem Monde in Verbindung gebracht oder sogar identifizirt habe, ist nicht unwahrscheinlich. Der Idee nach konnte es leicht geschehen, um so mehr, da der Mond als Wasserspender im Zendavesta angerufen wird, und selbst das Prinzip des Wassers ist, Rhode, 238. Wenn nun aber jene Wassergöttin mit Recht für die Anaitis gilt (vergl. Windischmann, die persische Anahita oder Anaitis. 1856. Dunker, Geschichte des Alterth. II, 356), letztere aber als Mondgöttin zu erklären ist, so gilt

diese Erklärung, wenigstens für die spätere Zeit, auch für die Anahita. Aber schon bei den Assyrern tritt die Anaitis als Mondgöttin mit bedeutender Stellung auf. Bei diesen war sie die Kriegs- und Siegesgöttin. Plutarch und Pausanias erklären sie durch Artemis, also als kriegerische Mondgöttin. Plutarch Artaxerxes, Pausanias III, 16. 6. Die Perser fanden überall den Dienst der Anaitis, die Sakäer, vor, da er über Armenien, Kappadocien, Medien, Lydien verbreitet war. So nach Plutarch und Pausanias. Vergl. auch Strabo, XI, 8. XI, 14. XII, 3. XV, 3. Den Armeniern war sie die Hauptgottheit. Und so finden wir ihren Dienst vor den Persern bei den Assyrern, von denen sie ihn erhalten haben sollen. Berosus bei Agathios, mit dem Abydenus übereinstimmt. Wenn diese arischen Völker diesen Dienst von dem Zendvolke annahmen, so muß dies in sehr früher Zeit geschehen seyn. Nach den Untersuchungen von Ottfried Müller und Movers ist die assyrische Semiramis die zur erobernden Königin euhemerisirte Kriegs- und Mondgöttin Anaitis. — Von den Chaldäern wissen wir bloß, daß bei ihnen der Mond die große Königin des Himmels ist. Jamblonsky Remphah 66 ff., Mynter, Babyl. 20 ff. Von ihnen ging die spätere Mondverehrung der Israeliten unmittelbar aus, denn sie fällt in die chaldäische Zeit. Sowohl von Assyrern und Chaldäern, als von Medern und dem Zendvolk kam diese Mondgöttin mit derselben Bedeutung zu den Persern im Reiche der Achämeniden. Nach Strabo, XI, 14. 466. XI, 8. ed. Tauchn. p. 432. 431 war Anaitis ihre Nationalgottheit geworden, *πάτριος θεός*. Aus dem Tragiker Diogenes (400 v. Chr.) sehen wir, daß Artaxerxes II. ihren Dienst schon vorfand. Nach Clemens Alex. admon. ad gentes p. 43 ed. Sylb. führte er aber überall Bilder der Tanais ein. (Vergl. die Anzeige von Windischmanns Schrift bei Zarnke. 1857. N. 39.) Uebrigens nennt auch Herodot (VII, 37) den Mond die oberste Kriegsgottheit der Perser, *συστρατευομένη θεός*, während diese besonders die Tempel Apolls als die der Nationalgottheit der Hellenen zerstörten, Movers, I, 621. Vergl. noch Kleuker, Anh. zum Zendavesta, I, 320. II, 126. Die Perser sollen den Mond als Weib auf einem zweirädrigen Wagen dargestellt haben, der von zwei Pferden gezogen wurde. Meiners, Krit. Geschichte, I, 393. Röth, Abendl. Philos. I, 416. Rhode, 253. — Bei den Parthern war die Mondgöttin ebenfalls oberste Kriegsgöttin, *θεὰ πολεμική*. Das ist die Diana Persica bei Tacit. Ann. III, 62. Ihre Könige nannten sich Brüder der Sonne und des Mondes. Ammian. Marcell. XXIII, 6. Die 2 Makk. 1, 13. 15. erwähnte persische (parthische) Göttin *Ναναία* ist niemand anders als die Anaitis, die auch bei Strabo *Ἀναΐα* genannt wird.

6) Die chamitische (semitische) Mondgöttin. Von den Ariern ging diese Verehrung des Mondes zu den chamitischen Völkern über. Das geschah schon in ältester Zeit mit der Astarte (vergl. d. Art.), deren Dienst sich von Phönizien aus nach Karthago und den übrigen Kolonieen verbreitete. Das ist die Juno der Karthager, die Urania, Coelestis der Libyer. Selden, II, 2. S. 171 rc. Das Bild derselben, z. B. der lacinischen Juno, war später ganz anthropomorphistisch. Mynter, Karth. 69. In diese ältere Zeit gehört auch die Verehrung der Semiramis in Syrien. Später wurde die Mondgöttin Anaitis als Tanais von Phöniziern und Karthagern aufgenommen. Dieser letztere Name findet sich nämlich auf karthagischen Inschriften. Movers I, 617. Hitzig zu Jerem. 7, 18. In dieser spätern Zeit wurde der Mond auch noch unmittelbar (nicht anthropomorphisch) neben Sonne und Erde als karthagische Gottheit angerufen, wie z. B. in dem Vertrage Hannibals mit Philipp von Macedonien. *Polyb.* VII. 9. 2. — Hitzig zu Jerem. 7, 18. hält auch die ägyptische Neith nicht bloß der Sache, sondern auch dem Namen nach für identisch mit der Tanais, und das ägyptische Confect Neideh für die Mondkuchen (s. unten). Bekanntlich war auch die ägyptische Isis eine Mondgöttin. — Bei den Arabern waren gehörnte Scheiben Bilder der Mondgöttin; Meiners, I, 392. Sie verehrten eine dreifache Mondgöttin; Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit, S. 269 ff. — Auf einem Palmyrenischen Denkmal erscheint Malach bel in kriegerischer Rüstung mit dem Halbmond; Movers, I.

401. — Aus Kappadozien wird die Anaitis als Bellona sowohl wie als Selene erwähnt; Movers, I, 621. 648. — Bei den chamitischen Völkern erfuhr nun aber die arische Mondgöttin gewisse Veränderungen. Einmal wurde sie mit der vorderasiatischen, chamitischen Erdgöttin, der empfangenden weiblichen Naturkraft verschmolzen. Es konnte dies um so leichter geschehen, da ja die Mondgöttin als Repräsentantin der Flüssigkeit einen Einfluß auf die Vegetation ausübte. So wurde Astarte mit Aschera verschmolzen, so wurde Venus eine Urania, eine hastata oder Kriegsgöttin, und die Artemis in Ephesus wurde zu einer Nährmutter. Mit der ägyptischen Isis ging es ähnlich, die die Eigenschaften der Neith und Athor verband. Selbst Semiramis zeigt diese Vermischung von Diana und Venus; Movers, I, 631 ff. Daher begreifen sich denn auch die so verschiedenen Erklärungen solcher Göttinnen bei den Alten, bald durch Venus, bald durch Juno oder Diana; daher auch der so verschiedene Dienst derselben, bald als ein zuerst jungfräulicher, später nach der Verschmelzung ein unzüchtiger an vielen Orten. Eine andere Veränderung, die mit der Mondgöttin bei den chamitischen Völkern vorging, zeigte sich auch in der Annahme rein chamitischer Namen für dieselbe, wie Baaltis, Beltis, Melecheth.

7) Die verschiedenen Cultustheile im Dienste der Mondgöttin bei den abgöttischen Hebräern. In den Stellen, in denen im Alten Testamente von der Mondgöttin die Rede ist, sind auch einzelne Andeutungen über ihren Cultus gegeben. Auf diese muß sich natürlich dieser Artikel beschränken. Dahin gehören zunächst die einzelnen Ausdrücke: anbeten, dienen, lieben, suchen, nachwandeln; Jerem. 8, 7. 2 Kön. 21, 3. Sonst werden aber besonders hervorgehoben die Trankopfer, Räucherungen und das Kuchenopfer. Am eigenthümlichsten sind die Kuchenopfer, welche fast durchgehends als sogenannte Mondkuchen uns im Dienste der Mondgöttin begegnen. Nach dem Etymologicum Magnum und Suidas waren sie mit Oel gemischt, nach Theodoret mit Piniennüssen, Rosinen u. dgl. Die Chinesen feiern ein besonderes Fest der Mondbrode, Yué Ping, wo an den Mondbroden das Bild des Mondes angebracht ist; *Rougemont*, Peuple primitive, I, 466. Diese Mondkuchen sind auch häufig selbst mondförmig; Creuzers Symbolik, II, 139. Hieher gehören auch die ägyptischen Isisbrode; Creuzer, I, 246. *Clemens Alex.* Protrept. S. 14. Diese Kuchen waren ihrer ursprünglichen Bedeutung nach Opfer, Geschenke für den Mond. Das liegt schon in der Natur der Sache; und zeigt sich auch aus ihrer Zusammenstellung mit den Trankopfern; ferner aus dem Begriff des Wortes כַּוָּנִים, was wieder mit dem Persischen Havana, Opfergabe, zusammenhängt; Sepp, Heidenthum II, 332. Diese Mondkuchen mögen wohl auch eine Beziehung haben auf den Einfluß, den man der Mondgöttin auf die Vegetation zuschrieb. Daher wurden auch der Demeter, Ceres, und dergleichen Göttinnen Opferkuchen geweiht.

Nächst den Mondkuchen stehen die Trankopfer oder Libationen für den Mond, Jerem. 44, 17. 25. Hier ist besonders zu vergleichen das Soma im Zendavesta, der Saft der Mondpflanze, der vom Zendvolke sowohl als Opfergabe für die Sonne als für den Mond dargebracht wird. Aber in erster Linie bezieht sich dasselbe auf den Mond. Denn Soma ist der Name des Mondes, und Shima bezeichnet im Sanskrit Mondspeise; Sepp, II, 326. Rhode, 248.

Von den Räucherungen dem Mond zu Ehren ist die Rede Jerem. 44, 17. 18. 25. 2 Kön. 23, 5. Bähr, Mos. Cultus, I, 478 setzt diese Räucherungen in dem Sinne den animalischen Opfern entgegen, als er annimmt, jene schlößen diese aus. Allein die Räucherungen haben im Alterthum, besonders im Morgenlande, einen so allgemeinen Cultuskarakter, daß man sie unmöglich auf eine einzelne Gottheit und ihren speziellen Karakter beschränken kann. Vergl. 1 Kön. 11, 8; 12, 33. 2 Kön. 22, 17. Jerem. 1, 16; 44, 3. Jes. 65, 3., besonders 2 Kön. 23, 5. Jerem. 7, 9. Hosea 2, 13.

Neben diesen Formen des Mondcultus wird auch Hiob 31, 27. des Küssens der Hand für den Mond erwähnt. Es ist damit natürlich das Kußhändezuwerfen gemeint, das die Stelle des einfachen Küssens des Götzenbildes oder des Bodens vor ihm vertre-

ten mußte. Die Peruaner schickten auf dieselbe Weise der Sonne Küsse zu. Von Küssen, die die Alten dem Monde zuwarfen, berichten Luzian saltat. 17. encom. *Demosth.* 49. *Plin.* H. N. 28, 5. *Apulej.* Metam. 4. ed. Beroald. Der in Kanaan früher verehrten Mondgöttin, der Astarte, wurden so gut wie in ältesten Zeiten dem Baal, und auch später der Artemis u. dgl. Menschenopfer dargebracht. Der hier jüngern Mondgöttin, der Tanais oder Anaitis Melecheth, kamen dergleichen bei andern Vorderasiaten wohl zu (vergl. d. Art. Moloch, und Movers, I, 332), — allein bei den abgöttischen Hebräern muß dies nicht so gewesen seyn, da Jeremias ihren Dienst genau beschreibt, und nichts von den Menschenopfern erwähnt. Dasselbe gilt über den unzüchtigen Dienst, mit dem die Mondgöttin anderwärts häufig seit ihrer Vermengung mit der Erdgöttin verehrt wurde.

Eben so ist anzunehmen, daß zwar die Astarte schon seit der Zeit des Moses bildlich verehrt wurde, nicht aber die Mondgöttin als Melecheth. Sobald überhaupt der Mond als solcher mit nicht mythischen Namen genannt wird, ist in der Regel an eine unmittelbare, bildlose Anbetung zu denken. Dies ist schon wegen des vorherrschend arischen Karakters dieses spätern Mondcultus, überhaupt dieses später eindringenden Heidenthums, anzunehmen, so wie wegen der Ausdrücke, mit denen das Alte Testament von diesem Dienste spricht. Bei bildlicher Verehrung würde man nicht dem Monde mit der Hand Küsse zugeschickt, sondern das Idol selbst geküßt haben. Auch wäre offenbar, wie bei Erwähnung anderer Idololatrie, die bildliche Verehrung irgendwie angedeutet worden. Demnach ist die Ansicht von Otto Thenius und Gesenius abzuweisen, die unter der Verehrung des Himmelsheeres, 2 Kön. 21, 3. Jerm. 19, 13., einen idololatrischen Gestirndienst von Baal und Astarte sich denken. Richtiger faßt sie Keil und Movers, I, 66. 164 als reinen Gestirndienst. So waren im Tempel der Aphrodite in Hierapolis alle übrigen Götter in Bildern dargestellt, bloß Sonne und Mond hatten keine Bilder, sondern bloß Throne. *Lucian.* opera, III, 479. Die bildliche Verehrung datirt sich erst von Artaxerxes (s. oben), und ihrer Fassung als Venus.

Endlich ist noch zu bemerken, daß die Verehrung der Mondgöttin besonders den Weibern oblag, Jerem. 44, 15. vergl. 19. Auf die Weiber übte der Mond Einfluß durch die monatlichen Perioden (*μηνιαῖα, ἐμμήνια*) derselben, wie das bei der römischen Mena deutlich hervortritt. Ursprünglich war ihr Dienst ein jungfräulicher; Movers, I, 621 ff. 403 ff. Allein seit der Verschmelzung der Astarte mit der Aschera wurde der Dienst im Gegentheil ein unkeuscher. Daß die Melecheth nicht von Jungfrauen, sondern von Frauen mit Zuziehung ihrer Männer verehrt wurde, sieht man deutlich aus der Stelle des Jeremias. Aber unzüchtig war dieser arische Dienst nicht, — das mag erst im persischen Achämenidenreich (etwa seit Artaxerxes II.) aufgekommen seyn. Zur Zeit des Jeremias mag sich eine Art Uebergang vorbereitet haben. **J. G. Müller.**

Mongolen, Christenthum unter denselben. Unbeachtet saßen die Mongolen vor Dschengis-Chans Zeit in ihrem Stammland in der Nähe des Baikalsee's. Ob sie schon in diesem ihrem Ursitz mit dem Christenthum in Berührung kamen, wissen wir nicht; für unmöglich dürfen wir es jedoch nicht erklären, da die Nestorianer die christliche Religion bis tief in's innere Asien verpflanzt und auch ein unmittelbares Nachbarvolk der Mongolen, die Kerait im Lande Tenduch, schon im Anfang des eilften Jahrhunderts mit derselben bekannt gemacht hatten. Sobald aber die Mongolen deutlicher in's Licht der Geschichte treten, d. h. von der Zeit Dschengischans an erscheinen sie als eroberndes Volk. Auch viele christliche Völker wurden von ihnen bleibend unterjocht oder in vorübergehendem Sturm niedergeworfen. Unter ihre Botmäßigkeit kamen Armenier, Georgier, Alanen, Russen, um von den durch ganz Mittelasien zerstreuten kleinern christlichen Gemeinschaften gar nicht zu reden. Auch den Christen mitten im Herzen Europa's drohte ein Gleiches. Wenn man jedoch damals im Abendland fürchtete, der christliche Name könnte durch sie untergehen (Worte Pabst Gregors IX.), so lag darin doch eine Verkennung der Eigenthümlichkeit dieses Volks. Die Mongolen waren nämlich in Wahr-

heit frei von religiösem Fanatismus; es zeigt sich keine Spur davon, daß sie einem der Völker, welche sie politisch unterjochten, ihre Religion aufgedrungen hätten. Duldung war eine der Hauptmaximen Dschengischans und alle die Fürsten seiner Dynastie, welche an den alten Traditionen festhielten, blieben auch dieser Maxime treu. Dieselbe ging nicht blos aus der Absicht hervor, ihr Reich dadurch fester zu gründen, sondern beruhte auf einer bestimmten Vorstellung über das Verhältniß der einzelnen Religionen zu einander. So sagte der Chan Mangu in einer interessanten Unterredung mit Rubruquis: „Wir Mongolen glauben, daß nur Ein Gott sey, durch welchen wir leben und sterben; aber wie Gott der Hand verschiedene Finger gegeben hat, so gab er den Menschen verschiedene Wege. Euch (Christen) gab Gott die heiligen Bücher (scripturas), uns aber Wahrsager." Eine ähnliche Aeußerung berichtet Marco Polo von dem Großchan Kubilai: „Es gibt vier Propheten, welche von den vier verschiedenen Geschlechtern der Welt verehrt und angebetet werden: die Christen betrachten Jesum Christum als ihren Gott, die Saracenen Muhammed, die Juden Moses und den Heiden ist Sogomombar-Chan (d. h. Shakyamuni der Herr = Buddha) der höchste ihrer Götter. Ich achte und verehre alle vier und bitte den, welcher in Wahrheit der Höchste unter ihnen ist, daß er mir helfen wolle." Bei solchen Gesinnungen der Mongolenchane konnten diejenigen orientalischen Christen, welche bisher Muselmännern unterworfen waren und nun die Mongolen zu Herren bekamen, sich zu dieser Veränderung bloß Glück wünschen. Ihre Religionsübung wurde respektirt, die Armenier verrichteten ihren armenischen, die Georgier ihren griechischen Cultus ungestört, ihre Priester waren geachtet und genoßen Steuerfreiheit im ganzen mongolischen Reich. Erst später als der Muhammedanismus unter einem Theil der Mongolen einriß, wurde dies anders. Doch davon nachher. Die Mongolen gingen also ursprünglich nicht darauf aus, ihre Religion Andern aufzudringen, ja wir bemerken, daß sie für sich selbst nicht allzu fest an ihrem Glauben hingen. Dieser war eine eigenthümliche Combination von Verehrung Eines (ziemlich deistisch aufgefaßten) Gottes und von abergläubischem Geistercultus; er befriedigte die Mongolen selbst, wie es scheint, um so weniger, je mehr sich ihre Berührungen mit andersgläubigen Völkern vervielfältigten und ihr Gesichtskreis sich erweiterte. Wiederholt veranstalteten die Mongolen-Chane Religionsgespräche zwischen Vertretern verschiedener Glaubensweisen: ein Umstand, welcher doch auf das Suchen nach einer vollkommeneren Religion hindeutet. Somit war hier ein Boden, welcher Missionsversuchen glücklichen Erfolg versprach. Aber welcher Religion sich nun die Mongolen zuwenden würden, wenn sie ihren alten Glauben aufgaben, dies war zweifelhaft. Es kamen hier hauptsächlich drei Religionen in Betracht, der Buddhismus, der Islam und das Christenthum. Dem erstern hing ein großer Theil der ostasiatischen Völker an, die dem mongolischen Reich unterworfen waren; dem zweiten huldigten die Westasiaten in Masse; das Christenthum war zwar nur in der Gegend des caspischen und schwarzen Meeres dichter gesäet, im innern Asien sehr dünn, aber das politische Interesse, welches oft schwerer wiegt als die Masse, schien für die Annahme des Christenthums zu sprechen; denn vermöge ihrer ganzen Weltstellung waren die Mongolen die natürlichen Antagonisten der Chalifen und der Sultane von Aegypten, somit auch die natürlichen Bundesgenossen und Freunde der Christen. Wie wenn die Mongolenchane die Anhänger aller drei genannten Religionen in hoffender Stimmung hätten erhalten wollen, zogen sie buddhistische, muselmännische und christliche Priester an ihr Hoflager, gewährten ihnen fast gleiche Gunst, Besoldung und Unterhalt, damit diese Priester ihnen Gesundheit und langes Leben von Oben erflehen, ihre Speise und ihren Trank segnen, schädliche Winde und Seuchen beschwören. Auch der Missionspredigt Andersgläubiger legten die Mongolenchane durchaus kein Hinderniß in den Weg, diejenigen ausgenommen, welche unter den Einfluß des Islam geriethen. Unter den Christen hatten den nächsten Beruf und die reichste Gelegenheit zu solchem Missionswerk bei den Mongolen offenbar die Nestorianer. Sie besaßen seit Jahrhunderten ein fest organisirtes Kirchenwesen in Mittel-

asien und China, also in den Ländern, in welchen der Mittelpunkt der mongolischen Macht lag. Die Frauen und Mütter vieler und gerade der bedeutendsten Chane waren nestorianische Christinnen aus dem Königsgeschlecht der Kerait. Nestorianer bekleideten einflußreiche Aemter als Rathgeber der Krone, als Leibärzte, Prinzenerzieher u. dgl. Aber es scheint, daß sie diesen Einfluß mehr zur Förderung ihres eigenen Wohllebens und Reichthums, als zur Verbreitung des Christenthums benützten. Der frühere Missionseifer, welcher Männer ihrer Sekte schon im 7. Jahrhundert bis nach China geführt hatte, war erloschen. Auch diente der Lebenswandel ihrer Priester nicht eben zur Empfehlung ihrer Religion. Dennoch machten sie viel Aufhebens von ihren Bekehrungserfolgen und mehr als einmal drang in's Abendland ein von ihnen verbreitetes Gerücht, dieser oder jener Chan sey getaufter Christ, während bei näherer Betrachtung sich Alles auf das Mitmachen einiger christlicher Cerimonien oder auf bloße Gunstbezeugungen gegen die Christenheit von Seiten des angeblich Gläubigen beschränkte. Von wirklichen Missionserfolgen bei den Mongolen, deren die Nestorianer sich mit Grund zu rühmen gehabt hätten, verlautet fast gar nichts. Nur zu gut wissen wir aber, wie sie die Arbeit der abendländischen Missionäre in China störten, wie sie den Johannes von Monte-Corvino namentlich, von welchem später die Rede seyn wird, Jahre lang verfolgten und als Spion oder Betrüger zu verdächtigen suchten. — Nächst den Nestorianern standen auch die Armenier den Mongolen als ihren zeitweiligen Oberherrn nahe genug, um in religiöser Hinsicht Einfluß auf sie auszuüben. Wirklich soll sich auch ihr König Hayton I. mit Erfolg bemüht haben, den Chan Mangu zur Annahme des Christenthums zu bewegen; doch ist dies zweifelhaft, da der glaubwürdige Originalbericht über die Reise des Königs davon nichts sagt. Sicherer ist, daß von den in Armenien ansäßig gewordenen Tartaren Viele zum Christenthume übergingen. — Die größten Anstrengungen zur Christianisirung der Mongolen machten die Abendländer, in erster Linie die römischen Päbste und die Könige von Frankreich. Sie bedienten sich dabei der Franziskaner und Dominikaner, welche durch ihren religiösen Feuereifer zu diesem Werke wie geschaffen waren. Der erste Versuch dazu wurde durch die verheerenden Einfälle der Mongolen in's Abendland hervorgerufen. Was die christlichen Waffen nicht vermochten, sollte durch geistliche Mittel bewerkstelligt werden. Zwei aus Mönchen bestehende Gesandtschaften, die aber verschiedene Wege nahmen, wurden im Jahre 1245 von Innocenz IV. ausgeschickt, beide mit dem Auftrage, die Tartaren zur Einstellung ihrer Eroberungszüge in christliche Länder und zur Annahme des Christenthums aufzufordern. Während der Dominikaner Ascelin mit mehreren Begleitern aus demselben Orden über Vorderasien reisend diesen Auftrag an den in Persien operirenden mongolischen Feldherrn Baidschu ausrichtete, drang Johannes de Plano Carpine, ein unmittelbarer Schüler Franz von Assisi's, über Polen und Rußland, dann nördlich am caspischen Meer und Aralsee vorbei bis an das tartarische Hoflager selbst vor, welches in der Nähe der großen Stadt Karakorum südlich vom Baikalsee aufgeschlagen war, und ließ die päbstliche Aufforderung an den Chan Kuyuk selbst gelangen (1246). Keine von beiden Gesandtschaften richtete etwas aus; die erstere entging sogar dem Loos der Hinrichtung bloß durch Verwendung einer der Frauen Baidschu's; die mongolischen Fürsten wollten von Annahme des Christenthums nichts hören und beantworteten die Aufforderung, ihre Eroberungskriege aufzugeben, mit dem Verlangen der Unterwerfung des ganzen Abendlandes unter die mongolische Oberhoheit. Eine zweite Veranlassung zur Mission bei den Mongolen wurde bald darauf durch den Kreuzzug König Ludwigs des Heiligen von Frankreich gegeben. Die Mongolenfürsten sahen diesen Kreuzzug gern, weil einer ihrer Hauptfeinde, der Sultan von Aegypten, dadurch in seinem Heimathlande beschäftigt, vielleicht sogar unschädlich gemacht wurde. Deshalb schickte der mongolische Befehlshaber in Persien und Armenien Gesandte, um dem französischen König ein Bündniß anzutragen, und die Gesandten glaubten Letzteres dem König dadurch annehmlich machen zu müssen, daß sie behaupteten, ihr Herr wie der Chan

Kuyuk selbst seyen zum Christenthum übergegangen. Der fromme König ergriff diesen Anlaß mit Freuden, um zur Christianisirung der Mongolen das Seinige beizutragen. Er schickte von Cypern aus den Dominikaner Andreas von Lonjumeau ab (Jan. 1248), um die genannten mongolischen Fürsten in der christlichen Lehre zu unterweisen. Auch diese Gesandtschaft erreichte ihren Zweck nicht. Ludwig d. Hl. begriff wohl, daß bloß eine dauernde Einwirkung auf die Mongolen und ihre Fürsten einen sichern Grund des Christenthums bei ihnen werde legen können. Als ihm daher zum zweiten Male das Gerücht, der mongolische Prinz Sertak sey Christ geworden, Anlaß gab, missionirend auf die Mongolen einzuwirken, wies er den diesmal von ihm ausersehenen Glaubensboten, den brabantischen Franziskaner Rubruquis an, die Erlaubniß zu bleibendem Aufenthalt unter den Mongolen sich zu erbitten. Rubruquis traf, als er im Sommer 1253 das Lager Sertaks zwischen der Wolga und dem Don erreichte, diesen Prinzen zwar umgeben von christlichen (nestorianischen) Räthen und Priestern, aber er selbst wollte nicht Christ genannt werden, und Rubruquis gewann von ihm die Ueberzeugung, daß er eher die Christen zum Besten habe als selbst Christ sey. Mit seinem Gesuch, als Missionär im Lande zu bleiben, wurde Rubruquis an den Großchan gewiesen, welcher diese wichtige Sache allein entscheiden könne. So reiste er denn weiter an's Hoflager des Großchans Mangu. Während des Halbjahrs, welches er dort zubrachte (Ende 1253 bis Sommer 1254), hatte er mehrere Unterredungen mit dem Großchan, bei welchen ihm übrigens nie Gelegenheit gegeben wurde, den christlich-katholischen Glauben zu entwickeln; durch die Predigt aber auf das Volk eine Einwirkung auszuüben, war ihm schon dadurch sehr erschwert, daß er die Landessprache nicht verstand und mit seinem Dollmetscher übel berathen war. Der einzige Glanzpunkt in der Geschichte seines Aufenthalts am Hofe Mangu's war seine Betheiligung an einem vom Großchan veranstalteten Religionsgespräch zwischen Christen, Muselmännern und Buddhisten, bei welchen die nestorianischen Priester es mit den Muselmännern, Rubruquis aber mit einem Buddhisten aus China siegreich aufnahm; leider blieb die gehoffte Hauptwirkung, ein massenhaftes Uebertreten der Zuhörer zu der triumphirenden christlichen Religion, ganz aus. Da somit der Hauptzweck seines Kommens verfehlt war, trat Rubruquis, des müßigen Treibens unter den Priestern am Hofe müde, im Sommer 1254 die Rückreise gerne wieder an. — Der einmal begonnene Austausch von Bekanntschaften und Briefen zwischen den mongolischen Chanen einerseits, den Königen von Frankreich und den Päbsten andererseits dauerte von dieser Zeit an fort und wurde besonders lebhaft betrieben, seit die Mongolen das Chalifat in Bagdad vernichtet hatten (1258). Die Beherrscher des auf den Trümmern des Chalifats errichteten mongolisch-persischen Reichs sahen sofort als Hauptfeinde sich gegenüber dieselben Sultane von Aegypten, mit welchen die abendländische Christenheit um den Besitz des heiligen Grabes rang. Die persischen Mongolenchane suchten naturgemäß die Bundesgenossenschaft des Abendlandes gegen Aegypten, die Päbste aber ergriffen gerne diese Verbindung, um sie zur Annahme des Christenthums zu bewegen, was auch oft trügerisch versprochen oder als vollendete Thatsache hingestellt wurde, wie auch um in ihren Schutz die Missionäre zu empfehlen, die in nicht geringer Anzahl damals nach Persien gingen. Wir wissen leider von diesen Sendboten wenig mehr als die Namen; nur von Ricoldus de Monte Croce ist ein eingehenderer Bericht über seine Wirksamkeit und seine Schicksale vorhanden. Die auf diesem Boden ausgestreute Saat blieb nicht ohne Erndte. Es bildeten sich römisch-katholische Gemeinden, namentlich im Nordwesten von Persien, Franziskaner und Dominikaner stifteten Klöster in Tauris, Dehkhargan und Meragha, und im Jahre 1318 konnte ein römisch-katholisches Erzbisthum in der neu aufblühenden Hauptstadt Sultanieh gegründet werden, welches sich bald von einer Reihe von Suffraganbisthümern umgeben sah. Uebrigens bestanden diese neuen katholischen Gemeinden dem überwiegenden Theile nach nicht sowohl aus bekehrten Mongolen, als vielmehr aus bisherigen schismatischen Christen (Jakobiten, Nestorianern, Armeniern), welche nunmehr den Primat des Pabstes aner-

kannten und das römische Dogma annahmen. Die Mongolen in Persien traten vielmehr massenweise zu dem im Land einheimischen Islam über, auch die späteren Chane folgten diesem Zuge. So erlebten denn die Christen, weil Intoleranz dem Islam auf dem Fuße folgte, zum ersten Male 1282—1284 und wieder 1295 vorübergehende Verfolgungen; doch hatten sich die römischen Sendboten immer vergleichungsweise der Gunst der Chane zu erfreuen, weil diesen ihr politisches Interesse gebot, mit dem Abendland in Freundschaft zu bleiben. — Wie im persischen Chanat, so machte auch im Chanat Kiptschak, welches die Länder um das caspische Meer und die Flüsse Jaick, Wolga und Don her umfaßte, der Islam mit der Zeit immer mehr Fortschritte. Der bedeutendste unter den mongolischen Herrschern, die an der Spitze dieses Chanats standen, Usbeg (1313—1340) war eifriger Muselmann. Doch schwankte er, was die Behandlung Andersgläubiger betrifft, zwischen muselmännischer Intoleranz und den altmongolischen Grundsätzen der Duldung. Auch die römisch-katholische Missionsstation in seinem Reich, welche durch Franziskaner gegründet und geleitet wurde und in Sarai ihren Mittelpunkt hatte, behandelte er sehr verschieden; bald beschränkte er ihre Religionsübung, verbot das Glockengeläute &c., bald gab er Erlaubniß, neue Kirchen zu erbauen, zerstörte wieder herzustellen und in ihnen den Gottesdienst frei zu begehen. So hatte diese Mission, bei welcher besonders der Franziskaner Elias von Ungarn erfolgreiche Thätigkeit entwickelte, nur eine unsichere und vielfach gefährdete Existenz. — Ganz ähnlich waren die Zustände in dem mittelasiatischen Chanat Dschagatai. Hier hatte gleichfalls seit Anfang des 14. Jahrhunderts unter dem Volk wie bei den Fürsten der Muhammedanismus die altmongolische Religion verdrängt. Die ersten römischen Missionäre, welche sich dort bleibend niederließen, erhielten um 1335 von dem damaligen Chan Gasan die Erlaubniß zur Predigt und Kirchengründung, worauf sie in der am Fluß Ili gelegenen Hauptstadt Ili-Baligh (corrumpirt Armalech) in Uiguristan eine schöne christliche Kirche bauten, wozu der Grund und Boden von zwei einflußreichen Männern Carasmon und Johanan gestiftet worden war, und ein Bisthum ebendaselbst gründeten. Aber schon im Jahre 1339 erging eine Verfolgung über sie, bei welcher der Bischof selbst, ein Burgunder Namens Richard, mehrere Brüder, die zur Missionsstation gehörten, und der erst kurz zuvor bei ihnen eingetroffene spanische Minorit Paschalis aus dem Kloster Viktoria den Märtyrertod erlitten. Wie rasch aber hier die Zustände wechselten, zeigt die Thatsache, daß schon 1340 Johannes von Marignola, welcher auf der Reise nach China dort verweilte, in derselben Stadt nicht bloß predigen und taufen, sondern auch durch eine Kirche wieder einen neuen Grund zu einer bleibenden Missionsstation legen durfte. Ueber den Fortbestand derselben sind wir jedoch nicht unterrichtet.

Befriedigendere Nachrichten haben wir über den Stand des Christenthums in China unter der mongolischen Herrschaft. Hier bestand seit Jahrhunderten eine Kirche der Nestorianer mit Bisthümern und schönen Gotteshäusern; ein Berichterstatter aus dem 14. Jahrhundert schätzt die Stärke dieser Sekte in China auf 30,000 Seelen. Der Großchan Kubilai, welcher das Mongolenreich in China gründete, duldete nicht nur diese Religionsgenossenschaft, sondern verehrte auch Christum als einen großen Propheten und äußerte den lebhaften Wunsch, die Lehre der christlichen Kirche näher kennen zu lernen. Wie es scheint, flößten ihm aber die nestorianischen Christen in China nicht so viel Achtung ein, daß er sich von ihnen hätte mögen bekehren lassen, er gab vielmehr den venetianischen Kaufleuten Niccolò und Maffio Polo, welche an seinen Hof gekommen waren, die Absicht kund, den Pabst um Sendung von hundert gelehrten Männern in sein Reich zu bitten, welche mit der christlichen Lehre vertraut und gelehrt genug wären, um die Superiorität der christlichen Religion allen übrigen Glaubensweisen gegenüber darzuthun. Die beiden Polo unternahmen es nach Europa zurückzureisen und dem Pabst dies zu eröffnen; sie entledigten sich dieses Auftrags gegen Gregor X. im Jahr 1271. Derselbe ließ vorläufig zwei gelehrte Dominikaner abgehen, welche mit den Polo die Reise nach China machen sollten; aber die damaligen Kriegswirren in Armenien veranlaßten

die Mönche wieder umzukehren. Auch mehrere Minoriten, welche 1278 mit ausgedehnten Vollmachten nach Persien und China abgesandt wurden, erreichten den letzteren Bestimmungsort nicht und Kubilai starb (1294), wahrscheinlich ohne daß er seinen Wunsch erfüllt gesehen hätte. Denn erst unter seinem Nachfolger Togan-Temur scheint der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, von Pabst Nikolaus IV. gesendet, in China eingetroffen zu seyn. Er ging frisch an's Missionswerk, unbeirrt durch die Verunglimpfungen und Schädigungen der Nestorianer, vom Chan geschützt und durch Gunstbezeugungen ausgezeichnet, baute zwei Kirchen in Peking (Chan-baligh) und ordnete einen vollständigen Gottesdienst nach römischem Ritus darin an, predigte in der Landessprache und bekehrte 5—6000 Menschen. Pabst Clemens V. machte auf die Kunde von diesen Erfolgen 1307 den Johannes zum Erzbischof mit dem Sitz in Peking (archiepiscopus Cambalensis) und für weitere Franziskaner, die nachkamen, konnten Klöster und mehrere Bisthümer geschaffen werden. Neben Peking wurde besonders die berühmte See- und Handelsstadt Zayton (jetzt Thsiuan-tscheu-fu) eine Stätte, wo das katholische Christenthum blühte. Um 1328 starb Johannes von Christen und Heiden tief betrauert. Auch nach seinem Tode fuhr die von ihm gegründete christliche Kolonie noch längere Zeit unter günstigen Verhältnissen fort zu existiren; der florentiner Franziskaner Johannes von Marignola, welcher mit Andern seines Ordens in den Jahren 1342—46 als Gesandter des Pabsts in Peking sich aufhielt, hat uns nicht bloß von dem gedeihlichen Zustand derselben Bericht hinterlassen, sondern auch durch eigne Missionspredigt die Zahl der Christen in China vermehrt. Eine Bekehrung der Landesfürsten zum Christenthum gelang auch hier nicht, vielmehr wandten sich die Großchane in China und mit ihnen auch der größere Theil des Volks dem Buddhismus zu. Immerhin aber war es für die Ausbreitung des Christenthums in diesen Gegenden günstig, daß der Geist fanatischer Intoleranz, wie er mit dem Islam in den westlichen Chanaten einheimisch wurde, in diesem östlichen Chanat keinen Eingang fand. So lang Mongolen in China herrschten, scheinen die christlichen Missionskolonieen unangetastet geblieben zu seyn. Aber die Mingdynastie, welche 1370 der Mongolenherrschaft in China ein Ende bereitete, hat aus Haß gegen alles Ausländische auch das von auswärts gekommene Christenthum vertilgt; es war den Jesuiten aufbehalten, dasselbe dort neu zu beleben. **W. Heyd.**

Mongus, Petrus, s. Monophysiten.

Monica d. heil., s. Augustin.

Monita secreta, s. Jesuiten.

Monod (Adolphe), unstreitig der erste französische evangelische Kanzelredner unseres Jahrhunderts, wurde 1802 zu Kopenhagen geboren, wo sein Vater, Jean Monod, Pfarrer der französischen Gemeinde war. Durch reiche Begabung sowohl, als durch seinen ehrwürdigen Karakter bekannt, wurde dieser im Jahr 1808 nach Paris berufen, wo die evangelische Gemeinde nach den Stürmen der Revolution aus ihren Trümmern zu erstehen anfing. Adolph war der vierte Sohn einer Familie, die nicht weniger als zwölf Kinder zählte, welche von einem solchen Vater und einer gleich vortrefflichen Mutter (einer geborenen de Conind aus Kopenhagen) erzogen, sich sämmtlich durch natürliche Talente, sowie durch eine ächte Frömmigkeit ausgezeichnet haben. Von den acht Brüdern haben sich vier dem heiligen Amte am Evangelium gewidmet. — Adolph, der einzige, der bis jetzt diesem innig verbundenen Geschwisterkreise durch den Tod entrissen worden ist, erhielt seine Gymnasialbildung im Collège Bonaparte zu Paris, und begab sich dann nach Genf, wo er seine philosophischen und theologischen Studien an der dortigen Akademie 1824 absolvirte. Jene Studien waren damals sehr wenig geeignet, die tiefern Bedürfnisse des klardenkenden, zartfühlenden, gewissenhaften, jungen Mannes zu befriedigen. Sein sinniges, tiefes Gemüth, das stets zur Schwermuth neigte, hatte den innern Frieden noch nicht gefunden. Die Zeit nahte aber, wo auch er in dem neuerwachten evangelischen Glauben den Mittelpunkt seines Lebens, die Quelle seiner

künftigen Thätigkeit, die innere Ruhe seines Herzens finden sollte. Die Offenbarung der göttlichen Gnade in dem Erlöser, diese Geburt von Oben, ohne welche es keine Christen, keine Prediger des Evangeliums gibt, fiel für Adolph Monod mit einer Reise zusammen, die er 1825 nach Italien unternahm, und die ihn nach Neapel führte, wo er bald als Gründer und als Seelsorger der dortigen evangelischen Gemeinde bis zum Jahr 1827 wirkte. — Von Italien zurückgekehrt, wurde er als Pastor der protestantischen Kirche nach Lyon berufen. Hier erwarteten ihn heftige Kämpfe, die seinem Herzen schmerzlich waren, die aber seinen Glauben, seine Treue für seine weitere Wirksamkeit stählen mußten. Das dortige Consistorium nämlich, unter dem Einfluß einer abgeschwächten Theologie und eines merkantilen Weltsinnes konnte an der damals verschrieenen, vom jungen Prediger aber klar verkündigten Lehre des Evangeliums vom Gekreuzigten kein Gefallen haben. Es bildete sich gegen Monod eine entschiedene Opposition, die mit dem Gedanken umging, ihn bei der ersten Veranlassung zu entfernen. Diese Veranlassung bot sich vielleicht in einer zu scharfen Predigt Monods*) gegen die Profanation des heiligen Abendmahls, die er darin erblickte, daß seine Gemeinde schaarenweise, auch die offenbar ungläubigen Weltmenschen daran Theil nahmen, wie es in den französischen Gemeinden zur Zeit der Erstorbenheit der Kirche Sitte geworden war. Das Consistorium klagte nun Monod bei'm katholischen (!) Cultusminister an und verlangte und erhielt von ihm die Absetzung des zu eifrigen Predigers. Was sollte nun Monod thun? — Nur Eins: das Evangelium predigen! Dazu hatte ihn sein Herr berufen und das sollten die Widersacher nicht hindern können. Die Staatskirche war ihm verschlossen, da öffnet sich ein Saal und Christus wird gepredigt. Dieser Saal wurde bald mit einer geräumigen Kapelle vertauscht, wo zahlreiche Seelen mit dem Brod des Lebens gesättigt wurden, und von wo aus ein thätiges Werk der innern Mission sich unter die arme Bevölkerung Lyons ausbreitete. Dreißig Jahre sind seitdem verflossen; und heute ist die evangelische Kirche in Lyon eine zahlreiche lebendige Gemeinde mit vier Pastoren, mehreren Evangelisten und acht Kapellen, in welchen den arbeitenden Klassen in und um Lyon das Evangelium gepredigt wird. So veranlaßte das Consistorium, ohne es zu wissen und zu wollen, dieses so sehr gesegnete Werk Adolph Monods. — Ihm aber wurde nach einigen Jahren ein anderer Beruf: Sey es, daß Monods Wirksamkeit allgemeine Achtung gebot, sey es, daß die Regierung eine unbillige Maßnahme wieder gut machen wollte, — sie berief Adolph Monod 1836 zu einer erledigten Professur der Theologie in Montauban**). Dort wirkte er als akademischer Lehrer eilf Jahre im größten Segen, und ohne dem Predigen zu entsagen. In Montauban selbst hielt er freiwillig jeden Sonntag Gottesdienst und benützte in der Regel seine Ferienzeit, um als Reiseprediger die Gemeinden, namentlich in Südfrankreich, zu erbauen. Ueberall, wohin er kam, strömte Alles herbei, um die gewaltige, herrliche Verkündigung des Evangeliums zu hören. In den Jahren seiner Professur zu Montauban war es, daß sein Name als Prediger so berühmt wurde. Sein Platz war nur auf der ersten evangelischen Kanzel der Hauptstadt. In der That wurde er auch bei der nächsten Erledigung durch das Consistorium der reformirten Kirche nach Paris berufen und von der Regierung bestätigt. Während neun Jahren füllten sich nun allsonntäglich die evangelischen Kirchen der Hauptstadt, in denen er predigte, namentlich das geräumige Oratoire, mit heilsbegierigen Zuhörern, die von dem gewaltigen Wort des Predigers immer wieder ergriffen wurden. Außerdem hielt Monod jeden Sonntag Abend in einem kleinern Lokal des Oratoire eine Bibelstunde, wo er in ganz einfachen Meditationen das Wort Gottes praktisch betrachtete; dabei sprach er aus einer solchen Fülle der Schriftkenntniß und

*) Nachher herausgegeben unter dem Titel: Qui doit communier?

**) Die einzige reformirte theologische Fakultät in Frankreich. Die lutherische ist in Straßburg.

christlichen Erfahrung, daß viele seiner gläubigen Zuhörer diese Betrachtungen seinen großen Reden vorzogen.

Nach dieser dürftigen Skizze von Monods äußerem Leben müssen wir ihm nun näher treten, um zu sehen, was in seinen geistigen Begabungen und vorzüglich in seinem christlichen Karakter ihn zu dem Prediger machte, dem Jedermann die erste Stelle einräumt. Ein klarer Verstand, der sich nicht leicht mit halben Begriffen begnügte, ein tiefes, theilnehmendes Gemüth, eine erhabene Einbildungskraft — alle diese natürlichen Gaben waren in Monod durch eine vielseitige feine Ausbildung zu einem harmonischen Ganzen vereinigt worden. Waren auch seine wissenschaftlichen Kenntnisse bedeutend, so war er doch eher zum Aesthetiker, als zum Gelehrten geboren. Er hatte eine große Vorliebe für alles Schöne, und sein Sinn strebte nach Vollkommenheit. Darum gewährte ihm die klassische französische Literatur, namentlich die des 17. Jahrhunderts, einen großen Genuß. Seine Kenntniß der deutschen, englischen und italienischen Sprachen machte ihm auch die literarischen Schätze dieser Nationen zugänglich und er wußte dieselben hoch zu schätzen. — Was die Theologie betrifft, so mochten seine ersten Studien derselben allerdings mangelhaft gewesen seyn; aber diesen Mangel hat er später, namentlich in den eilf Jahren seiner Professur, durch vielseitige Lektüre, auch der deutschen Theologen, reichlich ersetzt. Seine hauptsächliche Fundgrube der Gottesgelahrtheit aber war die Bibel, die er täglich, und zwar immer in den Grundsprachen las. So hatte er sich seine eigene Exegese und Dogmatik unmittelbar aus der Quelle gebildet. Häufig führte er in seinen Predigten Bibelstellen in eigener buchstäblicher Uebersetzung an, die ein unerwartetes, helles Licht über den betreffenden Gegenstand warfen. So ist es begreiflich, wie bei einer großen Uebereinstimmung seines Glaubens mit den reformatorischen Grundsätzen des 16. Jahrhunderts, seine Ueberzeugung immer offen und unbefangen blieb, jede Wahrheit aufzunehmen, die sich ihm nach Gottes Wort legitimirte. Namentlich in gewissen incertis, worüber die gewöhnliche Orthodoxie ohne weiteres abgeschlossen hat, wußte sich Monod ernstlich zu bescheiden.

Doch war es besonders sein christlicher Karakter, der die Grundlage seiner Wirksamkeit und die Kraft seines großen Talentes als Prediger ausmachte. Man hat von manchem ausgezeichneten Mann gesagt: „Er war ein ganzer Mensch.“ Alle, die Adolph Monod kannten, sagen von ihm: „Er war ein ganzer Christ.“ Von dem Augenblick an, wo er, wie Paulus, von Christo Jesu ergriffen wurde (*κατελήφθην ὑπὸ τοῦ χριστοῦ*), gehörte sein Herz und Leben seinem Herrn an. Da Alles in seinem Wesen Geradheit und Wahrheit war, so war sein Glaube auch wesentlich Wahrheit. Die subjektive und objektive Seite dieses Glaubens waren Eins geworden; er sah und besaß, was er glaubte. Und so predigte er es Andern. Daher die überzeugende Kraft seiner Rede. Dabei hatte er eine Gewissenhaftigkeit, von der man hätte sagen können, sie ging zu weit, indem er nach jeder Entschließung, nach jedem Schritt geängstigt war, ob er auch so am besten gehandelt habe. Dies die Quelle einer Demuth, die ihn allein vor den Gefahren, womit eine so gefeierte Stellung umgeben ist, retten konnte. Rührend war es und für Andere beschämend, wenn sie den berühmten Mann oft die geringsten seiner Brüder um ihren Rath fragen hörten, und das mit der ganzen Einfalt einer kindlichen Seele. Doch dürfen wir endlich den Zug nicht vergessen, der die erste Quelle eines so geheiligten Lebens ist: Monod war im reichsten Sinn des Wortes ein Mann des Gebets. Die Neigung zur Schwermuth, unter welcher er immer viel litt, hatte es ihm zum beständigen Bedürfniß, zur trostreichen Gewohnheit gemacht, die Seufzer seiner Seele zu seinem Gott emporsteigen zu lassen. In der Einsamkeit oder im vertraulichen Gespräche mit einem Freund, konnte er auf seine Kniee fallen und ein kurzes ernstes Gebet sprechen, als wenn es die Fortsetzung seiner Rede, der natürliche Erguß seiner Gedanken gewesen wäre. Und so war er Ein ganzer Christ!

So ausgerüstet mit reichen Gaben der Natur und der Gnade zum Dienste seines

Herrn war Monod aber auch ein ganzer Prediger des Evangeliums. Ihn als solchen zu karakterisiren, wäre nun noch unsere Aufgabe, wobei wir uns aber auf wenige Hauptzüge beschränken müssen. Es haben Theologen einen Grundsatz aufzustellen gesucht, durch welchen Ziel und Zweck der Predigt begriffen und ausgedrückt wäre. Wollten wir einen solchen Alles beherrschenden Gedanken aus Monods Predigten zu eruiren suchen, so wäre es der: Unsterbliche Seelen aus dem Verderben zu retten. Alles muß diesem heiligen Streben dienstbar seyn vom Anfang bis zum Ende der Rede. Diese scharfe, kühne Dialektik, die den Gedanken bis zu seinen äußersten Consequenzen verfolgt; dieser hohe Ernst, der bei jedem Wort den Zuhörer überzeugt, daß die ganze Seele des Predigers von dem, was er sagt, selbst ergriffen und durchdrungen ist; diese Wahl seiner Gegenstände, die ihn fast jedesmal veranlassen, die wichtigsten Heilsfragen zu behandeln, die Fragen, von denen das ewige Leben oder das ewige Verderben des sündigen Menschen abhängt; diese sorgfältige Behandlung seines Textes, wobei alles naturgemäß aus dem göttlichen Wort sich entwickelt, wo aber zugleich der Prediger seinen Gesichtskreis immer mehr erweitert, bis er denn mit der vollen Kraft der ganzen Wahrheit auf die Ueberzeugung seiner Zuhörer zurückwirken kann; diese glühende, durchdringende Wärme der Rede, wobei man durchgängig die Liebe fühlt, die die Herzen überzeugen und gewinnen will, und nie den zelotischen Eifer, der ohne Achtung für die individuelle Freiheit, einen erzwungenen Gehorsam mit priesterlicher Autorität gebieten möchte; diese unbefangene demüthige Bescheidenheit, womit der Prediger seine eigenen Schwierigkeiten, Zweifel und Kämpfe frei bekennt, um dann mit seinen Zuhörern die rechte Hülfe, den rechten Frieden zu suchen, — alle diese karakteristischen Züge, welche jeder Leser in den gedruckten Reden Monods wieder finden kann, streben sämmtlich nach dem heiligen Ziele, dem Herren Jesu Seelen zu gewinnen.

Gewähren die Reden Monods auch bei der Lektüre den geistigen Genuß und die lebendige Erbauung, welche diese Eigenschaften erwarten lassen, — so findet der Leser doch alles das, was die Persönlichkeit des Predigers noch hinzuthat, leider nicht mehr. Die ernste und doch wohlwollende Erscheinung des Mannes, der milde und zugleich durchdringende Blick, die harmonische volltönende Stimme, der herrliche klassische Styl mit der reinsten Aussprache, die edeln, einfachen Bewegungen, die den Gedanken gleichsam dem Auge erklärten, — dies alles gewährte, als äußere Form einer ergreifenden Rede, dem denkenden Verstande, dem Herzen, und selbst der Einbildungskraft, kurz dem ganzen Menschen einen hohen heiligen Genuß. — Ja, sollten wir hier der Kritik ein Plätzchen einräumen, so würden wir sagen: Es war zu schön! Und ohne den heiligen Ernst des Mannes hätte diese vollendete Form der tiefern Erbauung Abbruch gethan.

Einen Blick nun noch auf die literarischen Schätze, welche Adolph Monod der reformirten Kirche Frankreichs hinterlassen hat.

Im Jahr 1830 gab er drei Reden heraus, die ersten, die sein großes Talent offenbarten und einen tiefen Eindruck hervorbrachten. Zwar hatte damals, durch die Wiederbelebung des Glaubens in der französischen Kirche, die reine Lehre des Evangeliums schon in Vieler Herzen wieder Eingang gefunden, — allein in der Mehrheit der Prediger und der Gemeinden war sie noch weit entfernt, den Sieg erhalten zu haben. Man blieb noch bei den klar ausgesprochenen oder unbewußt obwaltenden flachen pelagianischen Grundsätzen, welche sich im Laufe des 18. Jahrhunderts in die Kirche eingeschlichen hatten; und die spezifischen Lehren des Christenthums erschienen als eine übertriebene, Vielen verhaßte Neuerung. Gegen diese Richtung trat nun Monod mit jenen drei Reden auf. Formell erwies die erste mit einer überwältigenden Kraft das innerste unzertrennliche Verhältniß zwischen dem Irrthum und dem Bösen einerseits, zwischen der Wahrheit und der Heiligung andrerseits. Mit andern Worten: Es kann kein Mensch anders geheiligt werden, als durch eine reine evangelische Lehre, das war das Thema aus Joh. 17, 17. Heilige sie in deiner Wahrheit.

— Materiell aber griff er mit derselben unwiderstehlichen Kraft jene pelagianische Richtung an, indem er in der zweiten und dritten Rede das Sündenelend der Menschen und die Gnade Gottes aus Schrift und Erfahrung darthat. — Dieses Werk (denn eine jede Predigt Monods ist durch Ausdehnung, Behandlung, Inhalt und Vollendung ein Werk zu nennen) bezeichnete eine Epoche und brach eine neue Bahn, auf welcher Viele dem Manne Gottes nachfolgten. Seit jener Zeit veröffentlichte der gewaltige Prediger häufig einzelne Reden, die, von allen Wahrheitsuchenden gelesen, mehrere Auflagen erlebten. Im Jahr 1844 erschien ein ganzer Band, der längst nicht mehr im Buchhandel zu haben ist, und dessen erste Rede, la crédulité de l'incrédule, 68 Seiten enthaltend, als ein Meisterstück der Apologetik betrachtet werden kann. Bis zu seinem Tode, und auch nach seinem Tode sind noch viele Predigten einzeln oder in kleinen Sammlungen erschienen, worunter zwei über den Beruf der christlichen Frauen (la Femme) und fünf über den Apostel Paulus am meisten Erfolg gehabt haben. Als Monod diese letztern Predigten 1852 hielt und herausgab, stand er auf der Höhe seiner innern Entwicklung und seines Einflusses in der Kirche. Darum noch ein Wort über diese Sammlung, die zur Karakteristik des Mannes gehört, weil sie den innersten Gedanken seiner letzten Lebensjahre enthält. Es ist nämlich oft in neuerer Zeit unter den eifrigen gläubigen Predigern, deren sich jetzt die evangelische Kirche Frankreichs erfreut, die Frage aufgeworfen und erörtert worden: Warum hat in unseren Tagen die Predigt des Evangeliums so wenig Erfolg im Vergleich mit der apostolischen Zeit? Monods Antwort ist in dem obengenannten Buch enthalten. Seine Ueberzeugung, die in ihm ein gewaltiger Herzensdrang geworden war, ist folgende: Da wir alle Gnadenmittel haben, wodurch in der apostolischen Zeit die Welt überwunden wurde, so kann der unermeßliche Abstand des jetzigen christlichen Zeugnisses von dem damaligen hinsichtlich des Erfolges nicht in objektiven Ursachen gesucht werden, sondern allein in der Schwachheit und Armuth unseres geistlichen Lebens. Das Leben der ersten Christen, als Erweis ihres Glaubens, das war die weltüberwindende Kraft ihres Zeugnisses. Gebt der Kirche Christi dasselbe Leben wieder und sie wird dieselben Wunder erzeugen. Wie aber führt Monod seinen Beweis? Durch eine That, durch ein Leben. Der Apostel Paulus, nur einige Hauptzüge seines herrlichen Karakters, seines reichen Wirkens ist sein Zeuge. Fünf Reden sind es nur: Das Werk Pauli, sein Christenthum oder seine Thränen, seine Bekehrung, seine Schwachheit und sein Beispiel für uns. Was aber für ein Bild uns vor Augen steht, mit welcher überzeugenden Kraft die obige Frage gelöst ist, welcher Reichthum der Gedanken sich hier entfaltet, welcher heilige Eindruck mit innerer Salbung in's Herz dringt, — das vermochten nur Monods Zuhörer, — das vermögen noch zum Theil seine aufmerksamen Leser zu sagen. — Doch durften alle diese Schätze nicht zerstreut oder im Buchhandel vergriffen bleiben. Der Herr gab seinem Diener Tage der Muße in Tagen der Krankheit und da dachte er daran, seine Arbeiten zu sammeln. Zwei Bände Predigten wurden noch vor seinem Tode herausgegeben, nämlich die der ersten und zweiten Periode, von Lyon und Montauban. Ein dritter Band wird folgen, der die in Paris gehaltenen Predigten umfaßt*). Was sonst noch aus seinem Nachlasse der Kirche gegeben werden wird, steht zu erwarten.

---

*) Sermons p. Ad. Monod, Paris T. I. 1855. T. II. 1857. Außer den oben bezeichneten Reden machen wir noch besonders aufmerksam auf folgende: I. Band. Pouvez-vous mourir tranquilles? — La Peccadille d'Adam et les vertus des Pharisiens. — La création. II. Band: Le geolier de Philippes. — Zwei Reden: sur la mort de Jean Baptiste. — Dieu est amour. — L'ami de l'argent. Auch ist eine 1857 erschienene Rede les grandes ames, besonders zu bemerken. — Viele dieser Reden sind in's Deutsche übersetzt worden; namentlich auch der Apostel Paulus. Frankfurt a. M. bei Th. Völker. Ein anderes treffliches Werk Monods, Lucile, ou la lecture de la Bible ist ebenfalls mittelst einer Uebersetzung in Deutschland viel verbreitet worden.

Wir haben von Tagen der Krankheit gesprochen. Diese Krankheit (1856) war der Ruf des Herrn an seinen Diener: Siehe, ich komme bald! Höchst schmerzlich war diese letzte Prüfung, aber reichlich gesegnet. Die Aerzte hatten die Krankheit für unheilbar erklärt; Monod wußte es; er bereitete sich auf das Kommen seines Herren; er hatte die zartesten Familienbande allmählich zu lösen. Monate lang dauerte die Prüfung — und nie hat Monod segensreicher gewirkt, als in diesen Monaten. — Stärker und lebendiger als je war sein Glaube, — nicht allein eine völlige Ergebung in den heiligen Willen seines Gottes, sondern eine innige Freudigkeit erfüllte seine Seele unter den größten Schmerzen. Jeden Sonntag Nachmittag vereinigten sich seine christlichen Freunde, so viele das Zimmer fassen konnte, um sein Krankenlager. Einer seiner Collegen las aus der heiligen Schrift, sprach darüber und betete. Dann nahm der Kranke das Wort und von diesem Schmerzenslager, das zu einer Kanzel wurde, legte er Zeugnisse ab, die von den Versammelten als Worte aus dem Grabe, — oder vielmehr aus der Ewigkeit vernommen wurden. Nie hatten sie so erschütternde, so heilige, so wohlthuende Eindrücke erhalten. Diese Zeugnisse wurden später aufgeschrieben und nach seinem Tode unter dem Titel: Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Eglise herausgegeben. Fünf starke Auflagen sind rasch nach einander verbreitet, und das Buch in alle Hauptsprachen Europa's übersetzt worden. Monod starb an einem Sonntag, während in allen evangelischen Kirchen von Paris für ihn, für seine Erhaltung Gebete zum Throne der Gnade emporstiegen. — Die Kirche Frankreichs hatte das schmerzliche Bewußtseyn, daß sie mit einen unersetzlichen Verluste bedroht war.

Diesem Bewußtseyn hat der erste Geschichtschreiber des französischen Protestantismus, Herr Professor de Felice in Montauban, eine Stimme verliehen. Am Schluß seines Werkes in der dritten Auflage, die er eben vorbereitete als Monod starb, lesen wir: „Im Augenblick, wo wir die Feder niederlegen wollten, vernehmen wir, daß ein großes Licht in der Kirche erloschen ist. Adolph Monod lebt nicht mehr! Der tiefe Schmerz über diesen Verlust, und die Erinnerung an eine langjährige persönliche Freundschaft lassen dem Geschichtschreiber die nöthige Geistesfreiheit noch nicht, um das nöthige definitive Urtheil auszusprechen, welches man von ihm erwartet. Es sey uns wenigstens erlaubt, das Zeugniß unserer Verehrung, unserer Bewunderung, unserer Trauer auf dieses kaum geschlossene Grab niederzulegen. — Adolph Monod war zweifach der erste der protestantischen Pastoren Frankreichs unserer Zeit: einmal durch die Erhabenheit seines rednerischen Genies und dann durch die Heiligkeit seines Lebens. Mitten in den Schwankungen des religiösen Lebens blickte ein Jeder auf ihn, wie der Seemann im Sturme auf den Leuchtthurm blickt, und als er in den Stunden der Ungewißheit und des Kampfes redete, hörte man auf seine Worte als auf die Stimme des christlichen Gewissens. Demüthig und stark; ebenso bemüht sich selbst vergessen zu machen, als Andere es sind den Beifall zu erhaschen; der heiligen Sache der Wahrheit, die er mit aller Kraft seiner Seele ergriffen hatte, ganz hingegeben; vollkommen gerade und redlich in den geringsten Dingen, wie in den größten; geduldig bis zum Heldenmuth auf seinem Schmerzenslager, wo er seine letzten Kräfte sammelte, um sie dem göttlichen Meister zu widmen, den er so innig geliebt, dem er so treu gedient hatte, — hat er uns besser, wie irgend einer, das ehrwürdige Bild eines Christen der ersten Kirche dargestellt. Adolph Monod starb den 6. April 1856. Die Lücke, die er hinterläßt, wer von den Männern unserer Zeit wird sie ausfüllen können? **Bonnet.**

Monogamie, s. Ehe.

Monogramm Christi. Es wird darunter der Namenszug des Erlösers verstanden; gewöhnlich nur derjenige, der irgendwie aus den beiden ersten Buchstaben des griechischen Namens Christus zusammengesetzt ist. Es gibt aber von Alters her auch eine abgekürzte Bezeichnung des Namens Jesus, so wie beider Namen zusammengenommen. Wir wollen nicht unterlassen, nächst dem erstgenannten auch diese Monogramme in Betracht zu ziehen.

I. Für den Namen Christus.

Von diesem Monogramm, welches den alten Christen so geläufig war, haben wir Kunde durch einige Kirchenschriftsteller, vornehmlich aber aus den Denkmälern, die in so großer Zahl aus dem christlichen Alterthum noch erhalten sind. Wir fassen zuerst die Form, dann die verschiedenen Bedeutungen derselben in's Auge, weiter soll von dem Alter und der Verbreitung, endlich von der Anwendung in Schrift und Bild die Rede seyn.

1) Die Form. Für das Monogramm Christi nach seiner Zusammensetzung aus den Buchstaben XP bieten sich zwei Hauptformen dar, indem das P mitten in das X hineingesetzt, das letztere aber entweder stehend X oder liegend + genommen wird: also

☧ und ⳨

Die erstere Form beschreibt Eusebius (Vita Constant. I, 31.) und Paulinus von Nola (Poem. XIX. de Felic. Nat. XI. v. Orig. Opp. ed. Muret. p. 481), die andere Lactantius ((De mort. persecut. c. 44.), denn schwerlich kann unter der transversa X, deren Spitze umgebogen ist, etwas anderes als das + verstanden werden, aus dessen senkrechtem Arm ein P gemacht ist. Aus jenen beiden Formen entstehen nun zwei andere durch bloße Umkehrung des P, nämlich ☧ und ⳨. In allen diesen Formen ist außer den Buchstaben XP auch das + enthalten, welches liegend oder stehend durch das X abgebildet wird. Im ersteren Fall aber geschieht es, daß obendrein durch einen horizontalen Querstrich aus einem P ein Kreuz gemacht wird; wodurch noch zwei Formen entstehen. Dazu kommen noch einige seltenere Bildungen. — Eine Abbildung der verschiedenen Formen geben (nicht zu gedenken der besondern Schriften über das Monogramm) *Mamachi* Orig. et antiq. christ. LIII. p. 62 sqq. Münter, Sinnbilder H. 5. S. 34—37. *Didron*, Iconogr. chrét. p. 401 sqq. *Letronne*, Exam. archéol. de deux quest. sur la croix ansée égypt., in den Mém. de l'Acad. des inscript. T. XVI. P. 2. zu S. 284. *Twining*, Symbols and emblems Pl. III. IV.

2) Anderweitige Bedeutung der beiden Hauptformen des Monogramms. Es fragt sich, ob dieser Namenszug auch noch andere Bedeutungen zuläßt, welches festzuhalten von Wichtigkeit ist, zumal für die Zeit, wo heidnische und christliche Denkmäler neben einander vorkommen; da gilt es zu wissen, wiefern das Monogramm ein unterscheidendes Kennzeichen christlicher Denkmäler darbietet. Es ergibt sich aber, daß die eine Form, ⳨, ausschließlich christlichen Gebrauchs ist und den Namen Christi anzeigt. Doch ist zu bemerken, daß demselben nahe verwandt ist das ägyptische Henkelkreuz ☥, das Zeichen des Lebens, häufig in der Hand der ägyptischen Gottheiten, dem selbst durch leichte Abwandlung der beiderseitigen Figur jenes Monogramm zuweilen ganz gleich wird; ja es wird von den ägyptischen Christen dieses heidnische Zeichen geradezu statt des Kreuzes gebraucht (s. Letronne, am angef. O. S. 285 ff.).

Hingegen die andere Form ☧ als Zusammensetzung von XP ist allerdings heidnischen Ursprungs. Dies Zeichen findet sich schon einestheils auf Münzen des griechischen Alterthums lange vor Christus, namentlich auf attischen Tetradrachmen (*Eckhel*, Doctr. numm. Vol. II. p. 210), so wie auf Münzen der Ptolemäer, wie ein solches Erzmedaillon mit dem Kopfe des Zeus Ammon, auf der Rückseite der Adler, der das Monogramm ☧ zwischen den Klauen hat, im K. Münzkabinet zu Berlin, unter den ausgelegten Münzen (Nr. 428) zu sehen ist. Anderntheils in einer der Isis geweihten Inschrift vom Jahre 13⁷/₈ v. Chr. auf einer runden Ara von einem Porphyrites in Aegypten, bei *Boeckh*, Corp. Inscr. Gr. n. 4713. b. — Es wird also immerhin einer Unterscheidung bedürfen; indessen sind derartige heidnische Denkmäler selten: und wenn es sich um den Bereich christlicher Gräber handelt, wird man nicht irren, wenn man das Zeichen ☧ für ein christliches Kennzeichen nimmt.

Später ändert sich innerhalb der christlichen Literatur diese Bedeutung wenigstens in griechischen Handschriften. Da wird das Monogramm ☧ selten für den Namen Christi gebraucht; öfters aber bedeutet es *Χρυσόστομος* und in der Zusammensetzung *Πολὺ Πολυχρόνιος*; auch dient es als Abkürzung von *χρύσιον*. Vergl. ***Montfaucon*** **Palaeogr. Gr. p. 344.** Hingegen in den griechischen Ostertafeln seit dem **11.** Jahrhundert hat es in der Zusammensetzung ☧ *πάσχα* die Bedeutung *χριστιανῶν πάσχα*, im Unterschied des *νομικὸν πάσχα*; Facsimile's solcher Ostertafeln nebst Erläuterung s. bei Piper, Karl's des Großen Kalendarium und Ostertafel, S. 130 ff. 135.

3) Alter und Verbreitung. Es ist bis auf die neueste Zeit streitig geblieben, ob dies Monogramm des Namens Christi erst durch Kaiser Constantin eingeführt worden oder vor ihm in Gebrauch gewesen ist. Allerdings sind die Inschriften mit dem Monogramm, auf die man sich zum Beweise des älteren Gebrauchs früher berufen hat (***Mamachi***, l. c. p. 54. not. 3.), unächt oder fast zweifelhaft; und das älteste datirte Denkmal mit demselben (wie Gaetano Manini annahm) ist ein Grabstein aus Rom vom Jahre 331, wo das Monogramm ☧ zwischen Palmzweigen erscheint mit dem vorgesetzten Wort IN SIGNO, welches an die Erscheinung Constantins erinnert (Piper, über den christl. Bilderkreis, S. 4. 65. mit Abbild. Fig. 1.). Doch wird eine neuerdings in den Katakomben von Melos zum Vorschein gekommene Inschrift mit dem Monogramm in's 2. Jahrhundert gesetzt (***Ross***, **Inscript. Gr. ined. Fasc. III. n. 246. b. p. 8**). Ueberdies ist es wahrscheinlich, daß, wie man schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts die beiden ersten Buchstaben des Namens Jesus zusammennahm (wovon nachher unter III.), das Gleiche auch mit dem Namen Christus geschehen sey; und ferner daß Constantin, wenn er ein christliches Wahrzeichen annehmen wollte, nicht ein Zeichen von neuester Erfindung, sondern ein unter den Christen bekanntes in Folge der ihm gewordenen Erscheinung gewählt habe.

Also gehen die Privatdenkmäler mit dem Monogramm voran, das aber jedenfalls seit Constantin in allgemeinern Gebrauch kommt. Sehr häufig erscheint es in den Inschriften christlicher Gräber und zwar aus allen Ländern der alten Christenheit. Insbesondere aus Deutschland verdienen Erwähnung Inschriften sowohl mit dem ☧ als dem ⳨ in Trier (Hersch, Centralmuseum H. III. Nr. 56, 61, noch bei ***Le Blant***, **Inscript. chrét. de la Gaule, T. I. Nr. 230 et 244.**) und in Köln (Hersch, H. I. Nr. 95. 96. ***Le Blant***, T. I. Nr. 359. 355.), die beiden ersten und die letzte sind mit *A Ω*. Ferner auf dem Geräth der Gräber, namentlich Lampen und Glasgefäßen; zuweilen auch auf Sarkophagen und zwar in der Form ☧ mehrmals in einer eigenthümlichen Symbolik, von der sogleich die Rede seyn wird. Endlich auf Denkmälern aus dem täglichen Leben, wie auf geschnittenen Steinen und in Ringen, auch bei der Inschrift eines Hochzeitsgeräths (***d'Agincourt***, **Scult. Pl. IX. fig. 1. 24.**).

Auf öffentliche Denkmäler aber geht das Monogramm durch Kaiser Constantin den Gr. über. Er ließ es in das Labarum setzen, ohne Zweifel in dieser Gestalt ☧ (***Euseb.*** **Vit. Constant. I, 28.** spricht zwar nur von dem Kreuz; aber das von Constantin gesehene Kreuz ist eben das Monogramm); auch auf seinen Helm so wie auf die Schilde der Soldaten. An die ihm gewordene Erscheinung erinnert das Labarum mit dem Monogramm in der Hand des Kaisers, der von der Victoria gekrönt wird, mit der Umschrift HOC SIGNO VICTOR ERIS auf Münzen (Mittel- und Kleinerzen) seines Sohnes Constantius und dessen Zeitgenossen Vetranio (350) und Gallus (351—354). Von ihm selbst ist eine berühmte Münze mit dem Monogramm auf dem Labarum, welches auf einer Schlange steht und sie durchbohrt, nebst der Inschrift SPES PUBLICA (***Eckhel***, **Doctr. numm. Vol. VIII. p. 88**). Münzen zeigen auch dies Monogramm auf dem Helm Constantins, so wie auf dem Schilde des Kaisers Majorianus (457—461).

Auf den griechisch-römischen Münzen ist ferner das Monogramm in beiden Hauptformen (mit Unterbrechung durch Kaiser Julian) ganz gewöhnlich bis unter Kaiser Justinian I. († 565), unter welchem der Gebrauch des Monogramms auf diesen Münzen zu Ende geht, da das Kreuz an dessen Stelle tritt.

Bald nach Constantin, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, erscheint es auch an öffentlichen Bauwerken. Das älteste datirte Monogramm dieser Art ist in einer Inschrift vom Jahre 377 zu Sitten in der Schweiz, vermuthlich von dem dortigen Prätorium, welche dessen Wiederherstellung durch den Prätor Pontius anzeigt (*Momiesse*, Inscript. Helvet. lat. p. 3. Nr. 10. *Le Blant*, am angef. O. S. 496 und Pl. 38. Nr. 231. Vergl. Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz, Th. I. S. 86 f.). — Zumal in kirchlichen Gebäuden wird es angebracht. Das älteste noch aus constantinischer Zeit ist in den Mosaiken von S. Constantia in Rom auf einer Rolle in der Hand Christi. Im spätern Mittelalter findet es sich mehrmals im Scheitel des Bogens der Tribune, namentlich in S. Francesca Romana und in S. Maria maggiore in Rom, beide aus dem 13. Jahrhundert. An der lateranischen Basilika aber ist es im Giebel sichtbar nach der Anordnung Clemens des XII. vom Jahre 1735.

4) Die Anwendung. Zuvörderst in Grabschriften drückt das Monogramm, das zu Anfang, in der Mitte und am Ende derselben vorkommt, im Allgemeinen das Bekenntniß zu Christo aus. Zuweilen wird es im Zusammenhang gebraucht und flectirt, meist unverbunden, wie in einer Inschrift zu Wien Faustina in ☧ (*Mai*, Sanct. vet. nov. coll. T. V. p. 432. 3.); eine andere daselbst im vatikanischen Museum auf den Gentianus schließt mit den Worten: quia scimus te in ☧ (*Marini*, Hist. Allan. p. 37). Bei den Bildern der Cömeterien aber dient es vor allem zur Bezeichnung der Person Christi, zumal wenn diese durch Sinnbilder vorgestellt ist. So hat das Lamm auf dem Berge stehend aus der Offenbarung 14, 1. das ⳨ auf dem Haupt auf einem Sarkophag in den vatikanischen Grotten bei *Bottari*, Scult. e pitt. sacre, T. I. Tav. XXI. Auch bei der menschlichen Figur Christi wird es angewendet, sowohl einfach über seinem Haupte, oder in seinem Nimbus, als doppelt zu beiden Seiten seines Hauptes, das letztere z. B. in einem neuerdings entdeckten Gemälde im Cömeterium des Prätextatus (*Perret*, Les catabombes de Rome, T. I. H. L.).

Merkwürdigerweise erscheint auf einer heidnischen Gemma mit den Köpfen des Jupiter, des Apollo und der Diana und der Inschrift vivas in deo f(eliciter) über dem Kopf des Jupiter das ☧, was vermuthlich von einem christlichen Besitzer später hinzugefügt ist, sey es, um den Bildern überhaupt eine christliche Weihe zu geben oder wahrscheinlicher um dadurch das Haupt Jupiters zu einem Christuskopfe zu stempeln (Piper, Mythol. u. Symb. der christl. Kunst, I, 1. S. 115—117).

Auch selbständig erscheint es in Bildwerken, wo dann der Name die Person Christi vor Augen stellt. Namentlich zwischen zwei Personen auf Glasgefäßen, anzudeuten, daß der Herr mitten unter ihnen ist. Besonders interessant ist eine auf Sarkophagen mehrmals wiederkehrende Symbolik, daß über dem Kreuz, zu dessen Füßen die Wächter des Grabes erscheinen, das Monogramm ☧ in einem Kranz vorgestellt ist, der von einem schwebenden Adler gehalten wird. Während die untere Abtheilung die Kreuzigung und die Grabesruhe andeutet, zeigt das umkränzte und erhobene Monogramm die Auferstehung und Erhöhung an. Von einem neu aufgefundenen Sarkophag im lateranischen Museum (nach einem Abguß, der von demselben im christlichen Museum der Univ. zu Berlin sich befindet) ist diese Abtheilung abgebildet und erläutert im Evang. Kalender für 1857. S. 37. 45 ff.

Bemerkenswerth ist endlich noch die Benützung der Figur des Monogramms zu einer symbolischen Beziehung. Auf einem Grabsteine vom Jahre 355 ist das ⳨ neben einer

Person abgebildet, welche mit der ausgestreckten Rechten den Namen desselben gefaßt hält (abgebild. bei *Aringhi*, Roma subterran., Lib. II. c. 23. T. II. p. 570).

Auf dies Monogramm, so wie auf die übrigen hier folgenden werde ich in dem nächsterscheinenden Theile meiner Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst ausführlicher zurückkommen.

II. Für die Namen Jesus Christus.

1) Im Griechischen das Monogramm IC XC. Dies ist die gewöhnliche Abkürzung beider Namen in den ältesten Handschriften des N. Testaments, wie in dem Codex Alexandrinus aus dem 5., dem Claromontanus aus dem 6. Jahrhundert, die auch in den Minuskel-Handschriften beibehalten wird. Sie erscheint dann auch in Denkmälern, namentlich in der Inschrift

IC	XC
NI	KA

, die schon in den neapolitanischen Katakomben in einer Nische an der Stelle eines alten Taufbrunnens sich findet (*Pellicia*, de eccles. christ. polit. T. II. p. 414. ed. Bonn. Bellermann, über die ältesten christlichen Begräbnißstätten, S. 81) und noch in der griechischen Kirche, namentlich im Abendmahlsgeräth, auf dem Boden der Vasen gebräuchlich ist (*Goar*, Euchology. p. 99). — Ferner in Bildwerken wird dies Monogramm der Figur Christi beigesetzt: auf byzantinischen Münzen zuerst unter Joh. Zimisces (969—975), worauf es daselbst in Gebrauch bleibt bis zum Untergang des griechischen Reichs; noch von dem letzten griechischen Kaiser, Constantin XIV. Paläologus, ist ein schönes Goldmedaillon vorhanden, welches auf der Rückseite neben der stehenden Figur Christi die Inschrift IC XC hat, wovon ein Exemplar im K. K. Münzkabinet in Wien (abgeb. bei *Eckhel*, Doctr. numm. Vol. VIII. p. 273). Auch sonst erscheint es in griechischen Sculpturen, wie auf den ehernen Thüren ehemals an der Paulskirche zu Rom vom Jahre 1070. Nicht minder in griechischen Malereien, sowohl Miniaturen als Tafelgemälden, z. B. bei dem Christkinde, welches die Maria auf dem Arm hält, in zwei byzantinischen Gemälden der K. Gallerie zu Berlin, Nr. 1044. 1048.

Besonders bemerkenswerth aber ist der Uebergang dieses Monogramms zu der lateinischen Kirche im Mittelalter. In der alten Peterskirche zu Rom befanden sich Mosaiken aus der Zeit Innocenz III., welche den thronenden Christus darstellten (zwischen den Aposteln Petrus und Paulus) mit der Inschrift IC XC (abgebildet im Evang. Kalender für 1851. zu S. 50). Dieselbe erscheint in den noch vorhandenen Mosaiken von Philippus Tusuti um 1300 in S. Maria maggiore in Rom (*Valentini*, Basilica Liberiana Pl. CIII.). Weiter sind es Staffeleibilder italienischen Ursprungs aus dem 14. und 15. Jahrhundert, welche neben der Figur Christi dieses Monogramm aufzuweisen haben, z. B. in einer Kreuzigung von Taddeo Gaddi vom Jahre 1334 in der K. Gallerie zu Berlin, Nr. 1080 und in einer Erscheinung des Auferstandenen vor der Magdalena von Donatus Bizamanus im christlichen Museum des Vatikans (*d'Agincourt*, Peint. Pl. XCII.).

2) Im Lateinischen das Monogramm IHS XPS. Die lateinische Kirche hat nämlich auch eine eigene Abkürzung beider Namen, die auch schon in den ältesten lateinischen Bibelhandschriften, z. B. in dem griechisch-lateinischen Codex Claromontanus, angewandt ist. Sonderbarerweise ist sie auch in den Minuskelhandschriften beibehalten, wie in dem Sacramentarium von Gellone zu Paris aus dem 8. Jahrhundert, wo der Anfang des Matthäus lautet: Liber generationis ihu xpi (Facsimile bei Silvestre Paléogr. T. III.). Ueber diese Schreibart haben im 9. Jahrhundert Verhandlungen in der fränkischen Kirche stattgefunden. Amalarius aus der Diöcese Metz, Verfasser des Buchs de officiis ecclesiasticis, verlangt in einem Briefe an den Hieremias, Erzbischof von Sens vom Jahre 827 (*d'Achery*, Spicileg. T. III. p. 330) Auskunft, weßhalb man den Namen Jesus mit der Aspiration, einem H schreibe und drückt zugleich die Ansicht aus, er müsse nach dem Griechischen mit IH und C oder S geschrieben werden; — worauf

dieser antwortet, das solle keine Aspiration, sondern das griechische H seyn. Weiter fragt derselbe den Bischof Jonas, ob man richtiger IHC oder IHS schreibe; worauf dieser sich für die letztere Schreibart entscheidet, daß nämlich die beiden ersten Buchstaben aus dem griechischen, der letzte aus dem lateinischen Alphabet genommen werden, ähnlich wie es mit dem Namen Christus, XPS, gehalten werde (diese Briefe ebendas.).

Was die Denkmäler betrifft, so erscheint die Formel IhS XPS (und IhS XIS) REX REGNANTIVM auf byzantinischen Münzen nach dem Vorgang Justinians II. seit Basilius Macedo (*de Saulcy*, Essai de classificat. des suites monét. Byzantines Pl. 19, 1.) bis auf Romanus IV. Diogenes (1068—1071); worauf das andere Monogramm (IC XC) allein dort in Gebrauch bleibt. — Im Abendlande aber findet sich das IHS XPS von Alters her in Inschriften und Bildwerken, auch in Malereien, namentlich Miniaturen karolingischer Handschriften so wie in Tafelgemälden des Mittelalters.

III. Für den Namen Jesus.

Im Griechischen das Monogramm IH. Das ist die älteste Form des Monogramms, von der wir Nachricht haben, nämlich schon in dem Briefe des Barnabas (c. 9.), wo in der Zahl 318 der Männer, welche Abraham beschneiden ließ (eine Verwechselung oder Gleichstellung von 1 Mos. 17, 23. mit 14, 14.), eine Hindeutung auf den Namen Jesu und das Kreuz gefunden wird; denn 318 mit griechischen Buchstaben geschrieben ist ιητ'. Diese Deutung ist allgemein angenommen, nämlich auch in die lateinische Kirche übergegangen (s. Coteler. zur angef. St.). Auf altchristlichen Denkmälern indessen kommt eine solche Abkürzung nur selten vor.

Dagegen hat im Abendlande das Monogramm IHS seit dem Ausgang des Mittelalters großes Ansehen und populäre Verbreitung gefunden durch den Bernardinus von Siena, der in Predigten, welche er in verschiedenen Städten, namentlich in Viterbo im Jahre 1427 gehalten, zum Schluß eine Tafel mit diesem Namenszuge in goldenen Buchstaben, von Sonnenstrahlen rings umgeben, zur Verehrung ausstellte. Er hatte sich zwar vor dem Pabst Martin V. über die Anklage auf Neuerung zu verantworten, ging aber siegreich aus den Verhandlungen hervor (*Wadding*, Annal. minor. T. V. a. 1427. p. 183 sq.). Dies Monogramm, dem noch das Kreuz hinzugefügt wurde, ist auch in kleiner lateinischer und selbst in gothischer Schrift in Gebrauch. So enthält die Anbetung der heil. drei Könige von Raphael in der K. Gemäldegallerie zu Berlin (Nr. 150) in der Mitte des oberen Randes in einer goldenen Sonne die goldenen Buchstaben:

ihs,

die aber nicht (wie von Waagen in dem Verzeichniß dieser Gemäldesammlung zu Nr. 150. S. 47, auch zu Nr. 1062. S. 367 geschehen ist) durch in hoc signo zu erklären sind. Endlich haben noch die Jesuiten dies Monogramm sich angeeignet. Bei der ersten Wahl eines Jesuitengenerals im Jahre 1541, aus welcher Ignatius als solcher hervorging, setzte dieser an die Spitze seiner Abstimmung den Namen IHS. Und das Zeichen

ihs

steht in dem Siegelstempel aus Erz, dessen er sich in jener Eigenschaft bediente, demselben, mit welchem die Wahlen der Jesuitengenerale seit Jakob Laynez besiegelt sind (Act. Sanct. d. XXXI. mens. Jul. T. VII. p. 532 a). F. Piper.

Monophysiten. Der Name datirt sich vom chalcedonischen Concil, obwohl der damit bezeichnete Lehrbegriff schon älteren Datums ist, zunächst an den Eutychianismus (s. d. Art.) anknüpfend. Eutyches, indem er die unbestimmten Ausdrücke der alten Kirche von einer *μία φύσις σεσαρκωμένη* oder einer *ἕνωσις φυσική* der beiden Naturen in Christo einseitig premirte, hatte Christo nach seiner Menschwerdung nicht bloß Eine Natur zugeschrieben, sondern auch behauptet, daß der Leib Christi als der Leib Gottes dem unsrigen nicht wesensgleich sey. Seine Lehre wurde auf dem Concil zu Chalcedon verdammt, dagegen als rechtgläubige Lehre festgesetzt: „daß Christus wahrer

Gott und wahrer Mensch, nach der Gottheit von Ewigkeit her gezeugt und dem Vater in Allem gleich, nach der Menschheit von Maria, der Jungfrau und Gottgebärerin, in der Zeit geboren und uns Menschen in Allem gleich, nur ohne Sünde sey, und daß nach seiner Menschwerdung die Einheit der Person in zwei Naturen bestehe, welche unvermischt (ἀσυγχύτως) und unverändert (ἀτρέπτως), aber auch ungetheilt (ἀδιαιρέτως) und ungetrennt (ἀχωρίςως) vereinigt seyen.“ Die entschiedenen Anhänger der alexandrinischen Dogmatik sahen sich äußerlich überwunden, ohne innerlich widerlegt zu seyn; voll Erbitterung über die erlittene Niederlage verließen sie das Concil. Zwar hatten sie auf ihm so viel gelernt, daß sie die eigenthümliche Ansicht des Eutyches über die menschliche Natur Christi fallen ließen, aber um so zäher hielten sie an der Verdammung der chalcedonensischen Formel von zwei Naturen fest, weil diese Lehre nothwendig zur Annahme von zwei Personen, also zur nestorianischen Ketzerei führe. Sie trugen von nun an den Namen Monophysiten, und ihre Kämpfe bilden die Uebergangsperiode, in welcher die Entwicklung des Dogma, nachdem sie im Orient ihren Lauf vollendet hat, in den Occident übergeht, wie denn in ihnen der große Conflikt des orientalischen und occidentalischen Geistes zum Austrag gelangt. Die erste Provinz, in welcher sich der Monophysitismus ausbreitete, war Palästina. Dorthin eilte der fanatische Mönch Theodosius, um unter Einwirkung der Kaiserin-Wittwe Eudokia die Mönche und durch sie das ganze Land in Aufregung zu bringen. Er fand bei den palästinensischen Mönchen williges Gehör. Der Patriarch Juvenal von Jerusalem wurde vertrieben, Theodosius in seine Stelle eingesetzt und mehrere der angesehensten Dyophysiten erschlagen. Mit Feuer und Schwert wurde gewüthet, Theodosius setzte Bischöfe ab und ein. Erst nach Anwendung gewaltsamer Mittel gelang es dem Kaiser, Ruhe und Ordnung herzustellen. Das zweite Land, welches das Banner des Monophysitismus aufstellte, war Aegypten, insbesondere Alexandria. Dort wurden die kaiserlichen Soldaten, welche den in Folge der Absetzung des Patriarchen Dioskur ausgebrochenen Aufstand unterdrücken sollten, vom Pöbel in's Serapeum eingeschlossen und lebendig verbrannt. Erst eine größere Militärmacht vermochte den Aufruhr zu bewältigen. Aber die Monophysiten sagten sich nun von Proterius, dem neuernannten Patriarchen, los und bildeten eine abgesonderte Gemeinschaft unter dem Presbyter Timotheus Aelurus (d. i. Katze) und dem Diakonus Petrus Mongus (d. i. heiser), und benützten auf die Kunde von dem Tod des Kaisers Marcian (457) die günstige Gelegenheit, die Kathedrale Alexandriens durch einen Handstreich zu erobern. Proterius wurde mit sechs Geistlichen todtgeschlagen und an seinem Leichnam die haarsträubendsten Rohheiten verübt. Aelurus bestieg den erzbischöflichen Stuhl. Alle bischöflichen Throne in den verschiedenen Kirchen der Stadt, auf welchen Proterius gesessen, wurden verbrannt, alle Altäre, an denen er fungirt hatte, wurden mit Meerwasser abgewaschen, alle seine Güter eingezogen, seine Verwandten verfolgt, sein Name aus den Kirchenlisten gestrichen. Aelurus sprach den Bann über sämmtliche Anhänger und Vertheidiger des Concils von Chalcedon, insbesondere über Pabst Leo aus. Während aber der neue Erzbischof mit der maßlosesten Härte seine Person und Lehre zu befestigen strebte, wurde er von mehreren Klerikern, die seinen Verfolgungen entronnen waren, bei dem neuen Kaiser Leo verklagt. Aelurus hatte die Stirne, auch seinerseits Gesandte an den Hof zu entsenden und durch sie eine dogmatische Denkschrift übergeben zu lassen, in welcher durch eine Menge von Zeugnissen aus den Vätern die ägyptische Lehre gerechtfertigt und die Synode von Chalcedon des Nestorianismus angeklagt wurde. Da der Kaiser die große Bedeutung der monophysitischen Partei erkannt, so wünschte er desto mehr durch einen Vergleich ohne gewaltsame Maßregeln die Spaltung beizulegen. Er wandte sich nach Rom und bat den Pabst, daß er selbst nach dem Orient kommen möge, um die Unterhandlungen zu leiten. Aber Leo war dazu nicht geneigt; ebenso rieth er von dem Plan, mit dem sich der Kaiser trug, ein allgemeines Concil einzuberufen, auf's Entschiedenste ab. Dagegen schlug er vor, der Kaiser möge die

Geistlichkeit sämmtlicher Metropolen des Staats (mit Ausnahme Aegyptens) einzeln um ihr Gutachten in Betreff der Sache des Aelurus und der Rechtgläubigkeit des Concils von Chalcedon befragen. Dieses geschah: mehr als 1600 Gutachten erklärten das chalcedonensische Symbol für rechtgläubig und die Ordination des Aelurus für ungültig. Eine Sonderstellung nahm nur das durch seine Mäßigung für die damalige Zeit so bedeutsame Votum der pamphilischen Bischöfe ein: diese beanstandeten zwar die Richtigkeit der chalcedonensischen Dogmatik in keiner Weise, meinten aber, die Differenz sey von nur untergeordneter Bedeutung für das christliche Bedürfniß der Gemeinden, weil die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in dem Einen Christus nicht zum Unterricht der Katechumenen bestimmt und nicht in das allgemeine Glaubenssymbol aufgenommen, sondern nur der theologischen Polemik vorbehalten sey. Aus diesem Grunde empfahlen sie Duldung und herablassende Schonung. Doch der Kaiser hörte auf diesen Rath nicht, beschloß vielmehr durchgreifend zu verfahren. Er ordnete eine peinliche Untersuchung in Alexandrien an, in Folge deren zwei Werkzeuge des Aelurus beim letzten Aufruhr als Mörder des Proterius zur Ausreißung der Zunge verurtheilt wurden. Aelurus selber wurde im Jahr 460 nach Gangra, später nach dem taurischen Chersones verbannt und statt seiner der gemäßigte Dyophysite Timotheus Salophakiolus bestellt, der Allen zu Gefallen lebte und die Gegenpartei so schonend behandelte, daß selbst der Hohn der erbittertsten Monophysiten allmählich erlahmte. Das dritte Patriarchat, dessen sich die Monophysiten bemächtigten, war das von Antiochien. Ein Mönch, Namens Petrus, der wahrscheinlich von seinem klösterlichen Gewerbe den Beinamen der Walker (*γναφεύς*, fullo) führte und schon früher als Unruhstifter und fanatischer Anhänger des Eutyches aus zwei constantinopolitanischen Klöstern verjagt worden war, wußte sich bei Zeno, dem Schwiegersohn des Kaisers Leo, in große Gunst zu setzen, zog mit diesem, als er ein Commando im Orient erhielt, nach Antiochien und setzte sich mit dem Rest der Apollinaristen in Verbindung, sie gegen den orthodoxen Bischof Martyrius aufwiegelnd. Dieser verließ die Stadt, um bei Hof Hülfe zu suchen. Nun schwang sich der Walker selber auf den Patriarchenstuhl, erklärte die Beschlüsse von Chalcedon für gottlos und nichtig, drohte Jedem mit dem Bann, der läugnen wollte, daß Gott gekreuzigt worden und fügte sogar dem liturgischen Trishagion die Formel *θεὸς ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* ein, die sich zwar (mit Hülfe der Lehre von der communicatio idiomatum) mit dem chalcedonensischen Concil vereinbaren ließ, aber durch die ihr ertheilte Parteistellung zum Schibboleth des Monophysitismus wurde. Uebrigens ließ Kaiser Leo in Bälde den Petrus Fullo wieder durch eine Synode absetzen und nach der Oase in Aegypten verbannen. Doch mit dem Tode Leo's (474) drehte sich die dogmatische Wetterfahne des byzantinischen Hofs wieder zu den Monophysiten. Leo's Enkel starb gleichfalls bald, und dessen Nachfolger Zeno wurde schon 476 von dem Usurpator Basiliskus vertrieben. Letzterer zeigte sich alsbald als Beschützer der Monophysiten und erließ ein *Ἐγκύκλιον*, durch welches das chalcedonensische Concil mit Leo's Epistel verdammt und der Monophysitismus zur alleingeduldeten Staatsreligion erhoben wurde. Alle griechischen Bischöfe, gegen 500 an der Zahl, unterschrieben mit Ausnahme des Patriarchen von Constantinopel Acacius. Fullo und Aelurus wurden nun wieder eingesetzt und legten sofort Protest ein gegen die Vorrechte ihres Collegen in Constantinopel, die demselben durch das ketzerische chalcedonensische Concil eingeräumt worden seyen. Aber Acacius, von seiner Gemeinde kräftig unterstützt, organisirte zu Gunsten des rechtmäßigen Herrschers eine dyophysitische Contrerevolution, bei welcher besonders der Stylite Daniel von Constantinopel sich betheiligte. Basiliskus versuchte nun durch ein widerrufendes *Ἀντεγκύκλιον* (477) die Opposition zu brechen, aber zu spät. Zeno bestieg schon 477 wieder den Thron. In demselben Jahre starb Aelurus, und da die monophysitische Partei nun den Archidiakonus Petrus Mongus zu seinem Nachfolger wählte, so betrachtete dies der Kaiser als eine Empörung, sprach das Todesurtheil über Petrus Mongus aus, der sich der Vollziehung desselben durch die Flucht entzog, und

ordnete die Wiedereinsetzung des Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria an. Der Kaiser drohte allen Laien und Geistlichen, welche nicht in zwei Monaten den Timotheus als ihren Patriarchen anerkennen würden, mit Beraubung aller Würden und Kirchen und mit Verbannung. Allein nach seinem baldigen Tode entstand neue Spaltung: die katholische Partei wählte den Presbyter und ersten *Οἰκονόμος* der alexandrinischen Kirche, Johannes Talaja, die monophysitische dagegen den Petrus Mongus. Ersterer verlor mit dem kaiserlichen Minister Illus seine Stütze, und da er bisher, auf diesen bauend, den einflußreichen Acacius von Constantinopel vernachläßigt hatte, so gelang es nun dem schlauen Mongus um so leichter, bei diesem und durch ihn bei dem Kaiser mit einem klugen Plan zu einer Vereinigung der streitenden Parteien Eingang zu gewinnen, und damit zugleich sich selbst in seiner Patriarchenwürde zu befestigen. So erließ denn Zeno im J. 482 das sog. Henotikon, d. h. ein Edikt an die Bischöfe, Kleriker, Mönche und alle Christen von Alexandrien, Aegypten, Lybien und Pentapolis, worin erklärt wurde, daß fürder kein anderes Glaubensbekenntniß gelten solle, als dasjenige, welches die heiligsten Väter zu Nicäa entworfen hätten und das auf den Synoden von Constantinopel und Ephesus befestigt worden sey. Weiter werden Cyrills Anathematismen erneuert und Nestorianismus und Eutychianismus verdammt. Was die strittige Lehre selbst betrifft, so bekannte das Henotikon, daß der eingeborne Sohn Gottes und Gott, der in Wahrheit Menschgewordene, unser Herr Jesus Christus, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit, der Herabgekommene und aus dem h. Geist und der Jungfrau Maria, der Gottgebärerin, Fleischgewordene, Einer sey und nicht zwei; denn Einem gehören die Wunder und die Leiden, die er freiwillig im Fleische erduldete; die, welche trennen oder vermischen oder ein Scheinbild einführen, seyen schlechthin zu verwerfen: die sündliche wahrhafte Fleischwerdung aus der Gottgebärerin habe keinen neuen Sohn hinzugesetzt: auch nach der Fleischwerdung des Einen aus der Trias, des Gottes Logos, sey die Trias eine Trias geblieben. Die Ausdrücke „eine" oder „zwei" Naturen waren absichtlich vermieden und am Schluß stand der bedeutungsvolle Satz: „Jeder aber sey verflucht, der anders gedacht hat oder denkt, entweder jetzt oder sonst, entweder in Chalcedon oder auf irgend einer andern Synode." Die zweideutige Formel erreichte ihren Zweck nicht: beide Parteien waren mit ihr gleich unzufrieden. Die strengen Monophysiten in Aegypten, die eine unverblümte Verdammung des Concils zu Chalcedon und des Briefs an Flavian forderten, sagten sich von Petrus Mongus als von einem Abtrünnigen los und gründeten eine eigene monophysitische Sekte, die den amphibolischen Namen der *Ἀκέφαλοι* führte. Auf der andern Seite konnten die eifrigen Anhänger des chalcedonensischen Symbols zu einer Vergleichsschrift nicht gut sehen, in welcher von diesem Concil auf eine so geringschätzige Weise gesprochen wurde, und ihnen erschienen Alle, welche das Henotikon annahmen, als Monophysiten. Dieses hatte also so wenig Einheit gebracht, daß es vielmehr nur aus zwei Parteien vier erzeugte: die Eiferer von beiden Seiten und die dasselbe anerkennenden Gemäßigten von beiden Seiten. An die Spitze der dyophysitischen Gegner des Henotikon trat Felix II. von Rom, der über den Unionsmacher Acacius den von diesem erwiderten Bann aussprach (484). So hatte das Friedenswerk zur nächsten Folge ein förmliches 35jähriges Schisma zwischen der lateinischen und griechischen Kirche (484—519). Zeno's Nachfolger Anastasius hielt das Henotikon mit aller Zähigkeit fest, ja er näherte sich sogar in späteren Jahren dem eigentlichen Monophysitismus immer sichtlicher. Unter seiner Regierung brachen durch den Kampf beider Parteien heftige Unruhen in Syrien, Palästina, Aegypten und Constantinopel aus; in den Patriarchen zu Constantinopel fand er heftige Gegner. Der Patriarch Euphemius, dem die Rechtgläubigkeit des Kaisers von Anfang an verdächtig gewesen, hatte in dessen Thronbesteigung nur unter der Bedingung gewilligt, daß dieser ihm eine schriftliche Versicherung darüber ausstellte, er werde nichts gegen die Autorität des chalcedonensischen Concils

unternehmen. Bald suchte Anastasius sich seiner zu entledigen, was nicht ohne Volksunruhen geschehen konnte. Der Presbyter Macedonius wurde zu seinem Nachfolger ernannt; aber auch er mußte sich bald die kaiserliche Ungnade zuziehen, da er sich mehr an die Eiferer der Partei des chalcedonensischen Concils anschloß, als dem Kaiser lieb war. Die Gährung stieg von Tag zu Tag, und das um so mehr, da die akephalistischen Monophysiten um diese Zeit zwei mächtige Führer zählten, während in andern Gegenden Unruhen entstanden, die ihre Rückwirkung in Constantinopel ausübten. Der Eine jener beiden Männer, Xenajas aus Tahal in Persien, hatte schon in seinem Vaterlande gegen den Nestorianismus eifrig gekämpft, darauf hatte er sich nach Syrien gewandt und war von Petrus Fullo zum Bischof von Hierapolis oder Mabug geweiht worden. Durch Jenen wurde auch sein Name in den mehr griechischen Philoxenos umgewandelt. Erbittert darüber, daß der neue antiochenische Patriarch Flavian, obgleich von Anhängern des Henotikons gewählt, sich für das Concil von Chalcedon erklärt hatte, griff Xenajas ihn mit der Beschuldigung des Nestorianismus offen an. Um diesen Vorwurf niederzuschlagen, sprach Flavian den Fluch über Nestorius aus. Aber nun entgegnete Xenajas, Flavian müsse nicht bloß Nestorius, sondern auch Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsvhestia, Theodoret und Ibas verdammen, welche als die eigentlichen Urheber der nestorianischen Irrlehre betrachtet werden müßten. Flavian ging auch auf diese durch Anastasius unterstützte Forderung ein. Aber alle Nachgiebigkeit half ihn nichts: er wurde von seinem Stuhl vertrieben, und dieser im Jahr 513 an Severus, das zweite Haupt der akephalistischen Monophysiten, übertragen. Severus stammte aus Sozopolis in Pisidien, studirte zuerst als Heide in Berytus die Rechte, war eine Zeit lang Sachwalter und beschäftigte sich nebenbei mit dem Studium der aristotelischen Philosophie. Zu Tripolis in Phönicien ließ er sich taufen, wurde Mönch und warf sich jetzt ganz den eifrigsten Monophysiten in die Arme. Nachdem er im J. 510 von dem Patriarchen Johannes Niccota, welcher das Henotikon unterschrieben hatte, aus Alexandrien vertrieben und mit dem Bann belegt worden war, floh er mit einer Rotte wüthender Mönche nach Constantinopel und wiegelte den Pöbel gegen Macedonius auf. Der Kaiser gewährte dem Fanatiker seinen Schutz, und von ihm geleitet drang er mit immer größerer Heftigkeit darauf, daß Macedonius eine Synode veranstalte und auf ihr den Beschluß des chalcedonensischen Concils verdammen lasse. Macedonius weigerte sich dessen standhaft, aber der kleine Krieg dauerte fort, und im J. 511 kam es zu ärgerlichen Auftritten. Als nämlich Severus die liturgische Formel θεός σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς auch in den Kirchen Constantinopels einbürgern wollte, gerieth die ganze Bevölkerung der Hauptstadt darob in wilde Aufregung. Der Patriarch Macedonius, der sich gegen die Neuerung aussprach, wurde von einer Synode kaiserlich gesinnter Bischöfe für abgesetzt erklärt, und der Aufruhr nur mit großer Mühe erstickt. Eine 512 zu Sidon gehaltene Synode verdammte feierlich die Schlüsse von Chalcedon; Severus wurde auf den Stuhl von Antiochien erhoben, und der monophysitische Lehrbegriff war jetzt zu ausschließlicher Herrschaft in allen Kirchen des Morgenlandes gelangt. Doch der Sieg währte nicht lange. Der Feldherr Vitalianus warf sich 514 zum Beschützer und Vorkämpfer der orthodoxen Lehre auf; die Unzufriedenen sammelten sich um seine Fahne; er rückte mit einer Heeresmacht gegen Constantinopel vor, und nachdem der Krieg zwei Jahre mit wechselndem Glück gedauert hatte, kam es zu einer Uebereinkunft, in Folge deren Vitalianus unter der Bedingung die Waffen niederlegte, daß die unterdrückten Chalcedonier in ihre Rechte wieder eingesetzt und mit dem Pabst kirchlicher Friede geschlossen werde. Anastasius zog übrigens die Erfüllung seiner Versprechungen in die Länge und starb im Juli 518, ohne etwas dazu gethan zu haben. Sein Nachfolger Justin I. knüpfte Unterhandlungen mit dem Pabst Hormisdas an, und in Folge derselben wurde 519 die Kirchengemeinschaft mit Rom wiederhergestellt. Die Urheber und Vertreter des Henotikons wurden aus den Listen der Kirchen und den öffentlichen Gebeten getilgt und alle monophysitischen Bischöfe entsetzt. Sie flohen mit

ihren Häuptern meist nach Aegypten, wo sie die Herrschaft des Monophysitismus gegen Gewaltthaten von Seiten des Hofes sicherte. Mit Ausnahme von Aegypten hatte jetzt der Glaube von Chalcedon überall im römischen Reich die Oberhand. Diese Herrschaft konnte er um so leichter behaupten, je mehr das Zusammenströmen so vieler Bischöfe in Alexandria bei der krankhaft gereizten monophysitischen Grübelei und Streitlust den Hervortritt einer Unzahl dogmatischer Fraktionen unter den Monophysiten selber veranlaßte.

Die Dogmatik der älteren Monophysiten ist uns durch den siebenten Band von Angelo Mai's Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita zugänglicher geworden. Vgl. *Gieseler*, Commentat. qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Dem Eutyches am nächsten waren unter den Gegnern des chalcedonensischen Concils Dioskurus und Aelurus gestanden. Ersterer scheute sich nicht, den Satz zu vertreten, daß Christus, weil er wegen der Einheit der Natur nicht sowohl Mensch als Gott sey, nicht ὁμοούσιος mit den Menschen sey. Auch Aelurus erklärte die Gottheit für die Eine Natur Christi und sagte: „Das Fleisch Christi ist weder seine Substanz noch seine Natur, sondern eine zu unserm Heil wohl geschehene Weise der Oekonomie. Mit der Fleischwerdung Gottes des Logos verhält es sich nicht so, wie mit etwas Natürlichem, sondern sie ist eine übernatürliche Oekonomie, welche von Gott aus unserer gemeinschaftlichen menschlichen Natur und Substanz zur Wirklichkeit gebracht ist; deßwegen wird auch von ihr gesagt, sie sey gleicher Natur, gleichen Ursprungs, gleichen Wesens mit uns, nach der Beschaffenheit der Oekonomie, d. h. der Geburt aus dem Weibe. Auch ist der unbefleckte Leib des Gottes Logos, welcher gleichen Wesens mit uns ist, niemals weder die Natur noch die Substanz eines gewöhnlichen Menschen genannt worden." Dagegen verwerfen alle folgenden Häupter der Monophysiten die kühne Behauptung des Eutyches, das Menschliche in Christo sey nur Schein gewesen, als ketzerisch. Philoxenus nannte den Abt von Constantinopel einen Phantasiasten; er und Severus wollten mit Jenem nichts gemein haben, da sie richtig erkannten, welche gehässige Deutung die Läugnung des Menschlichen in Christo finden müßte, obwohl die äußerste Consequenz der monophysitischen Grundsätze nothwendig mit diesem Resultat endigen mußte. Philoxenus behauptete zwar Eine aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur Christi, aber ohne Verwandlung oder Vermischung. Er erklärte: „Der Sohn, welcher Einer aus der Dreieinigkeit ist, hat einen Leib sammt einer vernünftigen Seele zur persönlichen Einheit mit sich verbunden. Dieser Leib wurde aber nicht vor der Vereinigung mit dem Wort gebildet, sondern erst im Augenblick der Vereinigung. In solchem Leibe ist Christus geboren und erzogen, in ihm hat er gelitten und ist gestorben. Doch war es nicht die Gottheit des Sohnes, welche litt und starb. Aber dieses Alles ist nicht bloß zum Scheine, sondern in Wahrheit und auf natürliche Weise geschehen. Das Wort ward bei der Vereinigung nicht in das Fleisch verwandelt oder mit demselben vermischt, aber auch nicht von ihm getrennt, sondern auf dieselbe Art mit der Menschheit verbunden, wie in uns Anderen die vernünftige Seele mit dem Leibe; wie bei uns aus Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe Eine menschliche Natur wird, so entstand aus der Menschheit und Gottheit Christi Eine Natur, jedoch keine einfache, sondern eine zusammengesetzte." Noch stärker betonte Severus die Verschiedenheit der Naturen, nur solle von keiner Zweiheit der Naturen die Rede seyn. Er nahm zwar eine Zusammensetzung der Einen Natur aus zwei verschiedenen Elementen an, aber die Betrachtung der Einheit war bei ihnen so sehr das Ueberwiegende, daß er den Unterschied nur in der bloßen Vorstellung stehen ließ. Man sieht, es war kein scharfer Begriff, sondern ein Gezänke um Worte, was beide Parteien trennte. Die Chalcedonier erkannten zwei Naturen in Christo an, welche sie unter den einheitlichen Begriff der Person stellten. Die Monophysiten dagegen erwiederten, daß der Begriff „Natur" nothwendig den andern eines selbständigen Bewußtseyns in sich fasse, so daß mit der Annahme von zwei Naturen in Christo ihm auch zwei verschiedene Selbstbewußtseyn,

ein göttliches und ein menschliches, und folgerichtig zwei Persönlichkeiten zugeschrieben werden müßten. Nun sey aber Christus nur Einer, folglich falle die Behauptung zweier Naturen in sich zusammen. Wenn aber die Monophysiten gleichwohl eine bedeutende Verschiedenheit in der Einen von ihnen behaupteten Natur Christi zugestanden, so halfen sie sich aus der Verlegenheit damit, daß sie das Menschliche in Christo nicht als eine dem Göttlichen desselben gleichberechtigte Kraft, sondern etwa wie eine besondere Eigenschaft des letzteren hinstellten. — Das Menschliche in Christo nun, das beide streitende Parteien gleich anerkannten, müßte genauer betrachtet theils als Leib, theils als Seele aufgefaßt werden. In dem Maße, wie sich die Untersuchung diesem Punkte zuwandte, brachen die bereits erwähnten Zerwürfnisse im eigenen Lager der Monophysiten aus. Wir beginnen mit dem Leib Christi. Darin stimmten sämmtliche Monophysiten mit den Chalcedoniern zusammen, daß Christi Fleisch seit der Auferstehung ganz verklärt und vergöttlicht worden sey. Aber über die Frage, wie der Leib Christi vor der Auferstehung beschaffen gewesen sey, entbrannte bitterer Streit. War dieser Leib verweslich oder unverweslich? Ersteres behaupteten die Severianer, von ihren Gegnern *Φθαρτολάτραι*, Corrupticolae (Anbeter des Vergänglichen) genannt, Letzteres die Julianisten, *Ἀφθαρτοδοκῆται*, auch Phantasiastae gescholten. Der Stimmführer der Ersteren war der schon genannte Patriarch Severus von Antiochien. Er lehrte, Christi Fleisch habe dieselbe Beschaffenheit gehabt, wie das unsrige, darum müsse man demselben Vergänglichkeit zuschreiben, wofür auch die evangelische Geschichte bürge. Ueber die Zeit vor der Auferstehung lesen wir, daß Christus gehungert, gedürstet und mancherlei Leiden erduldet habe. Ein Leib aber, dem Solches widerfahren, mußte nothwendig ein vergänglicher seyn.“ Dagegen behauptete Julian, Bischof von Halikarnaß, der mit Severus nach Alexandrien sich geflüchtet hatte, Christi Leib, als wesentlich mit dem Logos vereint, habe das unzerstörliche Leben desselben nach physischer Nothwendigkeit als höhere zweite Natur, durch welche die erste aufgehoben sey, schon vor der Auferstehung besessen. Beide, Severus und Julian, geriethen heftig an einander. Der Angesehenste unter den Parteigängern Severs war Theodosius, unter denen Julians Gajanus; daher die Parteinamen Gajaniten und Theodosianer. Unter den Julianisten selber bildeten sich wieder zwei Parteiungen. Einige Schüler Julians waren mit der Behauptung der Unvergänglichkeit des Leibes Christi nicht zufrieden, sondern lehrten, sein Fleisch sey vom Augenblick seiner Verbindung mit dem Logos an unerschaffen gewesen, so daß Christus auch als Mensch Gott und Schöpfer genannt werden und darum Gegenstand der Anbetung von Anfang an seyn müsse. Sie forderten also, daß alles Menschliche in Christus von Anfang an als göttlich gedacht werde. Man nannte diese Partei *Ἀκτιστηταί*, Aktisteten; sie selbst nannten ihre Gegner *Κτιστολάτραι*. Die zweite Hauptstreitigkeit unter den Monophysiten betraf die niedern Seelenkräfte Christi. Nach dem Tod des Severus trat der Diakon Themistius in Alexandrien mit der von den andern Severianern verworfenen Lehre auf, daß Christi menschliche Seele uns in Allem, auch im Nichtwissen, gleich gewesen sey. Auch in den Evangelien sage er, daß Niemand, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater die Stunde wisse; er frage, wo habt ihr Lazarus hingelegt? worin ein Nichtwissen liege. Seine Anhänger erhielten den Namen Agnoeten (*ἀγνοηταί*) oder Themistianer. Da der Patriarch Timotheus von Alexandrien und sein Nachfolger Theodosius (um's Jahr 537—39) ihnen entgegentraten, weil die Hypothese des *ἀγνοεῖν* consequent zur Annahme zweier Naturen führen müsse, und sie excommunicirt wurden, so bildeten sie von nun an eine besondere Sekte, die bis in's achte Jahrhundert fortdauerte.

Kehren wir nun zu der äußern Geschichte des Monophysitismus zurück, wo wir sie oben verlassen haben, so ist zunächst von Justinian I. (527—565) zu erwähnen, daß er seine Lebensaufgabe darin sah, die wahre Rechtgläubigkeit für immer sicher zu stellen, und die Häretiker, zumeist die zahlreichen Monophysiten, zur Kirche zurückzuführen. Aber dieser Wille des Kaisers, dem alle tiefere Einsicht in die spitzfindigen theologischen Tages-

fragen abging, wurde vielfach gehemmt und irregeleitet durch die launenhaften Einflüsterungen des Hofes und die Machinationen seiner schlauen Gemahlin Theodora, die insgeheim zu den Monophysiten hielt. Den ersten Anlaß zu entscheidendem Einschreiten gab dem Kaiser der sog. theopaschitische Streit, der unter den Orthodoxen selbst ausbrach. Wie oben bemerkt, hatte Peter Fullo den Beisatz θεὸς ἐσταυρώθη zuerst in das Trisagion eingeschalten. Johannes Maxentius kam im J. 519 nach Constantinopel an der Spitze von scythischen Mönchen, um die Anerkennung dieses Zusatzes zu fordern. Zwar er selbst drang nicht durch, daher er sich an Hormisdas nach Rom wandte, der aber die Formel als häretisch ansah. Da übrigens die Formel unter Mönchen und zum Theil auch unter Theologen vielen Anklang fand, bei dem Volk aber ohnedem großen Beifalls sich erfreute, so ward von Justinian in Uebereinstimmung mit dem römischen Bischof Johann II. der Satz für rechtgläubig anerkannt: unum crucifixum esse ex sancta et consubstantiali Trinitate. Vgl. das Dekret des Concils (533) bei Mansi IX. p. 304. Theodora wurde durch diesen glücklichen Erfolg zu neuen Machinationen ermuthigt. Es gelang ihr, den Monophysiten Anthymus auf den Patriarchenstuhl der Hauptstadt zu erheben. Als der römische Bischof Agapet als ostgothischer Gesandter nach Constantinopel kam, entlarvte er den Patriarchen, der nun vom Kaiser entsetzt und durch Mennas ersetzt wurde (536). Letzterer vertrieb nun in Verbindung mit dem Kaiser die Häupter der Monophysiten wieder aus der Hauptstadt; ja selbst in Alexandrien kam jetzt ein orthodoxer Patriarch, der bisherige Abt Paulus, auf den erzbischöflichen Stuhl. Alle monophysitischen Schriften sollten verbrannt, ihre Abschreiber durch Handabhacken gestraft werden. Gereizt durch die erneuerten Verfolgungen empörten sich die zahlreichen Monophysiten in Großarmenien und verriethen diese Provinz an den persischen König Chosroes. Neue Verlegenheiten bereitete dem Kaiser der Dreicapitelstreit (s. d. Art.). Den letzten Versuch zum Herüberziehen der Monophysiten machte Justinian endlich noch dadurch, daß er 564 die Lehre der Aphtartodoketen zur entschiedenen Orthodoxie zu erheben trachtete. Schon begann er widerstrebende Bischöfe zu vertreiben, als ihn der Tod (565) ereilte. Sein Nachfolger Justinus II. ermahnte sogleich in einem Edikte die Christenheit zum Frieden; die kaiserliche Bitte fand allenthalben Anklang, und der Zustand der monophysitischen Partei erleichterte die Gewährung. — Unter ihr hatte sich die Partei der Tritheiten gebildet. Stifter derselben war Johannes Askusnages, Vorsteher einer Philosophenschule zu Constantinopel im sechsten Jahrhundert. Er lehrte: In Christo sey nur Eine Natur und in der Trinität sey jeder der drei Personen eine besondere Natur zuzuschreiben. Kaiser Justinian I. exilirte, der Patriarch von Constantinopel excommunicirte ihn; aber Johann Philoponus mit andern Monophysiten bildete diese Lehre durch Anwendung aristotelischer Kategorieen weiter aus und behauptete: „die drei Personen verhalten sich zur Gottheit wie drei Einzelndinge zu ihrer Gattung.“ Als Vertreter und Schriftsteller dieser Sekte sind noch der Mönch Athanasius, ein Enkel der Kaiserin Theodora, und Stephan Gobarus zu erwähnen. Uebrigens erklärten sich die meisten Monophysiten gegen diese Tritheiten, welche von ihrem Versammlungsort auch Condobauditen genannt wurden. Sie selber zerfielen wieder unter einander, indem Philoponus in Betreff der Auferstehung des Fleisches behauptete, „der Körper des Menschen gehe nach Materie und Form in Verwesung über“, während ein anderes Haupt der Tritheiten, der Bischof Konon von Tarsus in Cilicien, nur die Form, aber nicht die Materie für verweslich erklärte. So entstanden die Parteien der Kononiten und Philoponisten. Wichtiger ist der Streit, in welchen Damianus, der monophysitische Patriarch von Alexandrien und Petrus von Kalliniko, der monophysitische Patriarch von Antiochien, wegen der tritheistischen Lehre mit einander verwickelt wurden. Damianus lehrte, es sey zwar der Vater ein anderer und der Sohn ein anderer und der heil. Geist ein anderer, keiner aber sey für sich der Natur nach Gott, sondern sie haben Gott oder die subsistirende Gottheit gemeinschaftlich und sofern jeder unzertrennlich Theil habe, sey er Gott. Er nennt Vater, Sohn und

Geist Personen, das ihnen Gemeinsame aber Gott, Wesen, Natur. Seine Anhänger hießen auch Angeliten (von der Stadt Angelium). Dagegen behauptete Petrus von Kalliniko, daß zwar allerdings die Proprietäten und die Personen bisweilen gleichbedeutend seyen, aber keineswegs schlechthin identisch, weil ja sonst, wenn eine Person mehrere Proprietäten habe, wenn z. B. der Vater die Ungezeugtheit und die active Zeugung, dieselbe Person in mehrere Personen zerfallen müßte, und weil Christus, als Sohn, vom Vater gezeugt und als Mensch von der Jungfrau geboren, nicht Eine Person, sondern zwei haben müßte. Mit Recht bemerkt Meier (Trin.-Lehre, S. 198): „Solche Systeme des Absterbens sind die Lebenszeichen dieser Zeit. Man wirft sich in todten Formen umher, sucht bei ihnen Hülfe, statt die starren Bestimmungen des Dogma's erst mit dem lebendigen Inhalt der christlichen Idee zu erfüllen, die es tragen." — Noch weiter als die bisher genannten Sekten der Monophysiten ging der alexandrinische Sophist oder Philosoph Stephanus, mit dem Beinamen Niobes oder Niobus mit der Behauptung, ein ächter Monophysit dürfe keinen wirklichen Unterschied von verschiedenen Bestandtheilen der Natur Christi zugeben. Er sagte: „Entweder muß man vollkommene Einheit festhalten, oder wenn Verschiedenheit in ihm angenommen wird, auch eine Zweiheit der Naturen einräumen und folgerichtig den Chalcedoniern beitreten." Als Monophysite erklärte er sich für das Erstere und läugnete jeden Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Sowohl der alexandrinische als der antiochenische Patriarch, Damian und Petrus von Kalliniko, erklärten sich gegen diese gefährliche Consequenzmacherei; eine Synode zu Guba in Mesopotamien verdammte Niobes und seine Anhänger, die Niobiten. Von den übrigen Monophysiten ausgeschlossen zogen nun die meisten Niobiten vor, zu den Chalcedoniern überzugehen, als länger zwischen zwei Feuern auszuharren.

Seit der Zeit Justinians bildeten die Monophysiten eine eigene abgeschlossene schismatische Partei mit eigenen Patriarchen. Zunächst wurden sie hauptsächlich durch Jakob Baradai zusammengehalten, welcher im J. 541 zum Bischof von Edessa und allgemeinen Oberhaupt sämmtlicher Monophysiten des Orients geweiht, in 33jähriger Thätigkeit meist als Bettler gekleidet, Syrien und die angrenzenden Provinzen durchwanderte, durch seinen Zuspruch die unterdrückte Partei ermunterte, Presbyter, Diakone und Bischöfe einsetzte und insbesondere das monophysitische Patriarchat von Antiochien wieder in's Leben rief, welches bis auf den heutigen Tag den Mittelpunkt aller monophysitischen Gemeinden Syriens und vieler andern Provinzen des Morgenlandes bildet. Aus Dankbarkeit gegen ihn nannten sich von nun an zunächst die syrischen, später auch fast alle andern Monophysiten Jakobitische Christen. Als er starb, war durch sein Verdienst die Sekte in Syrien völlig geordnet. Sie verehrte noch immer den von Justinus I. verjagten Patriarchen Severus als ihr Haupt. Die Nachfolger desselben, welche Baradai geweiht haben soll, machten Anspruch auf den Stuhl von Antiochien und nannten sich Patriarchen dieser Stadt. Aber ihren Sitz hatten sie nicht daselbst wegen der Verfolgung, sondern wohnten bald in Klöstern, bald in Dörfern, meist jedoch in der mesopotamischen Stadt Amida, die jetzt Diarbekr heißt. Im siebenten Jahrhundert waren die monophysitischen Gemeinden im Morgenlande so zahlreich, daß der Patriarch von Antiochien-Amida einen Stellvertreter einsetzen mußte, der den Ehrennamen Maphrianus (d. i. der Fruchtbarmachende) erhielt und in der Stadt Tagrit wohnte. Er hatte die Oberaufsicht über die monophysitischen Kirchen der Tigrisländer, mußte aber den Patriarchen als seinen Vorgesetzten anerkennen und wurde auch von diesem geweiht. Gegenwärtig wohnt ihr Patriarch im Kloster Zaphran bei Mardin (in der Nähe von Bagdad), der Maphrian aber im Kloster St. Matthäus bei Mosul; beide jedoch haben nicht mehr viele Bischöfe unter sich. Ein Theil der Jakobiten vereinigte sich im J. 1646 mit Rom, und für diese Unirten wurde das Patriarchat der katholischen Syrer in Aleppo errichtet. Das zweite Hauptland der Monophysiten ist Armenien: nachdem eine Synode zu Thiven (536) das chalcedonische Concil verworfen hatte, bildete sich eine

unter persischem Schutze abgesondert bestehende monophysitische Gemeinde unter dem Patriarchat eines *καθολικὸς ἐπίσκοπος*. Auch bei diesen Monophysiten wurden durch Parteiungen zu Zeiten mehrere Patriarchen hervorgerufen. Nach und nach einigten sie sich wieder, so daß der Katholicus von Etschmiadsin der eigentliche Vorsteher, die andern armenischen Bischöfe aber zu Jerusalem, Sis und Constantinopel seine Untergebenen wurden. Der zu Constantinopel wußte sich später wieder unabhängig zu machen. Etschmiadsin aber, früher unter persischer Herrschaft, wurde durch Paskewitsch (1827) mit anderen Theilen Armeniens dem russischen Reich einverleibt. Auf der Synode von Florenz im J. 1439 vereinigte sich ein Theil der Armenier wieder mit der katholischen Kirche, und diese Unirten haben ihren Patriarchen in Constantinopel. Das dritte Hauptland der Monophysiten ist Aegypten, das ganz dem Monophysitismus zugefallen war. Sie nannten sich deßhalb koptische Christen und verdrängten die griechische Sprache aus dem Gottesdienst. Ihren Gegnern legten sie den Namen Melchiten (Königlichgesinnte, Hofpartei) bei. Aus Haß gegen die sie bedrückende byzantinische Regierung beförderten sie im J. 640 die Eroberung des Landes durch die Sarazenen, welche sie wieder in den Besitz des Patriarchats Alexandrien einsetzten. Uebrigens hatten sie später von der Unduldsamkeit der Muhammedaner Vieles zu leiden. Sie zählen jetzt gegen 100,000 Anhänger. Mit dem monophysitischen Patriarchat Alexandrien hängt auch die Kirche von Abyssinien zusammen. An der Spitze der abyssinischen Kirche steht ein Metropolit, der den Titel Abbuna (Vater) führt und vom alexandrinischen Patriarchen abhängig ist. „Die Abyssinier", so erzählt Gobat (Baseler Missionsmagazin 1834, 1. 2.) „stehen noch bis auf diesen Tag wie verzaubert an derselben Frage, die den alten Monophysitismus beschäftigte. Daß Eine Natur aus zweien geworden sey, ist ihre allgemeine Lehre, die Art wie, das ist Gegenstand ihres Nachdenkens und Streites."

Literatur: *Assemani* de monophys. in dessen Bibl. or. II.; *Mich. le Quien*, Oriens christianus in IV patriarchatus digestus. Par. 1740; *Eus. Renaudot*, hist. patriarcharum Alex. Jacobitarum. Par. 1743; *Taki-Eddini Makrizii* hist. Coptorum christ., arab. et lat. ed. Wetzer. Solisbaci 1828; Christ. Walch, Ketzerhistorie Bd. 6. 7. 8; F. Chr. Baur, Trinitätslehre, 2. Bd.; Dorner, Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. II, 1.; C. J. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd.; Gfrörer, allg. K.Gesch. II, 2.

Th. Pressel.

Monotheismus, s. Theismus.

Monotheleten. Der Monotheletismus ist ein Ausläufer des Monophysitismus, obschon er auf dem entgegengesetzten Boden des Dyophysitismus wuchert. Nachdem die Einheit und die Zweiheit in Bezug auf den Leib und die Seele Christi nach so vielen Seiten hin untersucht worden war, nachdem man das Wissen Christi unter den Gesichtspunkt jener Kategorieen gestellt hatte, so war es unvermeidlich, daß endlich auch noch der Wille Christi in den Kreis dieser Controverse gezogen wurde. Die Vorgeschichte dieses Streites ist folgende. Die monophysitische Spaltung bedrohte den oströmischen Staat mit den größten politischen Gefahren. Am gefährlichsten war die Lage der Dinge in Aegypten, wo die religiöse Bewegung einen national-patriotischen Karakter angenommen hatte. In diesem Land hatten sich zwei durch Dogma und Sprache getrennte Lager gebildet, die einander an Zahl sehr ungleich waren. Die melchitische Partei, zusammengesetzt aus Soldaten, Hofbeamten und den Abkömmlingen der früher eingewanderten Griechen, zählte kaum 300,000 Köpfe, während der monophysitische Anhang fünf bis sechs Millionen, nämlich die gesammte koptische Bevölkerung umfaßte. Wie leicht konnte es da einem ehrsüchtigen Kopten glücken, auf die Grundlage des Monophysitismus und ägyptischen Volksthums hin eine neue Dynastie zu gründen! Gebieterisch forderte darum die Staatsklugheit, an Versöhnung des kirchlichen Zwiespaltes alles Ernstes zu denken. Der Plan hiezu ging von Kaiser Heraklius (611—41) aus und wurde von ihm mit aller Vorsicht und Umsicht angelegt. Bei den sich contradictorisch gegenüberstehenden Parteien konnte als Ausgangspunkt der Vermittlung nur ein bisher unbebautes

Terrain der Dogmatik gewählt werden, auf welchem man nicht Gefahr lief, gegen irgend welche ältere kirchliche Autoritäten zu verstoßen. Ein solches Gebiet war das der Willensäußerung (ἐνέργεια) Christi. Stellte man den Satz auf, daß zwar zwei Naturen, aber nur Eine gottmenschliche Willensäußerung derselben in Christo seyen, so war die Ehre des chalcedonischen Concils wenigstens dem Scheine nach gewahrt und andererseits den Monophysiten das zugestanden, was sie eigentlich wollten. Freilich war die Behauptung einer selbständigen Natur ohne selbständige Wirkung eine contradictio in adjecto; dennoch konnte man hoffen, mit dieser Unionsformel durchzudringen, da die Erfahrung gelehrt hatte, daß in dogmatischen Kämpfen weniger die Gesetze des Denkens, als die kirchliche Autorität maßgebend seyen. Ja, eine solche kirchliche Autorität schien eben dieser Unionsformel zu Statten zu kommen: von Einer gottmenschlichen Wirksamkeit Christi hatten nicht bloß Cyrillus von Alexandrien und Mennas von Constantinopel geredet, sondern insbesondere auch die trotz ihres wahrscheinlich monophysitischen Ursprungs auch bei den Katholiken hochgeachteten Schriften des Pseudodionysius (vergl. epist. IV. ad Cajum). Wer zuerst diesen Ausweg ersonnen hat, ist unermittelt: am wahrscheinlichsten der Patriarch Sergius von Constantinopel. Sicher ist, daß der Kaiser bei seinem persischen Feldzug im Jahr 622 darüber mit dem armenischen Monophysitenhaupt Paulus in Unterhandlungen trat und bald darauf auch ein Schreiben in diesem Sinn an den Metropoliten Arcadius von Cypern erließ. Einige Jahre später verhandelte Heraklius mit dem bei der Union vorzugsweise lokal betheiligten katholischen Patriarchen Cyrus von Alexandrien, der zuerst in die kaiserlichen Plane einging. Auch mit dem syrischen Monophysitenhaupt Athanasius von Hierapolis setzte sich der Kaiser im Jahre 629 in Verbindung und erhob ihn, da er auf seine Absichten einging, zum Patriarchen von Antiochien. Nachdem, wie es scheint, auch Honorius von Rom für die Sache gewonnen war, schien es an der Zeit, den Plan in's Werk zu setzen. Der Patriarch Cyrus, welchen der Kaiser zu seinem Statthalter über Aegypten eingesetzt hatte, trat mit den ägyptischen Severianern in Verbindung, und diese ließen sich die Anerkennung von zwei Naturen gegen das Zugeständniß von Einem Willen gern gefallen und ein Vertrag in neun Artikeln besiegelte im Jahre 633 die Versöhnung. Der siebente Artikel desselben lautet: „Wenn Jemand, der sagt, daß der Eine Jesus Christus, unser Herr, in zwei Naturen zu betrachten sey, nicht bekennt, daß er Einer der hl. Dreieinigkeit sey, daß er zwar als Gott, der Logos, von Ewigkeit vom Vater gezeugt, in den letzten Zeiten der Welt aber Fleisch geworden und aus der Gottesgebärerin Maria geboren worden, sondern lehrt, daß jener ein Anderer und dieser ein Anderer und nicht einer und derselbe sey, wie Cyrillus gesagt hat, vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, und insofern in zwei Naturen zu erkennen: daß derselbe gelitten und ohne Leiden sey, beides nach dem Einen und dem Andern, wie gleichfalls Cyrillus gesagt hat, daß er zwar im Fleisch als Mensch gelitten, als Gott aber im Leiden des Fleisches ohne Leiden geblieben, daß einer und derselbe Christus und Sohn beides, die göttlichen und die menschlichen Werke, durch eine gottmenschliche Wirkung wirke, nach dem hl. Dionysius, indem er nur allein in seinem Verstand diejenigen Dinge unterscheidet, zwischen welchen die Vereinigung geschehen, und ebenso erkennt, daß diese nach ihrer physischen und persönlichen Vereinigung unvermischt und unverändert geblieben, und in dieser ungetrennt und ungesondert einen und denselben Christus und Sohn erkennt, wenn er die zwei in ihrer unvermischten Vereinigung anschaut und ihre wirkliche Beschaffenheit betrachtet, mit seinem Verstand, nicht nach trügerischer Einbildung, unter leeren Gedankenbildern, sie aber nicht trennt, wie wenn durch die unaussprechilche und unbegreifliche Vereinigung die Verschiedenheit der zwei Naturen aufgehoben wäre, und mit dem hl. Athanasius sogt: das Fleisch ist zugleich das Fleisch des Logos, der Gott ist, der durch eine vernünftige Seele belebte Leib zugleich der durch eine vernünftige Seele belebte Leib des Logos, der Gott ist: sondern diesen Ausdruck von einer Trennung in Theile versteht, der sey Anathema ꝛc." Da die übrigen monophysitischen Sekten es

vorzogen, in ihrer Sonderstellung zu beharren, statt mit Wortgeklingel sich überlisten zu lassen, so gebrauchte Cyrus die ihm verliehene weltliche Macht dazu, ihr Widerstreben durch Gefängnisse, Folter und selbst Todesstrafe zu brechen. Ihre Häupter flohen in die Klöster der Wüste, um bessere Tage abzuwarten, wie die Sarazenen sie ihnen um 640 brachten. Während aber Constantinopel die alexandrinische Vergleichsform (wiewohl mit Ausschluß der Berufung auf die Areopagiten) sofort guthieß und Rom schwieg, trat der palästinensische Mönch Sophronius, ein damals zu Alexandrien sich aufhaltender scharfsinniger Dialektiker, für die Orthodoxie in die Schranken. Er widersprach sogleich sehr entschieden der Lehre von Einem Willen Christi und mißbilligte sowohl gegen Cyrus als auch gegen den Patriarchen Sergius in Constantinopel, wohin er sich von Alexandrien aus begab, eine mit so großer Nachgiebigkeit gegen die Monophysiten geschehene Vereinigung. Sergius fand es nothwendig, dem Sophronius das Versprechen abzunehmen, daß er den begonnenen Streit fallen lasse. Als jedoch Sophronius bald darauf im Jahr 634 Patriarch von Jerusalem geworden war, berief er sofort eine Synode nach Jerusalem, welche die Lehre von Einem Willen verdammte, und erließ ein sehr schwülstiges, bombastisches Synodalschreiben an die übrigen Patriarchen, in welchem er die fallengelassene Streitfrage über die ἐνέργεια Christi wieder aufnahm. Da er einsah und offen aussprach, daß die Annahme nur Eines Willens das Daseyn zweier Naturen in concreto nothwendig läugne, daß man zwei Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit bei Christo nicht denken könne ohne zwei ihnen entsprechende Wirkungsweisen, eine göttliche und eine menschliche, daß also der Dyophysitismus nothwendig auch die Annahme eines Dytheletismus fordere, verwarf er offen jene Friedensformel als zum Monophysitismus führend. Dieses Auftreten des Sophronius bewog den Patriarchen Sergius, sich vorkehrend an Pabst Honorius zu wenden, welchem er einen ostensiblen Bericht über die Lage der Dinge zusandte, ohne jedoch der neuesten Vorgänge in Jerusalem zu erwähnen. Das Antwortschreiben des Pabstes fiel im Ganzen nach Wunsch aus. Er sagte darin: „Da die Menschheit mit dem Logos natürlich geeint sey (naturali unitate copulata) und so Christus Einer, so bekennen wir Einen Willen Christi. Vermöge seiner übernatürlichen Geburt geschah es, daß in ihm nicht verschiedene oder widersprechende Willen waren, und hat er gesagt, ich thue nicht meinen Willen, sondern den meines Vaters, so ist das aus Herablassung zu unserem Standpunkt geschehen, für den er Vorbild seyn will.“ Im Uebrigen gab er den Rath, die ganze Streitfrage als eine müssige Spekulation fallen zu lassen. Auch trat Honorius unmittelbar mit Sophronius in Unterhandlung, der jedoch bald darauf durch die Eroberung Palästina's durch den Kalifen Omar aus der Verbindung mit der christlichen Welt herausgerissen wurde. Jetzt erst, da alle Patriarchen mit Ausnahme des Sophronius einig waren, erließ der Kaiser im Jahre 638 unter der Form eines Glaubensbekenntnisses ein jedenfalls von Sergius concipirtes Edikt, die s.g. Ἔκθεσις πίστεως, in welcher aller Streit über die Frage, ob Christus Einen oder zwei Willen gehabt habe, verboten wurde, da ja nicht einmal Nestorius gewagt habe, eine Zweiheit desselben zu behaupten. Das Edikt gesteht zu, daß der Ausdruck *μία ἐνέργεια* leicht den Verdacht erregen könne, als wolle man die beiden Naturen in Christo verläugnen. Viel verkehrter sey es aber jedenfalls, von zwei Willen zu reden, woraus ein Gegensatz beider folgen müßte. Deßwegen müsse man, wie in Allem, so auch hierin den heil. Vätern folgend, Einen Willen des Herrn bekennen, so daß niemals sein, durch eine vernünftige Seele beseeltes Fleisch für sich und aus eigenem Antrieb, im Widerspruch mit der Leitung des mit ihm vereinigten Logos, seiner eigenen natürlichen Bewegung folgte, sondern wenn, wie und soweit der Logos wollte.

Das kaiserliche Unionsedikt konnte natürlich die streitenden Parteien nicht beschwichtigen. Als Honorius im Jahre 638 gestorben war, schlug der römische Stuhl eine ihm entgegengesetzte Richtung ein. Schon der römische Bischof Johannes IV. verlangte in einem Schreiben an den Kaiser Constantinus im Jahre 641 die Zurücknahme einer Ver-

ordnung, deren neue Bestimmungen mit der Lehre Leo's M. und den Beschlüssen der chalcedonischen Synode in so offenbarem Widerspruch ständen. Dieselbe Stellung nahm der Nachfolger desselben, Theodorus ein, während zugleich auch die nordafrikanischen Bischöfe gleiche Schritte zur Behauptung der orthodoxen Lehre thaten. Die geistigen Vorkämpfer der bedrohten Orthodoxie aber wurden jetzt Stephanus und der scharfsinnige griechische Abt Maximus. Jener, ein Vertrauter des Sophronius, hatte diesem, der durch den Sarazeneneinfall in Anspruch genommen war, mit einem furchtbaren Eid gelobt, den Kampf fortzuführen. Er hielt sein Wort: es gelang ihm, die Gegner durch Reisen, auf Synoden in Afrika zu unterdrücken. Im Orient und Occident, besonders aber in Aegypten war Maximus der gewandteste und erfolgreichste Vorfechter der Lehre von zwei Willen. Berühmt ist besonders seine Unterredung mit Pyrrhus, welcher als Nachfolger des Sergius im Patriarchat zu Constantinopel diese Würde niedergelegt hatte und als Vertheidiger der Lehre von Einem Willen in Nordafrika mit Maximus zusammentraf (645). Die in Gegenwart des kaiserlichen Statthalters und vieler afrikanischen Bischöfe gehaltene Unterredung endigte mit der Erklärung des Pyrrhus, daß er seine bisherige Lehre als eine irrige anerkenne und ihr entsage. Eine afrikanische Generalsynode vom Jahre 646 verdammte einstimmig den Monotheletismus, erließ an den neuen Patriarchen Paulus von Constantinopel ein Synodalschreiben, in welchem sie ihm die Kirchengemeinschaft aufkündigte, falls er nicht sofort widerrufe und die Ekthesis von den Kirchenthüren herabreißen lasse; und ein anderes an den Pabst Theodorus mit der Aufforderung, gegen die Ketzerei einzuschreiten. Pyrrhus und Maximus reisten selbst nach Rom, wo der Pabst den Ersteren, nachdem er förmlich widerrufen, als rechtmäßigen Patriarchen von Constantinopel anerkannte. Gleichzeitig bestellte der päbstliche Stuhl den Bischof Stephanus von Dor in Palästina zum apostolischen Stellvertreter für den unter sarazenischer Herrschaft stehenden Orient, mit dem Auftrag, alle monotheletischen Bischöfe und Kleriker abzusetzen. — Während der byzantinische Hof politisch und kirchlich gleicherweise in's Gedränge kam, so entschloß sich im Jahre 648 der Kaiser Constans II., die Ekthesis zurückzunehmen, jedoch nur, um an die Stelle derselben den *Τύπος τῆς πίστεως* zu setzen. „Wir haben vernommen," beginnt diese Urkunde, „daß unsere rechtgläubigen Unterthanen schwer beunruhigt werden, weil Einige nur Einen Willen unseres Heilandes anerkennen, Andere dagegen zwei Wirkungen desselben behaupten zu müssen glauben. Um die durch solche Fragen entzündete Flamme der Zwietracht zu löschen, verbieten wir hiemit alles fernere Gezänk über einen oder zwei Willen. Hinfort möge man sich mit dem begnügen, was die fünf ökumenischen Synoden über den Glauben vorgeschrieben haben, so wie mit den einfachen und ungekünstelten Aussprüchen der angesehensten Väter. Der alte Lehrbegriff soll in der Gestalt, wie er vor diesen Unruhen herrschte, wieder ausschließlich gelten. Niemand kann deßhalb zur Rechenschaft gezogen werden, weil er während des Streits einen oder zwei Willen bekannte; nur die ehemals verdammten Ketzereien sollen auch jetzt noch verdammt seyn. Zur Beförderung der Eintracht befehlen wir, daß die ältere Vorschrift (die Ekthesis) von den Kirchenthüren abgenommen werde. Wer sich untersteht, dieser unserer Willensmeinung zuwiderzuhandeln, den überweisen wir dem Gericht des allmächtigen Gottes, aber auch mit weltlichen Strafen sollen die Widerspenstigen heimgesucht werden, und zwar Bischöfe und Kleriker mit Absetzung, Mönche mit Verbannung, diejenigen, welche in öffentlichen Aemtern stehen, mit Verlust derselben, Privatpersonen der höheren Stände mit Entziehung ihres Vermögens, gemeine Leute mit Prügeln und ewiger Landesverweisung." Allein der farblose Typus erreichte den beabsichtigten Zweck so wenig, als die zweideutige Ekthesis. In Rom hatte man bereits den Zusammenhang der Lehre von der Zweiheit des Willens mit der von Leo festgesetzten Lehre von der Zweiheit der Naturen zu klar erkannt, als daß man sich mit dem Typus hätte zufrieden geben können. Der Pabst Theodorus antwortete auf denselben mit dem Bann gegen den Patriarchen Paulus, der im Verdacht stand, das Edikt abgefaßt zu haben. Noch entschiedener trat gegen den

Typus sein Nachfolger Martin I. (649) auf. Dieser, welcher sich schon als Apocrisiarius der römischen Kirche in Constantinopel als heftigen Gegner der Monotheletenlehre gezeigt hatte, setzte im Jahr 649 auf einem Concil in der Lateranischen Kirche zu Rom, der ersten Lateransynode, den Dyotheletismus fest, und sprach in den stärksten Ausdrücken über den Monotheletismus, dessen Vertheidiger, den Patriarchen von Constantinopel, und die beiden darüber erlassenen kaiserlichen Edikte das Anathema aus. Martin übersandte sogar die Akten dieser Synode an den Kaiser mit der Aufforderung, den Patriarchen der Hauptstadt abzusetzen und den rechten Glauben wiederherzustellen. Dieses Gebahren Roms sah der Kaiser als Hochverrath an. Der Statthalter Kalliopas nahm (653) den römischen Bischof gefangen und exilirte ihn nach Cherson, wo er in muthiger Beharrlichkeit starb. Ein noch härteres Loos traf den greisen Maximus: alles nur Erdenkliche, Bitten, Versprechungen, Drohungen, Gefängnisse, Hunger ꝛc. wurden versucht, ihn zur Anerkennung des Typus zu bewegen. Maximus blieb unerschüttert. Dem Kaiser riß die Geduld. Dem standhaften Abt wurde von Henkershand die Zunge ausgerissen und die rechte Hand abgehauen; so verstümmelt wurde er nach dem Lande der Lagier verbannt, wo er 662 als achtzigjähriger Greis starb. Die blutige, an den Häuptern der Gegenpartei verübte Strenge erstickte freilich für den Augenblick jede gegen den Monotheletismus verlautende Stimme; aber doch auch nur auf kurze Zeit. Die nächste Folge war eine Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche: in letzterer galt die Lehre von zwei Willen als die orthodoxe, in der ersteren konnte man nur die Lehre von Einem Willen für orthodox halten, da der Typus nur den Streit untersagte, ohne die von der Ekthesis gebilligte Lehre von Einem Willen zu verwerfen. Als Adeodatus 677 Pabst wurde, excommunicirte er die griechischen Patriarchen, und da es ihm erwiedert wurde vom Orient, bildete sich ein förmliches Schisma. Dieser Zustand war dem Kaiser Constantinus Pogonatus, seit er allein herrschte, unerträglich. Er eröffnete schon im Jahre 678 Unterhandlungen mit Domnus von Rom behufs einer neuen Synode; dessen Nachfolger Agathon ging gleichfalls darauf ein und versammelte 125 Bischöfe um sich, die eine Denkschrift an den Kaiser entwarfen, worin sie darlegten, daß sie gewissenshalber nicht das Mindeste von den Beschlüssen des Lateranconcils vom Jahre 649 aufgeben könnten. Mit dieser Erklärung und einem eigenen Schreiben des Pabstes reisten dessen Abgesandte nach Constantinopel, wo im Jahre 680 sich das sechste ökumenische oder erste trullanische Concil versammelte. Das Concil wurde in 18 Sitzungen, von denen fünf noch in das Jahr 680 fallen, in Gegenwart des Kaisers und mehr als 160 Bischöfen gehalten. Als einziger beherzter Vertheidiger des Monotheletismus trat Makarius von Antiochien auf; als in der achten Sitzung seine bisherigen Bundesgenossen, der Patriarch Gregorius an der Spitze, ihren Abfall vom bisherigen Bekenntniß anmeldeten, erklärte er: eher wolle er sich in Stücke reißen lassen, als von seinem Glauben ablassen. Die Synode sprach den Bann über ihn aus, und der Kaiser verwies ihn aus der Hauptstadt. Wie zu Chalcedon Leo's, so wurde hier Agatho's Sendschreiben anerkannt und den dogmatischen Bestimmungen des Concils zu Grunde gelegt. Bezeichnend ist der letzte Versuch, welchen die Monotheleten in der 15. Sitzung machten, ihre verlorene Sache zu retten: der Mönch Polychronius trat auf, um die Wahrheit monotheletischer Lehre vor aller Welt durch ein Gottesurtheil, durch eine wunderbare Todtenerweckung zu erhärten. Auf einem öffentlichen Platze wurde eine Leiche auf versilberter Bahre aufgestellt. Polychronius legte ihr sein Glaubensbekenntniß auf den Kopf und flüsterte ihr mehrere Stunden lang in die Ohren. Aber umsonst. Das Volk drohte ihn zu steinigen, die Synode verdammte ihn als Lügner, Ketzer und Volksverführer! Die Synode schloß nach fast einjähriger Dauer am 16. Sept. 681. Alle Monotheleten, mit Einschluß des Honorius von Rom, wurden anathematisirt; dagegen bekannte man Einen und denselben Christus, Sohn, eingeborenen Herrn, welcher in zwei Naturen, ungetheilt, unwandelbar, ungetrennt und unvermischt zu erkennen sey, so daß der Unterschied der Naturen durch die Einigung keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr die

Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten sey und zu Einer Person und Einer Hypostase zusammenlaufe — und zwei natürliche Willen in ihm und zwei natürliche Wirkungen, ungetrennt, unwandelbar, ungetheilt, unvermischt: „zwei natürliche Willen, nicht einander entgegengesetzt, das sey ferne, sondern sein menschlicher Wille, folgend, nicht widerstrebend, vielmehr unterworfen seinem göttlichen und allmächtigen Willen." Rom hatte triumphirt, aber es mußte seinen Sieg um hohen Preis, um die Entehrung des früheren Pabstes Honorius erkaufen! Ehe die Synode auseinanderging, fertigte sie eine Schrift an den Pabst aus, in welcher sie von dem Verlauf der Verhandlungen Bericht erstattete und den Stuhl Petri um Bestätigung der gefaßten Beschlüsse ersuchte. Das Symbol der Synode wurde auf dem durch Kaiser Justinian II. zur gesetzlichen Aufzeichnung der griechisch-kirchlichen Rechtswahrheiten und zur Revision der vorhandenen Gesetze versammelten zweiten Trullanischen Concil (692) bestätigt. Gleichwohl flammte der Monotheletismus in der griechischen Kirche nochmals unter dem Kaiser Philippicus (Bardanes) auf und gelangte im Jahre 711 durch diesen zur Herrschaft. Er ließ ein neues Concil zu Constantinopel halten, welches die Beschlüsse des sechsten verdammte und sich in einem Symbol für den Monotheletismus aussprach. Nur wenige Bischöfe waren standhaft und wurden abgesetzt. Aber zwei Jahre später wurde der Usurpator gestürzt, sein Nachfolger Anastasius II. stellte den Dyotheletismus her, und die Bischöfe waren ebenso bereit, auch jetzt wieder ihr Bekenntniß zu ändern. Neben dem tiefen sittlichen Verderben in der griechischen Geistlichkeit war an diesem karakterlosen Wechsel auch die Karakterlosigkeit des Symbols der sechsten Synode Schuld, das sich monotheletisch und dyotheletisch deuten ließ. Seitdem hat der Monotheletismus nie mehr sein Haupt erhoben. Nur in Syrien, in dem Libanon und Antilibanon erhielt ein Häuflein Monotheleten eine längere, ja bleibende Dauer. Es sind dieses die Maroniten (vergl. d. Art. am Ende des Buchstabens M.)

Literatur: Urkunden u. Concilienakten bei *Mansi*, X. XI.; *Anastasii* Bibliothecarii Collectanea de iis, quae spectant ad hist. Monoth. (ed. Sirmond. Par. 1620; in Gallandi B. PP. T. XIII); *Nicephori* Breviarium historiae, ed. Petav. Paris 1626; *F. Combesisii* Historia haeresis Monotheletarum ac vindiciae actorum sextae synodi, in dessen Nov. auctuarium patrum. T. II. p. 3 sqq. Baur, Trinitätslehre, Bd. II.; Dorner, Christologie, Bd. II, 1. Gfrörer, K.Gesch. III, 1.; Kurz, Handbuch der K.Gesch. I, 2.

Th. Pressel.

Monstranz (monstrantia, monstrum, ostensorium) ist ein Gefäß zur Aufbewahrung von Reliquien, insbesondere aber der consekrirten Hostie (sanctissimum, venerabile, eucharistia), um dem Volke zur Verehrung gezeigt zu werden. Hieraus erklärt sich die Bezeichnung. Nachdem seit dem 13. Jahrhundert die Lehre von der Transsubstantiation der Elemente des heiligen Abendmahls kirchlich festgestellt war, erfolgte die Elevation der Hostie zur Anbetung, auch die besondere Exposition derselben, so wie nach der Einführung des Frohnleichnamsfestes (s. d. Art. Bd. IV. S. 615) die Procession mit ihr. Zu dem Behufe wurde die Hostie auf einem sichelförmigen Gestelle (lunula) befestigt und in ein durchsichtiges Gehäuse gesetzt (monstrantia, in qua sub vitro crystallino — cruor inclusus. (*Du Fresne*, Glossar. s. h. v.) Dieses Gehäuse (phylacterium, arcula) wird durch Hinzufügung von Radien zu einem größeren Gefäße erweitert, in Gestalt einer Sonne, eines Blatts oder eines andern Gegenstandes, der auf einem Fuße ruht, auf den Altar gestellt, auch umhergetragen werden kann. So wird die Monstranz ein tragbares Sakramenthäuslein (tabernaculum gestatorium), gewöhnlich aus kostbarem Metall und reich verziert. Darüber enthalten auch die Kirchengesetze genauere Bestimmungen. Die Statuten des Erzbisthums Prag von 1605 tit. XVIII. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VIII. Fol. 701 sq.) verordnen z. B.: Monstrantia ad exponendam vel in processionibus deferendam hostiam magnam, si non ex auro, aut argento, saltem ex aurichalco bene aurato refulgeat, et velo vel peplo congruo ornata sit. Die Monstranz wird benedicirt und darf nicht mit ungeweihten Händen be-

rührt werden, weshalb auch der Diebstahl derselben mit dem Feuertode bedroht wurde (s. d. Art. Kirchenraub. Bd. VII. S. 670). Der Hauptaltar der Kirche hat wenigstens eine zu ihm gehörige Monstranz, öfter auch Nebenaltäre.

Die evangelische Kirche hat die Anbetung des Venerabile der römischen Kirche verworfen und Luther erklärt: „Da thut man alle Unehre und Schmach dem heiligen Sakrament, daß man's nur zum Schauspiel umträgt und eitel Abgötterei damit treibet" (Werke von Walch XI, 2998). **H. F. Jacobson.**

Montanismus. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts — näher wird sich der Zeitpunkt mit Sicherheit nicht bestimmen lassen — trat in Phrygien (Ardaban an der Grenze von Mysien) der Mann auf, von welchem später die Sekte ihren Namen erhielt, Montanus. Die älteren Quellen bezeichnen die Partei nach dem Orte ihres Auftretens als Kataphrygier. Spricht sich darin das Bewußtseyn aus, daß die Persönlichkeit Montans nicht von so schöpferischer exclusiv bestimmender Bedeutung für die Sekte gewesen ist, und sind ferner die Nachrichten über ihn und die beiden mit ihm verbundenen Prophetinnen Maximilla und Priscilla bei den Kirchenschriftstellern sehr dürftig und größtentheils nur üble Nachreden von geringem historischem Werth, so sichert doch das Alter einiger Berichterstatter bei Eusebius, die Erwähnung durch Tertullian, die den Prophetinnen und Montan zugeschriebenen das Gepräge der Ursprünglichkeit in hohem Maße tragenden prophetischen Aussprüche und die Schwierigkeit einer anderweitigen befriedigenden Erklärung des Namens Montan und seine Begleiterinnen vor dem Versuche Schweglers, sie zu mythischen Personen, Montan namentlich zu einem Abstraktum der montanistischen Richtung zu machen, wie jetzt wohl allgemein zugestanden wird. — Ekstatische und visionäre Prophetie, welche auf die Dignität unmittelbarer göttlicher Offenbarung, deren lediglich passiver Träger der Prophet ist, Anspruch macht, und deren Inhalt Verkündigung des unmittelbar bevorstehenden Eintritts der Parusie und des nach Phrygien (Pepuza) herabkommenden himmlischen Jerusalems, sowie Einschärfung ascetischer Sittenstrenge und strenger Bußdisciplin ist, — das sind zunächst die hervorstechenden Züge, welche auch in den Berichten über jene ursprünglichen Vertreter des Montanismus sich erkennen lassen. Der Montanismus machte sich nun zunächst innerhalb der kleinasiatischen Kirche als Richtung geltend, über deren Werth gestritten wurde, ohne daß er selbst sogleich aus der Kirche herausdrängte oder von ihr alsbald ausgeschlossen wurde. Eine Reihe von Vertretern dieser Richtung wird bei Eusebius namhaft gemacht, unter ihnen auch der von Tertullian als Bekämpfer des Gnosticismus hoch geachtete Proklus (Proculus noster, Tert.), der Gegner des römischen Gajus im Streit über die Passahfeier. Der Bewegung, welche in der kleinasiatischen Kirche viel Anklang gefunden zu haben scheint, traten aber bald auch tadelnde Stimmen entgegen, wie die des Claudius Apollinaris von Hierapolis bald nach Auftreten Montans, dann des Miltiades (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*). Den extremen Gegensatz gegen diese Richtung stellen diejenigen dar, welche nach Iren. (III, 11) von der christlichen Prophetie überhaupt nichts wissen wollten und das Evangelium Johannis um der Verheißung des Paraklet willen verwarfen. Sie sind ohne Zweifel mit den von Epiphanius (haeres. 51.) spielend als Aloger bezeichneten zusammenzustellen, welche den in der Kirche verbreiteten Chiliasmus und darum die johanneische Apokalypse, aber auch das Evangelium Johannis verwarfen, und beide dem Cerinth zuschrieben. Die Verwerfung des Evangeliums aber wird von Epiph. mit ihrer Opposition gegen die Logoslehre in Verbindung gesetzt, wie denn auch der Monarchianer Theodotus als *ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγου αἱρέσεως* bezeichnet wird. Beides, jener Gegensatz gegen montanistische Schwärmerei und diese Verwerfung der Logoslehre kann sehr wohl Folge einer und derselben Geistesrichtung sein, allein es läßt sich nicht einmal sicher erkennen, welche theologische Anschauung sie der Logoslehre entgegenstellt, noch weniger beweisen, daß der Montanismus als solcher ein bedeutendes Moment in der Entwicklung der Trinitätslehre abgegeben und darum in den Alogern mit dem Widerspruch gegen die Prophetie und den

Chiliasmus zugleich den gegen die Theologie des vierten Evangeliums hervorgerufen habe. Er scheint vielmehr, in diesem Punkte ohne eigenen dogmatischen Trieb, sich den verschiedenen noch nicht zu klarer Scheidung gekommenen Anschauungen angeschlossen zu haben. Ritschl schließt zwar aus den prophetischen Aeußerungen der ursprünglichen Montanisten wohl etwas zu viel, wenn er ihnen eine ausgesprochen modalistische (patripassianische) Lehre zuschreibt; es konnten verschiedene schwankende Auffassungen in dem Montanismus zur Geltung kommen. Wirklich abrr wird Patripassianismus und später Sabellianismus einem Theile der Montanisten zugeschrieben (Hippol. Refut. VIII, 19. Theodoret fab. haer. III, 2). Gleichwohl tritt nachher der Patripassianer Praxeas als Gegner des Montanismus, der Montanist Tertullian als Vertheidiger der Logos- und Hypostasenlehre auf. Man wird daher auch schwerlich den Versuch durchführen können, den Kampf des Montanismus zu Rom mit den ungefähr gleichzeitig stattfindenden trinitarischen und christologischen Bewegungen so zusammenzubringen, daß die montanistische Partei mit einer jener theologischen sich völlig deckt. — Für die Stellung des Montanismus im Abendlande kommen zunächst die gallischen Gemeinden in Lugdunum und Vienna und ihr Urtheil in Betracht. Die Confessoren derselben schrieben nämlich während der Zeit der Verfolgung unter Mark Aurel aus dem Gefängniß Briefe sowohl nach Kleinasien als nach Rom, und letztere überbrachte der damalige Presbyter Irenäus an den römischen Bischof Eleutheros. Mit Kleinasien standen diese gallischen Gemeinden bekanntlich in Verbindung, unter ihren Märtyrern waren mehrere Phrygier und so erstatten sie nun (Euseb. V, 1) eben an die Christen von Asien und Phrygien Bericht über die Verfolgung. Zugleich aber haben sie auch in Betreff der montanistischen Prophetie ein von Eusebius nicht mitgetheiltes, seiner Versicherung nach frommes und rechtgläubiges Schreiben an jene Gemeinden erlassen, zugleich aber Irenäus an den römischen Bischof um des Friedens der Gemeinden willen gesandt. Alles, auch das Auslassen des Briefes von Eusebius, spricht dafür, nicht daß die gallischen Christen Montanisten gewesen, wohl aber, daß sie ein mildes Urtheil über jene Erscheinung gefällt haben. Trat ihnen doch in ihren Verfolgungen auch das Vorspiel der letzten Zeiten und des Antichrists ahnungsvoll entgegen und bezeugte sich der Geist unter den Drangsalen in erhöhter wunderbarer Weise. Tertullian erwähnt nun auch eines römischen Bischofs, der im Widerspruch mit seinen Vorgängern nahe daran gewesen sey, die montanistische Prophetie anzuerkennen und Frieden mit den asiatischen und phrygischen Gemeinden zu schließen, den aber der nach Rom kommende Monarchianer Praxeas durch Verläumdung der Montanisten und durch Erinnerung an die Autorität seiner Verfahren zur Zurückziehung der schon erlassenen Friedensbriefe vermocht habe. Es liegt nahe, diese Angabe mit der Erzählung von der Friedensbemühung der gallischen Gemeinden zu combiniren und also mit Neander, Schwegler, Ritschl auf den römischen Bischof Eleutheros (170 bis 85) zu beziehen. Dann hätten, da Tertullian praecessorum auctoritates nennt, bereits Anicet und Soter mit den Montanisten zu thun gehabt und ungünstig über sie geurtheilt; Eleutheros aber hätte in Uebereinstimmung und vermuthlich unter Einfluß der gallischen Gesandtschaft eine mildere Ansicht gehegt, von welcher ihn Praxeas zurückbrachte. Vermuthlich haben dann die genaueren Mittheilungen des Praxeas über die für die Kirche bedenklichen Seiten des Montanismus auch auf Irenäus zurückgewirkt, ihm Besorgniß eingeflößt über die falschen Propheten, qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae (adv. haeres. IV, 33. 7.); obgleich er sich dadurch nicht verleiten ließ, mit den extremen Antimontanisten alle außergewöhnlichen prophetischen Erscheinungen in der Kirche zu verwerfen*). Seine von Eusebius erwähnte Schrift gegen

*) Iren. adv. haeres. III, 11. 9. Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse *nolunt*, prophetias vero gratiam repellunt ab ecclesia. So lese ich mit Merkel (Aloger 13), Gieseler u. a. Sie behaupten (mit Recht) die Existenz der Pseudoprophetie (im Montanismus),

Blastus, περὶ σχίσματος, gehört wahrscheinlich hierher. Denn dieser, den Eusebius unmittelbar neben den phrygischen Montanisten als Häretiker aufführt (V, 15. cf. 14 fin. Die Kapitelabtheilung unterbricht den Satz), ist wohl, wie schon Pacian vermuthet, den Montanisten beizuzählen. Die Verwerfung des Montanismus in Rom mag dann dazu beigetragen haben, des Eleutheros Nachfolger Victor in seinem schroffen Verfahren gegen die Kleinasiatische Passahfeier, welcher auch die Montanisten anhingen, zu bestärken. Ganz ohne Bedenken ist jedoch die Annahme, daß Eleutheros jener von Tertullian erwähnte römische Bischof sey, nicht; besonders wegen des großen Zeitraums, welcher dann zwischen des Praxeas Auftreten in Rom und der Abfassung von Tertullians lib. adv. Praxeam angenommen werden muß (s. Gieseler, K.G. I, 1. 287). Möglich daher, daß Eleutheros vielmehr gerade auch gegen die gallische Vorstellung mit seiner ungünstigen Beurtheilung des Montanismus festgestanden, worauf sich Praxeas gegen seinen Nachfolger Victor berief, und daß dieser erst von einer mildern Ansicht durch Praxeas Einfluß und im Zusammenhang mit der Passahstreitigkeit zu um so entschiedenerer Verwerfung übergegangen, während zugleich der Presbyter Gajus mit dem Montanisten Proklus im Kampfe lag. Daß sich von da an eine bedeutende montanistische Partei in Rom erhalten habe, ist nicht bekannt. Die montanistische Prophetie scheint zurückgetreten zu seyn, aber die vom Montanismus vertretene Richtung auf strenge Kirchendisciplin im Interesse der Reinheit der Kirche wirkt fort und geräth wiederholt in Kampf mit der katholisch-kirchlichen nothwendig auf mildere Grundsätze angewiesenen Praxis der römischen Bischöfe. Hieher gehört Hippolyts Gegensatz gegen Zephyrinus und Kallistus, weiterhin das novatianische Schisma. Zephyrinus ist wahrscheinlich der von Tertullian ironisch als episcopus episcoporum und pontifex max. bezeichnete Bischof, gegen dessen Edikt über die Wiederaufnahme der in Todsünden, besonders Fleischessünden Gefallenen Tertullian in der Schrift de pudicitia eifert.

In Afrika hatte nun inzwischen der in Rom verworfene Montanismus neuen Halt und die bedeutendste Vertretung an Tertullian gefunden. Ein merkwürdiges Zeugniß dafür, wie die dem Montanismus entsprechenden Anschauungen noch vor dem entschiedenen Auftreten Tertullians für denselben in Afrika vorhanden waren, geben die Märtyreratten der Perpetua und Felicitas (bei Ruinart. auch *Münter*, primord. eccl. Afr. 227 sq. cf. Uhlhorn, fundam. chronol. Tertull.). Nicht nur eine Hochstellung der ekstatischen Prophetie und der Visionen, sondern auch die ausdrückliche Rechtfertigung und Begründung dieser neuen erhöhten Erweisung des Geistes durch Hinblick auf die letzten Zeiten, ebenso das entsprechende Dringen auf Verschärfung der kirchlichen Disciplin gegenüber der eingerissenen Laxheit der Sitten finden sich hier, ja selbst auf eine einzelne auf den ascetischen Grundsätzen beruhende Eigenthümlichkeit des Montanismus (den von Epiphanius einem Theil der Montanisten zugeschriebenen Gebrauch des Käses bei der Eucharistie; Artotyriten) ist Beziehung genommen. Auch hier machte sich der Montanismus zunächst als eine Richtung in der Kirche geltend und jene Märtyrer, vor der Scheidung gestorben, sind Märtyrer der katholischen Kirche geblieben. Daraus erklärt sich nun auch das Auftreten Tertullians, dessen sogenannter Uebertritt zum Montanismus nur die bestimmte Ausscheidung der durch die Kirche zurückgewiesenen Richtung und die damit von selbst gegebene schärfere und einseitige Ausprägung ihrer Eigenthümlichkeit ist, welche in der originellen Geistesanlage Tertullians einen fruchtbaren Boden gefunden hat, nicht aber von ihm erst als ein fremdes Gewächs in die afrikanische Kirche verpflanzt worden ist. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß auch die vormontanistischen Schriften Tertullians bereits Spuren derselben Richtung erkennen

läugnen aber (mit Unrecht) das wahre Urbild jener Carricatur, die prophetische Gabe der Kirche, wie diejenigen, welche, weil sie von der Existenz der Heuchler wissen, von der Gemeinschaft der Brüder nichts wissen wollen. Ritschl's Emendation pseudoprophetas — nolunt scheint mir ungerechtfertigt.

lassen, und daß es bei einzelnen seiner Schriften zweifelhaft seyn kann, ob sie der montanistischen Periode angehören oder nicht. — Wir finden nun von ihm die montanistischen Grundgedanken sämmtlich aufgenommen und zum Theil weiter ausgebildet oder wenigstens von seinem reichen Geiste auf's Mannigfaltigste ausgebeutet und durchgearbeitet. Wie die montanistische Prophetie sich und ihre Prophezeihung an das Ende der Welt stellt (*Μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκ ἔτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια*, Epiph. 48, 2), so ist die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des tausendjährigen Reichs und zum Gericht die Grundstimmung Tertullians. Mit glühenden Farben schildert er dieses Gericht über alle unchristlichen Mächte, sein ganzes Sehnen und Hoffen geht auf die consummatio saeculi. Wir wünschen zeitiger zu herrschen und nicht länger mehr zu dienen. Auch wenn es im Gebete des Herrn nicht vorgezeichnet wäre, um das Kommen des Reiches zu bitten, würden wir es von selber thun, festinantes ad spei nostrae complexum. Der Gedanke an ein anderes Kommen des Herrn und seines Reiches, an eine allgemeine Weltherrschaft des Christenthums liegt ihm, der dasselbe ganz als göttlichen Fremdling in der Welt betrachtet, ganz fern, während die Kirche im Großen, obwohl sie denselben Glauben festhält, thatsächlich ihn bereits nicht mehr als das allbestimmende Motiv ihrer Lebensgestaltung wirken läßt, sondern anfängt, sich durch ihren hierarchischen Ausbau und Concessionen an die Welt auf eine lange Geschichte in dieser Welt einzurichten. In diesen letzten Zeiten steht nun auch nach Tertullian die neue Prophetie als Vermittlerin der letzten Stufe göttlicher Heilsökonomie. Der Geist befällt in ihr den Propheten, versetzt ihn mit Zurückdrängung des verständigen Bewußtseyns in unwillkührliche Begeisterung, in einen Zustand der Besinnungslosigkeit (amentia), ein Erleiden göttlicher Offenbarung (soror quaedam revelationes per ecstasin in spiritu *patitur*) gibt ohne Zuthun des menschlichen Willens Visionen und Träume*). In dieser Prophetie und durch ihre Vermittelung erfüllt sich nun die Verheißung, daß in den letzten Zeiten der Geist über alles Fleisch ausgegossen werden soll, um die christliche Menschheit für die Parusie zu vollenden. Damit wird die letzte Stufe der göttlichen Offenbarung und Erziehung erreicht. Von der ersten Stufe, der natürlichen Gottesfurcht, auf welcher die Gerechtigkeit nur in den ersten dürftigen Anfängen vorhanden war (natura deum metuens), führt die Gerechtigkeit durch Gesetz und Propheten zum Kindesalter, dann das Evangelium in Christo zum Jünglingsalter, nun aber vollendet sich die Erziehung durch den verheißenen Paraklet, welcher durch seine Vorschriften, die das erste Jugendalter der Kirche noch nicht zu tragen vermochte, das vollkommene Mannesalter Christi herbeiführt. Dabei verhält sich aber die frühere Stufe zur spätern wie die Weissagung und Vorbereitung zur Erfüllung. Wie Christus von den Propheten so ist der Paraklet von Christus verheißen. Dieser Stufengang hat seine Analogie im Leben der Natur und seine Gegenparallele in der sich immer steigernden Machtoffenbarung des Bösen. Wie sollte Letzterem gegenüber das Werk Gottes stille stehen und sich nicht fortentwickeln? Wie aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung überhaupt vorwiegend als Gesetz gedacht und somit dem Menschen äußerlich gegenübergestellt wird, so wird auch das Fortschreiten der göttlichen Heilsanstalten nicht als eine immer tiefer gehende menschliche Aneignung des einmal göttlich Gegebenen aufgefaßt, sondern auf das fort und fort in seiner abstracten Uebernatürlichkeit beharrende, nur die ganze Vollständigkeiit seines fertigen und unbeweglichen Inhalts erst successiv mittheilende göttliche Prinzip gegründet. Damit ist allerdings die Identität des christlichen Prinzips in der geschichtlichen Entwicklung gewahrt. Die montanistische Prophetie, obwohl als neue bezeichnet, stellt sich damit doch nicht dar als etwas bisher in der Kirche nicht Dagewesenes, vielmehr als fortdauernde dem Christenthum wesentliche Fortsetzung der apostolischen, ja sie beruft sich auf die frühern prophetischen Erscheinungen in der Kirche. Sie tritt nur

*) Daß diese Prophetie trotz der behaupteten amentia mit der Glossolalie nicht gleichzusetzen ist, zeigt treffend Ritschl, altkathol. Kirche 474 f. 2. Aufl.

jetzt im Mannesalter der Kirche mit ihren verschärften Forderungen, und zugleich mit dem Anspruch auf allgemeine Verbreitung und Anerkennung auf. Darin soll das allgemeine Priesterthum der Christen zur Wahrheit werden. Der kirchlichen Hierarchie tritt damit die Autorität des Geistes, der wirket wo er will, gegenüber. Denn wie die Kirche ihr eigentliches Wesen nur im heiligen göttlichen Geiste, in einem rein Uebernatürlichen hat, so ist dieser Geist auch nicht gebunden an äußere menschlich darstellbare Institutionen, auch nicht an die Succession der Bischöfe, ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, daher weiter ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

Aus der Identität des göttlichen Prinzips der Kirche geht hervor, daß der durch Christus gegebene Glaubensinhalt ein für allemal auch für die Periode des Paraklet feststeht: regula fidei una omnino et sola immobilis et irreformabilis. Obwohl daher Tertullian die bloße Berufung auf kirchliche Gewohnheit als entscheidend gegen die neuen Vorschriften des Paraklet über die kirchliche Disciplin nicht gelten lassen will, dient ihm selbst die Berufung auf das Alter der kirchlichen Lehrtradition als Waffe gegen die Häresie, welche ihm schon dadurch gerichtet ist, daß sie als spätere dem Ursprünglichen, nämlich der Wahrheit erst nachfolgt. Sofern daher die neue Offenbarung die Glaubenslehre berührt, soll sie nur dienen, das wahre Verständniß der Schrift und der kirchlichen Lehrtradition durch die Autorität des heiligen Geistes den Häretikern gegenüber zu sichern und zu bestätigen, in die Schrift einzuführen und Dunkles aufzuhellen. (Tertullian beruft sich gegen Praxeas für seine Trinitätslehre auf montanistische Prophetie.) Ihre eigentliche Aufgabe aber ist, Angesichts der Parusie die kirchliche Disciplin und das christliche Leben zu reformiren und zu seiner Vollendung zu führen durch ein neues vollkommenes Gesetz. Der Paraklet ist der institutor novae disciplinae, welcher beseitigt, was auf der früheren Stufe durch die Apostel um der menschlichen Schwäche willen noch geduldet worden, oder was als wirklicher Mißbrauch in die kirchliche Sitte sich eingeschlichen hat. Aus dem weiten Gebiete des Erlaubten ruft er die Christen in die knappen Schranken des Gebotenen zurück, mit dem Grundsatz: prohibetur, quod non ultro est permissum, anstatt des andern: quod non prohibetur ultro permissum est (de coron. mil. 2.), und will alle Bande, die noch durch's Fleisch an die gegenwärtige Welt fesseln, möglichst gelöst wissen. Es vollendet sich in dieser Flucht vor aller sittlichen Laxheit, welche zu einer Flucht vor der Naturseite des Lebens wird, der Bruch des montanistischen Bewußtseyns mit der ihrem Ende entgegeneilenden Welt. Die Fasten werden verschärft und gesetzlich genauer bestimmt, die zweite Ehe wird verworfen, und obgleich dies auf eine hohe Idee von dem Wesen der Ehe als ewiger Vereinigung zweier Persönlichkeiten gegründet wird, geht es zuletzt doch zurück auf eine Mißachtung der Geschlechtsgemeinschaft überhaupt, denn auch die einmalige Ehe erscheint als eine abgenöthigte Concession an das Fleisch, und die Virginität als die dem Geiste eigentlich allein entsprechende Heiligkeit. Mit dieser Abkehr von der Welt hängt dann einerseits die nachdrückliche Betonung des Märtyrerthums zusammen, welche jedes Ausweichen, jedes Umgehen desselben für verwerflich erklärt, anderseits die feindliche Stimmung gegen Kunst, weltliche Bildung, allen Schmuck und alle heiteren Formen des Lebens, um so mehr, als sie alle mit dem Heidenthum innig verwachsen sind. Vor allem liegt es nun aber im Interesse des Montanismus, daß der heilige Geist, als das Prinzip und so zu sagen die Substanz der Kirche, sein Wesen, nämlich die Heiligkeit, in jener strengen Sitte wirklich darstelle und vor jeder Verunreinigung bewahre. Die Heiligkeit der Kirche besteht ihm in der Heiligkeit ihrer Glieder und jede Todsünde verwirkt diese Heiligkeit in einer Weise, daß die Kirche, um sich nicht selbst aufzuheben, nur ausschließend dagegen verfahren kann. Wer in solche Sünden gefallen ist, soll daher durch die Buße nicht Wiederaufnahme in die Gemeinde erlangen; es bleibt Gott vorbehalten, in solchem Falle dem Büßenden Verzeihung zu gewähren, die Kirche darf ihn nicht wieder aufnehmen: poenitentia veniam consequi poterit majoribus et irremis-

sibilibus delictis a deo solo. de pudic. 18. Selbst die Confessoren, so hoch das Märtyrerthum auch geachtet wird, sollen sich nicht anmaßen, für solche zu intercediren. „Es sey ihnen genug, sich von ihren eigenen Sünden gereinigt zu haben.“ Es gilt also die Ausschließung der sogenannten zweiten Buße. Tertullian entwickelt in der Schrift de pudicitia seine montanistischen Grundsätze darüber, auf Veranlassung jenes Edikts des römischen Bischofs, welches den in Fleischessünden Gefallenen die Wiederaufnahme auf Grund der Unterwerfung unter die Buße gestattet. Sein Kampf gilt aber nicht bloß den laxeren Grundsätzen an sich, sondern dem Anspruch des Episkopats als solchem auf die Befugniß der Schlüsselgewalt in der Kirche, denen er sich im Namen der Geisteskirche widersetzt. Er gesteht den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel die Lehrgewalt und eben so auch eine Disciplinargewalt zu; aber die postestas apostolorum, nämlich die potestas solvendi et obligandi darf nicht als auf die Bischöfe übergegangen betrachtet werden, so wenig wie die Bischöfe als solche in den Besitz der Prophetie und Wunderkraft der Apostel eingetreten sind, wodurch allein sie ihre Befugniß zur Schlüsselgewalt legitimiren könnten. Allerdings hat die Kirche diese Gewalt, aber diese besteht eben nicht in der Zahl der Bischöfe, sondern der heil. Geist ist die Kirche; ihm, Gott allein kommt es zu, Sünden zu vergeben; diese seine Macht kann er nur üben durch sein willenloses Organ, den begeisteten Menschen. In den Händen eines Bischofs erscheint diese Macht als Anmaßung eines Menschen, in denen des Geistesmenschen als reine unmittelbare Ausübung Gottes, des Geistes: ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis. de pudic. 21. Wie sie dem Petrus persönlich zu Theil geworden, so abgeleiteter Weise solchen Menschen, welche wie Petrus Organe des Geistes sind. Und dieser Geist erklärt nun eben, daß er die Sünden zwar vergeben könne, aber zum Besten der Gemeinde nicht wolle; Tertullian führt den Ausspruch der neuen Propheten an: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.

Die hierin enthaltene tiefgehende Opposition gegen den Episkopat und den sich festsetzenden katholischen Kirchenbegriff drängt nun den Montanismus, der von der Kirche zurückgewiesen wird, auch seinerseits zu einer bewußten schismatischen Stellung, oder wenigstens zur Unterscheidung einer reinen und wahren Kirche innerhalb der großen, ihrer Idee nicht entsprechenden Kirche. Wie die Montanisten sich einig wissen mit dem allgemeinen Kirchenglauben, so gestehen sie den Gliedern der großen Kirche das Prädikat der Gläubigen, fideles, zu; aber sie sind die bloß psychischen, den Geist verwerfenden, haben bloß eine fides animalis; die eigentliche Kirche aber, den Kern, bilden die spiritales, welche sich des Besitzes des (prophetischen) Geistes freuen, sey es, daß er in ihnen selbst wirkt, oder daß sie seine Wirksamkeit und Autorität nur gläubig anerkennen.

Die neuere kirchliche Geschichtschreibung hat genügend zur Anerkennung gebracht, daß der Montanismus mehr ist als eine isolirte absonderliche Schwärmerei, daß er ganz in dem Boden der alten Kirche wurzelnd eine bedeutsame Krisis in der Geschichte der Kirche bezeichnet, weßhalb auch weder der phrygische Volkskarakter noch die eigenthümliche Geistesanlage Tertullians die Erscheinung erklären, wenn sie auch zur Zeitigung dieser Frucht und zum bestimmten kräftigen Heraustreten derselben beigetragen haben. Die durch den Hinblick auf das Ende der Dinge bestimmte Lebensanschauung, die Auffassung der prophetischen Inspiration und ihres Anspruchs auf göttliches Ansehen, die Forderung ascetischer Sittenstrenge und strenger Kirchendisciplin sind sämmtlich nicht neue Gesichtspunkte, sondern herkömmliche kirchliche Anschauungen. Schwegler hat das Verdienst, im Einzelnen genauer hierauf hingewiesen zu haben. Er hat aber durch Unterlegung eines ganz vagen, unhaltbaren Begriffes vom Ebionitismus, auf welchen er sämmtliche unterscheidende Merkmale des Montanismus zurückführt, die Sache wieder verwirrt. Namentlich kann weder die Theorie der Inspiration, welche vielmehr an allgemeine Vorstellungen des heidnischen Alterthums sich anschließt und auch bei Philo be-

reits durch dieselben tingirt ist, als etwas spezifisch Jüdisches oder gar Ebionitisches angesehen werden, noch die ascetischgefärbte Verschärfung der kirchlichen Sitte, noch endlich der antihierarchische Karakter des Montanismus, und entschieden widerstrebt dieser Zurückführung auf Ebionitismus die montanistische Behauptung einer neuen über die des Gesetzes und des Messias hinausgehenden Offenbarungsstufe. Das Gegenbild der clementinischen Homilien macht bei manchem Analogon doch in den Hauptpunkten den tiefgreifenden Unterschied deutlich. — Der Montanismus ist trotz seines Anspruchs darauf, eine neue Stufe zu bilden, im Grunde doch nur eine Reaktion gegen die durch das Einleben des Christenthums in die Welt, seine Ausbreitung und Selbstbehauptung dem Gnosticismus gegenüber erzeugte Consolidirung der katholischen Kirche, eine Reaktion, welche nur, wie jede andere dem festgehaltenen Alten eine neue einseitige Ausbildung durch den Gegensatz gibt. Auf der einen Seite theilt der Montanismus die Opposition gegen den Gnosticismus, ja er bildet das Extrem der antignostischen Richtung und vertritt in dieser Beziehung, man kann sagen, gegen den Naturalismus und spekulativen Rationalismus der Gnosis, den übernatürlichen, offenbarungsmäßigen und zugleich den praktischen vorwiegend auf die Umwandelung des Lebens gerichteten Karakter des Christenthums. Er thut dies aber in überspannter Weise, indem er an der reinen, starren Uebernatürlichkeit des Christenthums, so zu sagen an dem ersten überwältigenden Eindruck desselben festhält und diesen in seiner ganzen Sprödigkeit permanent zu machen sucht, wie sich dies in der Auffassung der Prophetie, der weltfeindlichen Sitte und dem unverwandten Blick auf die Parusie ausspricht. Dadurch geräth er nun aber mit der Kirche selbst in Conflikt, welche bei größerer Ausbreitung sich genöthigt sieht, festen Fuß in der Welt zu fassen, ihrem äußern Bestand und ihrem welterziehenden Beruf etwas vom Rigorismus der Sitte zum Opfer zu bringen, und welche zugleich den Besitz der göttlichen Kräfte des Christenthums nicht durch die unmittelbare Geisteserweisung in den einzelnen Gliedern, sondern nur durch ihre Inkarnation in sichtbaren festen Formen der Verfassung, in der Ueberlieferung und der Succession der Bischöfe gewährleistet sieht. Wenn in letzter Beziehung der Montanismus das allgemeine Priesterthum der Christen gegen die sich bildende Hierarchie vertritt, so alterirt er doch jenen Begriff, indem er das entscheidende Gewicht auf das außerordentliche Charisma legt und so die Substanz der Kirche nicht in der Gemeinde der durch den Geist wiedergeborenen Heiligen erblickt, sondern in dem heil. Geiste selbst in seiner unvermittelten Erscheinung, welcher die menschliche Subjektivität lediglich als passiver Träger dient. So steht ihm nicht die Gemeinde der Heiligen der hierarchischen Kirche, sondern die Hierarchie der Spiritalen der episkopalen Hierarchie entgegen. Eben deßhalb vertritt er auch nur scheinbar gegen die beginnende kirchliche Stabilität das Interesse einer fortschreitenden Entwickelung. In der Ueberspannung dieses Begriffs, der Behauptung einer neuen Offenbarungsstufe, hebt er ihn in der That wieder auf, durch das äußerliche Verhältniß, in welches die menschliche Subjectivität der nur quantitativ sich fortsetzenden Offenbarung gegenüber gebannt bleibt. Diese Sprödigkeit mußte überwunden werden, wenn das Christenthum eine geschichtliche Macht werden sollte; im Vergleich mit dem Montanismus, welcher das spezifisch Christliche gerade in den unvermittelten Erscheinungen des Geistes erblickt, ist daher das ihn besiegende Prinzip der katholischen Kirche, welche ihren wesentlichen Bestand durch den Organismus der Verfassung, durch Tradition und bischöfliche Succession verbürgt sieht, das verhältnißmäßig lebendigere, das trotz scheinbarer Stabilität geschichtlicher Entwicklung fähigere. — Quellen: *Eusebius*, hist. eccl. V, 16 sq. *Epiph.* haeres. 48. 49. Die montanistischen Schriften Tertullians, besonders de corona mil. de fuga; in persec.; de exhortat. castit.; de monogamia; de pudic.; de jejuniis; de virg. vel. (cf. *Noesselt*, de vera aetate script. Tert. opusc. fasc. III. Neander, Antignostikus. 2. Aufl. Berlin 1849. v. Koelln, Hall. Lit. Zeit. 1825. Nr. 271 ff. *Uhlhorn*, fundam. chron. Tertull.) Bearbeitungen: die ältern s. bei Schwegler, S. 10. *Moshem.* de reb. Christ. p. 410 sq.

Walch, Ketzerhistorie I. Neander, K.G. II, 877. Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrh. Tüb. 1841. Baur, das Christenthum und die christl. Kirche rc. Tüb. 1853. S. 213 ff. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. **W. Möller.**

Montanus, Benedikt, hieß eigentlich Arias, weil er aber zu Frexenal de la Sierra in Estremadura (1527) geboren war und Sierra das Gebirge heißt, wird er gewöhnlich Montanus genannt, wie er auch nach der Stadt Sevilla, in der er lebte, den Beinamen Hispalensis führt. Er war der Sohn eines Notars, studirte auf der Universität von Alcala besonders die orientalischen Sprachen, trat in den Orden des heil. Jago und begleitete mit dem Rufe der Gelehrsamkeit den Bischof von Sevilla auf das Concil von Trient. In der That gehörte er zu den gelehrtesten Orientalisten seiner Zeit, denn er besaß ungewöhnliche Kenntnisse in der hebräischen, chaldäischen, syrischen und arabischen Sprache; auch mit anderen Sprachen war er wohl bekannt, er verstand griechisch und lateinisch, und konnte, wie angegeben wird, portugiesisch, französisch, flamändisch und deutsch mit Geläufigkeit sprechen. Nach seiner Rückkehr von Trient zog er sich in die Einsiedelei von Aracena zurück, doch der König Philipp II. veranlaßte ihn, die Clause wieder aufzugeben und bei der Herausgabe einer neuen Polyglotte, die in Antwerpen durch Christoph Plantin gedruckt werden sollte, die Leitung zu übernehmen. Montanus nahm den ehrenvollen Auftrag an, begab sich nach Antwerpen, leitete von 1568—1572 die Herausgabe der Polyglotte und erfüllte die Erwartungen, die man von seinen Kenntnissen und von seiner Thätigkeit hegte. Sein Ruhm erweckte ihm manchen neidischen Gegner und gerade die Polyglotte sollte für sie das Mittel werden, ihn zu stürzen. Zu jenen Gegnern gehörte Leon de Castro, Professor der orientalischen Srachen zu Salamanca, der den Montanus, weil derselbe die Targumim in die Polyglotte aufgenommen und freisinnig über die Jesuiten sich ausgesprochen hatte, als der Ketzerei, der Neigung zum Judenthume und der Fälschung des Bibeltextes verdächtig, vor der Inquisition anklagte. Zu seiner Rechtfertigung mußte Montanus mehrmals nach Rom reisen, doch gelang sie ihm und er wurde selbst von aller Schuld losgesprochen. König Philipp bot ihm darauf ein Bisthum an, doch Montanus zog es vor, sich in die Einsiedelei von Aracena wieder zurückzuziehen, um hier sein Leben zu beschließen, indeß folgte er doch später einem neuen Rufe Philipps an die Bibliothek im Escurial und als Lehrer der alten Sprachen. Zuletzt zog sich Montanus nach Sevilla zurück, wo er 1598 als Comthur des Ordens von St. Jago seine irdische Laufbahn beschloß. Zu seinen Schriften gehören noch Commentare über biblische Bücher, 9 Bücher jüdischer Alterthümer (Leid. 1593), Humanae salutis Monumenta (Antw. 1571), Historia naturae (Antw. 1601). Vgl. Biographie universelle. T. II. Art. Arias. **Neudecker.**

Monte-Cassino, Mutterkloster des Benediktiner-Ordens. Es waren zumeist die Nachstellungen und Verläumdungen des Priesters Florentius, welche Benediktus von Nursia veranlaßt hatten, aus der Gegend des heutigen Subiago nach Campanien zu übersiedeln. Auf einem Berg bei dem alten Castrum Casinum fand er einen dem Apollo geweihten Tempel, daneben einen Venushain, welche beide den noch zum Theil heidnischen Bewohnern zum Götzendienst dienten. Er bekehrte die Götzendiener, zerstörte Hain und Tempel und baute dafür eine dem heil. Martin geweihte Kapelle und bald darauf auch ein Kloster für sich und seine Begleiter, das später Monte-Cassino genannt wurde. Unter Hindernissen aller Art (die Sage erzählt, der Teufel habe die Bausteine so schwer gemacht, daß sie nicht aufgehoben werden konnten u. dgl.) ward der Bau im J. 529 vollendet, das Hausgesetz in der Regel Benedikts (s. d. Art.) aufgestellt, und dieser stand noch vierzehn Jahre unter Zeichen und Wundern als Abt dem Kloster vor bis zu seinem am 21. März 543 erfolgten Tode. Ihm folgten die Aebte Constantin, Simplicius und Vitalis, unter denen das Kloster trotz wiederholter Einfälle der Barbaren unversehrt blieb, was es hauptsächlich den vielen bei den Gebeinen seines Stifters geschehenen Wundern verdankt haben soll. Im J. 580 wurde Monte-

Cassino von den Langobarden zerstört. Der Abt mit allen seinen Mönchen hatte sich mit den werthvollsten Mobilien und der geschriebenen Originalregel nach Rom geflüchtet, wo der Orden unter Pabst Pelagius II. freundliche Aufnahme fand. Bald erhob sich neben dem quirinalischen Palast ein Kloster, in welchem die Flüchtigen 140 Jahre lang ein Asyl fanden. Gregor d. Gr. ließ sich die Verbreitung ihrer Regel sehr angelegen seyn. Er weckte in dem Orden den Beruf zur Missionsthätigkeit und führte ihn auf dem Wege der Mission in England ein, von wo aus er demnächst auch über Schottland, Irland und Deutschland sich verbreitete. Der heil. Willibrord brachte die Benediktinerregel nach Friesland und der hl. Bonifacius brachte sie zu ausschließlicher Herrschaft in ganz Deutschland. Im Jahr 720 gelang es dem Pabst Gregor II., den Brescianer Petronax zu bestimmen, über den Ruinen von Monte-Cassino, welche seither nur noch Anachoreten zum Aufenthaltsort gedient hatten, ein neues Kloster zu erbauen sammt der Klosterkirche, welche 748 vom Pabst Zacharias selbst eingeweiht wurde. Petronax wurde zum Abt bestellt, und der Pabst bestätigte alle dem Kloster gemachten Schenkungen, eximirte es von jeder bischöflichen Jurisdiktion und gab ihm das Autographon der Regel Benedikts, sowie das Brod- und Weinmaß zurück. Freilich hatte das Kloster in der Zwischenzeit einen unersetzlichen Verlust erlitten: ein fränkischer Mönch, Aigulf von Fleury, hatte im J. 633 aus den Trümmern des alten Baues die Gebeine des Heiligen entführt und in sein eigenes Kloster gebracht, das von nun an sich nach ihm nannte (St. Benoit sur Loire)! Unter den Nachfolgern des am 6. Mai 740 gestorbenen Abtes Petronax wurde Monte-Cassino der Hort der Bildung und Gesittung Europa's. H. Leo (Geschichte von Italien II, S. 21) sagt: „Benevent und das Kloster von Monte-Cassino müssen für eine Zeit lang zu Anfang des Mittelalters für die wichtigsten Anhaltspunkte höherer wissenschaftlicher Bestrebungen angesehen werden. Afrika, Griechenland und die abendländische, germanische Welt traten hier mit einander in Verbindung, und aus dem Zusammentreffen bedeutender Männer dieser verschiedenen Länderstriche ging ganz von selbst ein geistigeres Leben als an irgend einem andern Orte hervor, da hier weder der Handel noch die rohen Genüsse unmäßigen Trinkens und Tobens, die in den Seestädten oder an nordischen Häfen alle Interessen an sich zogen, als Nebenbuhler der Wissenschaft auftraten." Es genüge, an Paulus, Warnefrieds Sohn, den Geschichtschreiber der Langobarden, zu erinnern, welcher sich in patriotischem Schmerzgefühl auf Monte-Cassino zurückzog, von wo aus Karl d. Gr. ihn vielfach an seinen Hof berief und zu Abfassung des Homiliariums wie zum Unterricht des Klerus im Griechischen verwandte. Kein Wunder, wenn unter dem Einfluß dieses Mannes Karl eine große Vorliebe für den Benediktinerorden faßte und die Befolgung seiner Regel von allen fränkischen Klöstern forderte. Zwischen Rom und Monte-Cassino fand immer ein sehr inniger Verkehr statt, und wenn früher bis zum achten Jahrhundert Rom der Ort war, von wo aus das Streben der Klosterbewohner Auffrischung und Anerkennung fand, trat in den verwirrten Zeiten des achten, neunten und zehnten Jahrhunderts der entgegengesetzte Fall ein, daß die römische Geistlichkeit Monte-Cassino als ein Asyl gründlicher Gelehrsamkeit betrachtete. Freilich sollte auch diese Zufluchtsstätte fallen: nach wiederholten Angriffen und Plünderungen erschienen im Jahr 884 die Sarazenen zum dritten Mal vor dem Kloster, erschlugen den Abt Bertharius am Altar und zerstörten Monte-Cassino und St. Salvator; die Mönche hatten sich mit den wichtigsten Dokumenten in das Kloster zu Teano gerettet. Nachdem der Versuch des Mönchs Erchembert, an der Spitze einer Schaar anderer Cassinenser das Kloster wiederaufzubauen (886), durch den Widerstand räuberischer Griechen vereitelt worden war, blieben die Montecassiner bis zum Tod des Abtes Leo († 915) zu Teano und kamen immer mehr in Verfall. Der Graf von Teano konnte ungehindert viele dem Kloster Monte-Cassino gehörigen Besitzungen an sich reißen; auch die Fürsten von Capua streckten ihre Hände nach der unbestrittenen Beute aus und letztere brachten es sogar dahin, daß sich die Montecassiner nach dem Tod ihres Abtes Leo die Aufstellung des jungen Archidiakon Johann von

Capua, eines Vetters der Fürsten von Capua, gefallen und von diesem zur Uebersiedlung nach Capua verleiten ließen. So entstand die Kirche di St. Benedetto in Capua, an welche sich ein reiches Collegium von Kanonikern anschloß. Aber die Luft von Capua verweichlichte den Orden, dessen Regeln immer mehr in Verfall kamen. Umsonst verhallten die Klagen des Pabsts Agapetus II. über die Zuchtlosigkeit der Mönche in Capua! Mit dem J. 949 wurde der Neapolitaner Aligernus zum Abte gewählt, und seinem unermüdlichen Eifer gelang die Restauration Monte-Cassino's. Er brachte unter dem Schutz der Fürsten von Capua die vom Adel geraubten Güter an den Orden zurück, rief Kolonisten herbei, mit denen er in einem „placitum libellari statuto" einen billigen Pachtvertrag schloß, erbaute für sie an verschiedenen Orten Kirchen und Kastelle, hielt die Mönche zum Landbau, Bücherabschreiben und klösterlicher Zucht an, erwirkte von den Kaisern Otto I. und II. die Bestätigung der Klosterbesitzungen und die herkömmlichen Immunitäten und that Alles, was in seiner Kraft stand, um dem Kloster seinen alten Ruhm wiederzubringen. Er war 35 Jahre lang Abt und wird der dritte Gründer von Monte-Cassino genannt. Sein Nachfolger Manso (986) hatte nur das Streben, die Macht und den Besitz des Ordens zu vergrößern, und je mehr ihm dieses gelang, desto weniger kümmerte er sich um Zucht und Ordnung im Kloster. Er selber trat im Glanze eines weltlichen Fürsten auf, hielt mit leichtfertigen Mönchen fürstliche, von den Liedern herumziehender Sänger gewürzte Tafeln, und nach seinem Vorgang war das Klosterleben ein so wüstes geworden, daß Nilus bei einem Besuch daselbst in die Worte ausbrach: „Lasset uns schleunigst, meine Brüder, diesen Ort verlassen, über den der Zorn Gottes bald hereinbrechen muß!" So geschah es denn auch: im J. 996 wurde Manso von einigen seiner eigenen Mönche geblendet und starb vor Schmerz. Unter den folgenden Aebten Athenulph (1011—1022), Theobald (1022—1035), Richerius (1038—1055), Friederich (1057—1058) wurde die Disciplin mit Mühe aufrecht erhalten, und erst unter Abt Desiderius (1058—1087) nahm das Kloster einen neuen Aufschwung zum Besseren. Desiderius gehörte der Familie der Epiphania, Grafen von Marsi, an und verdankte einem Fürsten von Benevent sein Daseyn. In dieser Stadt geboren, trat er noch sehr jung in den Benediktinerorden in dem Kloster de la Casa. Nach und nach wurde er von Leo IX. zum Cardinaldiakon der Hl. Sergius und Bacchus und am 26. März 1159 von Nikolaus II. zum Cardinalpriester vom Titel der hl. Cäcilia ernannt. Den Tag darauf erhielt er die Ernennung zum Abt von Monte-Cassino. Unter ihm kam das Kloster in neuen Flor, er restaurirte die Stiftsgebäude, berief Künstler aus Amalfi, der Lombardei und Constantinopel; die Klosterkirche wurde von Pabst Alexander II. persönlich eingeweiht, und die Zahl der Mönche stieg nun so beträchtlich, daß man ihrer zweihundert zählte. Zugleich kehrte mit der strengen Disciplin auch das Studium der Wissenschaften in Monte-Cassino wieder ein, vgl. *Giesebrecht*, de litt. studiis apud Italos primis medii aevi saeculis (Berol. 1845). Gregor VII. hatte selbst den Desiderius zu seinem Nachfolger vorgeschlagen und dieser ward endlich im J. 1086 von seinen Anhängern gewissermaßen mit Gewalt zum Pabste gemacht. Unter dem Namen Victor III. ward er zum Pabst ausgerufen. Nie verließ ihn das Heimweh nach seinem Kloster, in welchem es ihm auch nach einer Regierung von 8 Jahren zu sterben vergönnt war. Sein Nachfolger in der Abtei war Oderisius I. (1087—1105). Unter ihm wurde das Kloster mit neuen Schenkungen bereichert. Zu den bisherigen Klostergebäuden wurde ein Hospital hinzugefügt und die übrigen Bauten nicht ohne Luxus zu Ende geführt. Papst Urban II. bestätigte in einer Bulle alle dem Kloster gemachten Schenkungen und unterwarf die vom hl. Maurus gestiftete Abtei Glanfeuil in Frankreich wieder dem Mutterkloster. Unter den Nachfolgern von Oderisius I. sank auf's Neue der Ruhm von Monte-Cassino, ohne jemals wieder in Steigen zu kommen. Unter seinen Bewohnern verdient noch genannt zu werden der Bischof Bruno von Segni (1107—1111 Abt), der Cardinal Giovanni Gaetano, der nachherige Pabst Gelasius II., vor Allem der gelehrte Petrus Diakonus. Kaiser Friedrich II. vertrieb 1239 die Monte-

cassiner und besetzte das Stift mit seinen Soldaten. Urban IV. bestimmte nun den klugen und gelehrten Bernhard Anglerius von Lyon zum Abt und Reformator des Klosters. Es gelang dem Abt, ein gut Theil der entwendeten Einkünfte dem Kloster wieder zuzuwenden und die neu installirten Mönche der Ordensregel gefügig zu machen, zu welchem Behuf er das „speculum monachorum" (Venedig 1505) und einen Commentar zur Regel Benedikts verfaßte. Bernhard starb den 3. April 1282. — Aus der Folgezeit ist der Versuch zu erwähnen, welchen 1294 Pabst Cölestin V. machte, die Montecassiner in Cölestiner umzuwandeln, indem er den Cölestiner Angelarius zum Abt in Monte-Cassino einsetzte und Letzterer seinen Untergebenen mit Anwendung von Gewalt die graue Cölestinerkutte aufnöthigen wollte. Der Zwang dauerte nicht lange an, indem Bonifaz VIII. ihn aufhob. Eine Bulle des Pabstes Johannes XXII. vom Jahr 1321 erhob die Kirche Monte-Cassino zur Kathedrale, den Abt zum Bischof und die Mönche zu Kathedralkanonikern: aber trotz dieser Erhöhung sank der Orden immer tiefer, ohne den Erschütterungen der Zeit, den Verwüstungen der Ungarn, den Empörungen der Vasallen, den Verheerungen endlich, welche 1349 ein furchtbares Erdbeben anrichtete, gewachsen zu seyn. Die wenigen Mönche, welche in Folge dieser Ereignisse noch auf Monte-Cassino blieben, wohnten zehn Jahre lang in ärmlichen auf den Trümmern ihres Klosters errichteten Hütten! Pabst Urban V. nahm sich des verfallenen Klosters wieder kräftig an: er erklärte sich selbst zum Abt von Monte-Cassino, forderte alle Benediktinerklöster auf, zum Wiederaufbau des Mutterklosters beizusteuern, ließ gutdisciplinirte Mönche aus zwei anderen Klöstern dahin kommen und setzte endlich 1370 Andreas de Faenza, den Benediktiner der Camaldulenser-Congregation zum Abt von Monte-Cassino ein. Aber auch jetzt ließen die zerrütteten Verhältnisse Italiens und insbesondere Neapels das Kloster nicht mehr zur alten Blüthe gelangen, und nur der von Pabst Julius II. befohlene Anschluß an die von Ludovico Barbo veranlaßte Benediktinerklöster-Congregation der hl. Justina rettete das Stift vom gänzlichen Untergang. Was seither in Monte-Cassino für die Wissenschaft geschehen ist, hat der Cassinese D. Luigi Tosti in seiner **Storia della Badia di Monte-Cassino, divisa in libri nove ed illustrata di note e documenti** (Napoli 18⁴²/₄₃ in 3 Voll.) erzählt. Er schließt sein Werk mit den Worten: „Gegenwärtig bewohnen gegen zwanzig Mönche die weiten Klosterräume und liegen dem Psalmgesang und den Cultusübungen mit viel Anstand und Würde ob; geben sich viel Mühe mit Erziehung eines Collegiums von 15 Knaben, welche das Mönchsgewand anlegen, und leiten das Seminar der Diöcese Cassino, das gegenwärtig 60 Jünglinge zählt. Außerdem beschäftigen sie sich mit der Herausgabe alter Schriften des Archivs." **Th. Pressel.**

Montes pietatis (Monte de Pieta, Table de Prêt) sind ursprünglich milde Stiftungen zur Unterstützung Armer gewesen, die gegen ein zureichendes Pfand Geldvorschüsse ohne Zinszahlung empfingen, mit der Bedingung, die Vorschüsse zu einer bestimmten Zeit wieder zurückzugeben, im Unterlassungsfalle aber sich dem Verkaufe des Pfandes zu unterwerfen, um den Kapitalstock unverletzt zu erhalten, von dessen Zinsen die Vorschüsse gewährt wurden. Diese Montes pietatis hat man daher als Leihanstalten oder Leihhäuser zu betrachten; sie sollten die Armen namentlich auch davor schützen, den Wucherern anheimzufallen, gegen die selbst auf mehreren Concilien Disciplinarbestimmungen erlassen worden waren. Zur Bestreitung der Verwaltungskosten fügte man dann eine Zinszahlung für die Geldvorschüsse hinzu, doch bestanden auch Anstalten fort, bei denen die Borgenden nur die Pfänder einsetzten, weil bestimmte Summen zur Deckung der Unkosten gestiftet waren. Die Montes pietatis sind indeß rein weltliche Anstalten geworden; sie entstanden in Italien, wo der Minorit Barnabas das erste Leihhaus zu Perugia im Kirchenstaate 1464 in das Leben rief und von Paul III. die Bestätigung erhielt. Irrig ist es, wenn Leo X. als derjenige Pabst genannt wird, welcher die Montes pietatis zuerst (1515) bestätigt habe. Ihre Einführung verbreitete sich bald nach der Lombardei und dem venetianischen Gouvernement (nach Padua 1491), dann auch nach

anderen Ländern, wie nach Frankreich, Holland, England ꝛc. In Deutschland hat Nürnberg 1498 ihre Einführung zuerst gesehen. Neudecker.

Montfaucon, Bernard de —, einer der berühmtesten der gelehrten Benediktiner von S. Maur, geboren 1655, aus einem alten adeligen Geschlechte des Languedoc. Frühzeitig zeigte er außerordentliche Wißbegierde und seltene Leichtigkeit im Erlernen der Sprachen; besonders aber zog ihn das Studium der Geschichte an. 1672 trat er in den Militärstand und machte mehrere Feldzüge unter Turenne mit. Nach dem Tode seiner Eltern entschloß er sich, der Welt zu entsagen; 1675 ließ er sich zu Toulouse in den Benediktinerorden aufnehmen. Die Mußestunden, die ihm seine philosophischen und theologischen Studien ließen, benützte er, um die lateinischen Uebersetzungen der griechischen Kirchenhistoriker zu corrigiren; Dom Claude Martin, dem er die Ergebnisse dieser Arbeit mittheilte, bezeichnete ihn den Ordensobern als ganz besonders tüchtig, um an der von der Congregation von S. Maur beabsichtigten Herausgabe der griechischen Kirchenväter Theil zu nehmen. Deßhalb wurde er 1687 nach Paris berufen. Schon das Jahr darauf gab er seine Analecta sive varia opuscala graeca heraus (Paris, 1844, 4.), welche unter Anderm einige Heiligenleben enthalten. 1690 erschien von ihm: La vérité de l'histoire de Judith (Paris, 12.; auch 1692), worin er, mit großem Aufwand von historischer Gelehrsamkeit, die thatsächliche Wahrheit dieser Erzählung gegen Solche zu beweisen sucht, welche sie für eine Erdichtung oder Parabel hielten. Größern Ruhm aber verschafften ihm seine Ausgaben von Kirchenvätern. Zuerst erschien sein Athanasius (1698, Paris, 3 Bde. fol.), nach Pariser und Vatikaner Handschriften neu revidirt, mit neuer lateinischer Uebersetzung; der dritte Band enthält die zweifelhaften und die unächten Schriften. An dieses Werk schließt sich an: Collectio nova patrum et scriptorum graecorum, Paris 1707, 2 Bde. fol. Montfaucon gibt darin, außer einer trefflichen Lebensbeschreibung des Athanasius, einige neu aufgefundene Schriften desselben, so wie diejenigen des Eusebius von Cäsarea und die Topographia christiana des ägyptischen Mönchs Cosmas Indicopleustes. Der kritische Takt und Scharfsinn, die ausgebreitete Gelehrsamkeit, die große Sprachkenntniß, welche Montfaucon in diesen Arbeiten bewiesen, bewogen die Mauriner, ihm auch die Herausgabe des Chrysostomus anzuvertrauen; da die zu Paris vorhandenen Manuskripte nicht ausreichten, wurde er nach Italien gesandt, um die dortigen Codices zu untersuchen. Innocenz XII. nahm den herrlichen adeligen Mönch mit der größten Auszeichnung auf, während einer der Bibliothekare des Vatikans ihn aus Eifersucht schmähte und verfolgte. Er schlug zu Rom hohe, ihm angebotene Aemter aus, um nur den Studien zu leben, denen er sich mit begeisterter Hingebung und eisernem Fleiße widmete. Mit reicher literarischer Ausbeute kehrte er aus Italien nach Paris zurück. 1713 gab er die Hexapla des Origenes neu heraus (Paris, 2 Bde., fol.), mit Varianten und Anmerkungen, und mit einleitenden Abhandlungen, nicht nur über das Werk selbst, sondern überhaupt über die Geschichte der griechischen Versionen der Bibel. Chrysostomus erschien 1718 u. f., Paris, 13 Bde. fol. (und Venedig, 1780, 14 Bde., 4.). Montfaucon hatte dafür nicht nur französische und Vatikaner Codices benützt, sondern auch englische und deutsche; er fügte dem Texte eine neue lateinische Uebersetzung, eine Biographie des Chrysostomus, zahlreiche Noten und den einzelnen Schriften Vorreden bei, so daß bis jetzt diese Edition, eine der meisterhaftesten Arbeiten der Mauriner, die beste des großen Kirchenvaters ist. Schon vorher hatte Montfaucon eine französische Uebersetzung des Buchs Philo's von dem beschaulichen Leben herausgegeben (Paris 1709, 12.); in einer beigefügten Abhandlung will er, durch freilich nicht haltbare Gründe, beweisen, daß die Therapeuten Christen waren. 1719 wurde er Mitglied der Académie des inscriptions, an deren Arbeiten er den lebhaftesten Antheil nahm. Ebenso bewandert in der allgemeinen Alterthumswissenschaft wie in der Geschichte der alten christlichen Kirche und Literatur, hat er auch mehrere große Werke über Archäologie und Diplomatik herausgegeben, deren Werth allgemein anerkannt ist; wir nennen nur sein Diarium italicum, Paris 1702, 4.; seine Palaeographia graeca,

Paris 1708, fol., seine Bibliotheca Coisliniana, Paris 1715, fol.; seine Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova, Paris 1739, 2 Bde., fol., und die großen Kupferwerke L'antiquité expliquée et représentée en figures, Paris 1719 u. f., 15 Bde., fol., und Les monuments de la monarchie française, Paris 1729 u. f., 5 Bde., fol. Montfaucon lebte mit ungebrochener Kraft 87 Jahre; er starb 1741, drei Jahre, nachdem der letzte Band des Chrysostomus erschienen war. In der Akademie hielt De Boze die übliche Lobrede auf ihn. Das vollständige Verzeichniß seiner Werke findet sich bei Dom *Tassin*, histoire littéraire de la congrégation de S. Maur, S. 591 u. f. **A. Schmidt.**

Montpellianer, Name einer Sekte, welche im Jahre 1723 zu Montpellier auftauchte, und glücklicher Weise nur ein kurzes Leben hatte. Ihr Stifter, Meister und Oberpriester nannte sich Jakob Prophetes und wollte seine Loge als das „Neue Sion“ verehrt haben. Die Sekte hielt nächtliche Versammlungen, bei denen die abscheulichsten Orgien unter dem Deckmantel der Religion gefeiert wurden. Im Logenhause waren verschiedene Gemächer, alle mit weißen Tapeten geschmückt und mit Betten und Matrazen reichlich versehen. Im hintersten Gelasse, das gleichsam das Sancta Sanctorum war, stand ein Altarstein, eine Kanzel, ein Leuchter mit sieben Armen und ein Gazophylakion. Ebenda sah man auch einige nach Art der Hebräer gekleidete Priester, welche den Laien zu einer gewissen Zeit das „Crescite!“ zuriefen. Sie beschnitten und tauften ihre Kinder, aber Letzteres mit Branntwein! König Ludwig XV. trug die Vertilgung der abscheulichen Rotte dem Marquis von Roquelaure auf, der den Befehl alsbald vollzog und der Sekte ein schnelles Ende machte. Vergl. Ph. J. von Huth, Versuch einer Kirchen-Gesch. des 18. Jahrhunderts, Bd. I. S. 543 f. **Pressel.**

Moral, christliche, s. Ethik.

Moralitäten, s. Geistliche Dramen.

Mord bei den Hebräern. Die Grundlage für die strafrechtliche Theorie des Mordes bei den Hebräern bildet die Stelle 1 Mos. 9, 5. 6. Weil der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, so soll der, welcher durch Tödtung dieses Ebenbild Gottes vernichtet, ebenfalls aus der Reihe der Lebenden getilgt werden: „wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden.“ Vergl. 4 Mos. 35, 33. Im Dekalog wird seiner ganzen Haltung gemäß das „du sollst nicht tödten,“ 2 Mos. 20, 13. 5 Mos. 5, 17. als bloßes Verbot ohne alle Strafbestimmung hingestellt, welche erst das ausführlichere Gesetz für die einzelnen Fälle, 2 Mos. 21, 12 ff. 4 Mos. 35, 9 ff. 5 Mos. 21, 1—13. festsetzt. Hiernach wird dem 1 Mos. 9, 6. aufgestellten Grundsatze gemäß die Tödtung eines Menschen mit Todesstrafe belegt, 2 Mos. 21, 12. 3 Mos. 24, 17. 21. Doch macht das Gesetz, wie jedes Criminalrecht, einen Unterschied zwischen absichtlicher Tödtung und unabsichtlicher, bloß zufälliger; nur jene, als von dem eigenen Willen des Menschen abhängig, und daher ihm als That anzurechnen, kann die bestimmte Strafe nach sich ziehen; diese, wobei der Thäter in gewissem Grade unschuldig ist, bleibt frei von jener Vergeltungsstrafe. Doch fand sich wohl aus uralter Zeit das Institut der Blutrache (s. d. Art. Bd. II. S. 260 ff.) vor, nach welcher ohne Rücksicht auf Schuld oder Unschuld des Thäters der nächste Verwandte eines Erschlagenen die Pflicht der Vergeltung an jenem zu üben hatte, und dieses, als etwas mit dem Leben des Volkes innig Verwachsenes mußte mit schonender Rücksicht behandelt werden. Daher ordnet das Gesetz die Sache weislich so, daß sowohl jener alten Sitte Rechnung getragen als auch dem moralischen Rechte volle Genüge geleistet wird. Die einzelnen hierher gehörigen Bestimmungen sind folgende. Als Kennzeichen der beabsichtigten Tödtung werden hingestellt: daß dieselbe mit einem Instrumente geschah, dessen Gebrauch absichtliche Tödtung voraussetzen läßt (4 Mos. 35, 16—18.), oder daß die That aus Hinterlist, aus Haß oder Feindschaft ausgeübt wurde (2 Mos. 21, 14. 4 Mos. 35, 20. 21. 5 Mos. 19, 11.). In beiden Fällen ist der Thäter des Todes schuldig; er ist dem Bluträcher verfallen, der ihn tödten kann, wo er ihn findet, und sollte er ihn vom Altare wegholen, wo er eine Zuflucht gesucht hat, 2 Mos. 21, 14. 4 Mos. 35, 19. In

späterer Zeit, wo an die Stelle des Bluträchers das ordentliche Gericht getreten war, wird nach Sanhedr. IX, 1. die Strafe des Schwertes dafür bestimmt. Damit nun aber der, welcher ohne seinen Willen, bloß aus Versehen oder aus Zufall Jemanden getödtet hatte, der Verfolgung des Bluträchers entgehen könne, waren Freistädte (s. d. Art. Asyl. Bd. I. S. 567) bestimmt, in welche der Mörder fliehen konnte und wo ihm der Bluträcher nichts anhaben durfte, jedoch nur so lange, als er sich innerhalb des Weichbildes derselben hielt; wurde er außerhalb desselben betroffen, so konnte der Bluträcher ihn tödten. 2 Mos. 21, 13. 4 Mos. 35, 9—15. 26. 27. 5 Mos. 19, 1—10. Jos. 20. Mischnah Trakt. Makkoth. Cap. 2. Dort mußte er bleiben bis zum Tode des jedesmaligen Hohenpriesters, 5 Mos. 35, 25. 28. Jos. 20, 6. vgl. über die Bedeutung dieser Bestimmung den Art. Blutrache Bd. II. S. 260. Flieht ein Mörder in diese Freistatt, so soll die Gemeinde bestimmen, ob er den Mord vorsätzlich oder nicht begangen habe; ist jenes der Fall, so soll er von der Freistatt genommen und dem Bluträcher übergeben werden. 4 Mos. 35, 14. 5 Mos. 19, 11—13. Die Verurtheilung kann aber nur auf die Aussage wenigstens zweier Zeugen geschehen, 4 Mos. 35, 30. 5 Mos. 17, 6. 19, 15. Weder an die Stelle der Lebensstrafe durch den Bluträcher noch der Verbannung in die Freistatt kann eine Loskaufung durch Geld eintreten, 5 Mos. 35, 31. 32., wie solche z. B. bei den Arabern stattfindet. Es hängt dies mit der Heiligkeit des Gesetzes zusammen, das für einen Gegenstand von solcher Wichtigkeit, als das Leben eines Menschen ist, keinen Ersatz an Hab und Gut kennt, sondern allein in der Verbüßung der für das Vergehen bestimmten Strafe die Sühnung findet. Ein solches Lösegeld ist nur da statthaft, wo der Eigenthümer eines stößigen Thieres, durch welches Jemand um's Leben gekommen ist, dieses trotz seiner Kenntniß von der schädlichen Beschaffenheit desselben und trotz der Warnungen Anderer nicht gehörig gehütet hat, während er ohne dies ganz frei ist. In solchem Falle ist er zwar des Todes schuldig, jedoch die Annahme eines Lösegeldes nach Bestimmung der Richter gestattet, da er immer nur die mittelbare Ursache ist. Ist der Getödtete ein Sklave, so muß der Eigenthümer des Thieres an den Herrn desselben den gewöhnlichen Kaufpreis eines Sklaven, 30 Sekel, zahlen. Die Tödtung des Thieres dagegen, als die unmittelbare Ursache des Todes eines Menschen, muß unter allen Umständen erfolgen. 2 Mos. 21, 28—32. Talmud Baba Kama IV, 5. Die Sühnung eines Mordes, dessen Urheber man nicht ermitteln konnte, erforderte ein eigenthümliches Verfahren, über welches 5 Mos. 21, 1—9. und Talmud Trakt. Sotah. IX. Auskunft geben. Außer diesen allgemeinen Bestimmungen über Mord und Todtschlag kommen im Gesetz noch folgende für einzelne Fälle vor: 1) Schlägt in einem Streite Einer den Andern, so daß dieser tödtlich verwundet niedergeworfen wird, so soll das erste Ausgehen desselben als Moment für die Freisprechung des Schuldigen gelten, der in diesem Falle nur Schadenersatz für Versäumniß und die Kurkosten zu tragen hat, 2 Mos. 21, 18. 19. Der Fall, daß trotzdem in Folge jenes Schlages auch noch nach dem ersten Ausgange Wiedererkrankung und Tod erfolgen könne, ist nicht ausdrücklich berücksichtigt; es liegt aber auf der Hand, daß dies nach den allgemeinen Gesetzen zu beurtheilen und der Entscheidung der Richter zu überlassen ist. Nach dem Rechte der Mischnah (Sanhedr. IX, 1.) ist dieser Fall zweifelhaft. 2) Schlägt Jemand seinen Knecht oder seine Magd mit einem Stabe (als Züchtigungsinstrument), daß er stirbt unter seinen Händen, so soll es gerächt werden (d. h. er soll nach V. 12. die Todesstrafe erleiden); bleibt er aber einen oder zwei Tage, so soll es nicht gerächt werden, denn sein Geld ist es (d. h. er hat an dem Verluste seines Eigenthums schon hinlänglichen Schaden, was Strafe genug für einen doch nicht unmittelbaren Todtschlag ist). 2 Mos. 21, 20. 21. 3) Wenn bei einer Schlägerei zwischen Männern eine schwangere Frau verletzt wird, so daß ihr die Frucht abgeht, so soll, wenn ihr sonst kein Schaden geschehen ist, der, welcher sie geschlagen hat, eine von ihrem Manne bestimmte, von den Richtern gebilligte Geldsumme zahlen; ist ihr aber ein Schaden geschehen, so soll nach dem strengen Vergeltungsrechte (Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn u. s. w.) verfahren werden, 2 Mos.

21, 22. 23. Talmud Baba Kama V, 4. 4.). Wird ein Dieb beim Einbruche getödtet, so soll, wenn es am Tage geschah, auf dem Thäter Blutschuld liegen, sonst nicht, 2 Mos. 22, 2. 3. Die Beurtheilung der Blutschuld blieb wohl den Richtern überlassen. — Wenn Eltern- und Kindermord im mosaischen Rechte gar nicht erwähnt sind, so hat dies seinen Grund darin, daß der Gesetzgeber diese Vergehen theils für zu ungeheuerlich hielt, als daß sie überhaupt vorkommen sollten, theils darin, daß sie wie z. B. die Ermordung neugeborner Kinder seinem Volke so gut als unbekannt waren. Ebenso wenig ist über Selbstmord etwas Gesetzliches bestimmt, obschon *Joseph.* B. Jud. III, 8, 5. sagt, der weiseste Gesetzgeber habe dies Verbrechen mit Strafe belegt. Wenn eben derselbe angibt, der Selbstmörder müsse bei den Juden bis Sonnenuntergang unbegraben hingeworfen werden, während sie selbst Feinde zu bestatten für Pflicht hielten, so scheint dies erst ein späterer Gebrauch zu seyn, denn die einzigen Beispiele von Selbstmord in der Bibel: 1 Sam. 31, 4 f. 2 Sam. 17, 23. 1 Kön. 16, 18. 2 Makk. 14, 41 ff. Matth. 17, 5. führen auf nichts dergleichen.

Ueber die ganze Materie s. ausführlicher Michaelis, Mos. Recht. VI, S. 1—66. Saalschütz, Mos. Recht. Berl. 1848. S. 525—550. Ewald, Alterthümer des Volkes Israel. S. 146—154. **Arnold.**

Morgan, Thomas. Einer von den Wortführern des englischen Deismus, und zwar aus der späteren Zeit. Der Mann war eine Zeit lang Prediger unter den Dissenters, verlor aber sein Amt, als er (1726) zur Partei der Arianer übertrat; nun befliß er sich der Heilkunde und übte dieselbe, hauptsächlich unter den Quäckern, zu Bristol. Später ging er nach London, und lebte daselbst bis zu seinem Tod (14. Januar 1743) als Schriftsteller. Seine bedeutendste Schrift ist: „der Moralphilosoph“ (The Moral Philosopher Lond. I. 1737. II. 1739. III. 1740). Der erste Band enthält selbständige Entwicklung, in Form eines Gesprächs gebildeter Männer, welche von Zeit zu Zeit zusammenkommen, um über Religion und Christenthum sich zu unterhalten. Die zwei folgenden Bände enthalten bloß Streitschriften zur Vertheidigung wider Gegner, die den ersten Band angegriffen hatten. Morgan vertritt mit Lebhaftigkeit den Glauben an Gott, als Schöpfer, Erhalter und Regenten der Welt, bekämpft den Atheismus eben sowohl in Hinsicht der Natur als der sittlichen Welt. Allein er erkennt nur ein unfehlbares und entschiedenes Kennzeichen der Göttlichkeit einer Lehre an, nämlich die sittliche Wahrheit und innere, vernünftige Angemessenheit der Sache selbst. Das hat Morgan mit den übrigen deistischen Schriftstellern gemein; das Eigenthümliche bei ihm ist, daß er das Alte Testament, seine Religion und Geschichte in den Kreis der Untersuchungen zieht, und zwar in einem Geist, welcher zwischen A. und N. T. eine völlige Kluft befestigt und das wahre Christenthum geradezu als den Gegensatz der alttestamentlichen Religion auffaßt. Der Mosaismus erscheint ihm als eine sehr niedere Religionsstufe: das mosaische Moralgesetz als ein bornirt nationales, rein äußerliches und zeitliches Gesetz, und vollends das Ritualgesetz als eine unerträglich tyrannische Satzung, an welcher durchaus nichts Wahres und Gutes ist. Die ganze israelitische Geschichte stellt Morgan in einem Lichte dar, worin theils das Wunder verschwindet, theils der sittliche Karakter der Personen, z. B. eines Samuel, David u. s. w. verdächtigt wird. Ja der Gott Israels soll nicht der höchste Gott selbst, sondern ein untergeordneter, beschränkter Schutzgott gewesen seyn! Kurz er bestreitet die Würde der alttestamentlichen Religion als einer Offenbarung. Dem Christenthum dagegen legt er diese Würde bei, übrigens so, daß er alles Geheimnißvolle aus dem christlichen Glaubenssystem ausscheidet. Das Christenthum, dem er huldigt, ist ein ausschließlich rationales System, aus Moral bestehend, und „von der Hefe des ihm beigemischten Jüdischen gereinigt.“ Denn alles Verkehrte, Unwahre und Ungesunde in dem geschichtlichen Christenthum leitet er aus dem Judenthume ab; sein christlicher Deismus „will nichts Aechtchristliches verneinen, sondern bloß das „Judenchristenthum“ bekämpfen (*Christian Deist*, Gegensatz: *Christian Jews or jewish Christians*). Und für diese seine Ansicht beruft er sich auf den

Apostel Paulus, den er, gerade weil er die judaisirenden Christen bekämpft, als den Vertreter des reinen Christenthums hoch stellt, ja als einen kühnen und tapfern Vertheidiger der Vernunft gegen ein blindes und sklavisches Autoritätsystem, als den großen Freidenker seiner Zeit verehrt. — Diese Religionsanschauung Morgans hat eine überraschende Aehnlichkeit mit dem gnostischen System Marcion's, welches gleichfalls ein extrem paulinisches war, einen absoluten Gegensatz zwischen A. und N. T. aufstellte, und den Judengott für ein hartes, grausames, beschränktes Wesen ausgab, den Demiurg tief unter den wahren und höchsten Gott stellte. Die antijüdische Gesinnung ist die bewegende Seele des ganzen Systems von Morgan, ebenso wie einst von Marcion. — Auf der Wage der Wissenschaft gewogen, wird Morgan jederzeit zu leicht befunden werden, denn klar durchgearbeitet, consequent und systematisch sind seine Arbeiten nicht. Seine Schriftstellerei war ohne Zweifel mehr für weitere Leserkreise, als für die engeren wissenschaftlichen Cirkel gemünzt, wozu der Humor, welchen er walten läßt, um so eher sich anließ. Darum aber ist doch nicht zu verkennen, daß Morgan, zumal mit den keck und schroff hingeworfenen Gedanken seiner Opposition, eine merkwürdig aufregende, heftigen Widerspruch reizende Erscheinung gewesen ist. Die Folge war, daß eine lebhafte Aufmerksamkeit sich dem A. T. zuwandte; und in der That gelang es den Gegnern, nicht nur einzelne Karaktere und geschichtliche Stücke des A. T., sondern auch den sittlichen Werth des alten Bundes im Ganzen in ein reineres Licht zu stellen, während man das gegenseitige Verhältniß zwischen dem A. und N. T. genügend zu begreifen weniger vermochte.

Ueber die Lebensumstände Morgans vgl. *Memoirs of the life and writings of the William Whiston* 1749. S. 318. Baumgarten, Hall. Bibl. VI, 181. V, 351 f. — Ueber seine Schriften: Leland, Abriß der vern. deist. Schriften, 1755. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, 1841. S. 370 ff. G. Lechler.

Morgan hieß auch der 1732 gestorbene Mitanfänger des englischen Methodismus (s. d. Art.)

Morganatische Ehe, s. Mißheirath.

Morgengebet der Juden, s. Gebete bei den alten, den neuen Hebräern.

Morgen- und Abendopfer, s. Opfercultus, mos.

Moriah, מֹרִיָּה, מוֹרִיָּה, Name des Hügels von Jerusalem, auf welchem Salomo den Tempel erbaute und wo schon David als „auf der Tenne des Arafna" einen Altar errichtete. 2 Chron. 3, 1. vgl. 2 Sam. 24, 16—25. 1 Chron. 22, 18—26. Joseph. Ant. I, 13, 1; VII, 13, 4; VIII, 3, 9; XIII, 13, 4. B. Jud. V, 4, 1. vgl. die Beschreibung Jerusalems im Art. Palästina und den Art. Tempel. Im A. T. kommt dieser Name außer 2 Chron. 3, 1. nur noch 1 Mos. 22, 2. vor, während sonst der Name des Tempelberges in Zion mit inbegriffen ist (s. diesen Art.). Es fragt sich, ob auch in der Stelle der Genesis, wo Gott dem Abraham befiehlt: „gehe in das Land Moriah und opfere daselbst auf einem der Berge, den ich dir sagen werde", der Tempelberg in Jerusalem gemeint sey. Von Josephus und dem Targ. Hierosol. an haben alle älteren Ausleger ohne Bedenken dies angenommen; nur erst in neuerer Zeit sind, zumeist weil diese Annahme den vorgefaßten Meinungen über die Abfassungszeit des betreffenden Stückes zu widersprechen schien, Zweifel dagegen erhoben, namentlich von Bleek in seinen Beiträgen zu den Forschungen über den Pentateuch in den Studien und Kritiken 1831. S. 520 f. und seinen Observv. de libri Geneseos origine atque indole histor. Bonn 1836. S. 20. — dem sich Tuch (Comment. über die Genesis S. 391 f.) anschließt. Als solche Zweifel macht Bleek geltend: 1) Daß der Name Moriah auch nach der Erbauung des Tempels als Bezeichnung des Tempelberges nicht gewöhnlich gewesen sey, was daraus hervorgehe, daß derselbe sonst überall als Zion, nur 2 Chron 3, 1. als Moriah aufgeführt werde, mithin der Verfasser der Genesis, wenn er diesen Ort im Auge gehabt habe, schwerlich diesen zu seiner Zeit gar nicht gebräuchlichen Namen angewendet haben würde. 2) In

der Erzählung der Genesis sey von einem Berge Moriah gar nicht die Rede, sondern nur von der Gegend; der Berg solle erst nachher gezeigt werden. Wenn nun Abraham selbst diesen Berg V. 18. יְהוָה יִרְאֶה nenne, während er ihn doch eigentlich מֹרִיָּה nennen mußte, so sey dies unnatürlich. 3) Wenn Moriah früher für den Tempelberg nicht gebräuchlich gewesen sey, so sey es noch weniger wahrscheinlich, daß die ganze Gegend Moriah genannt sey, und ebenso wenig, daß der Name des einzelnen Hügels von dem der Landschaft, worin er sich befindet, ausgegangen seyn soll. Man habe vielmehr eine andere, in späterer Zeit weniger berühmte Gegend zu verstehen, nämlich Moreh bei Sichem (מוֹרֶה Richt. 7, 1. 1 Mos. 12, 1. 5 Mos. 11, 30.), worauf auch die Uebersetzung der LXX hier: εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν und 12, 6.: τὴν δρῦν τὴν ὑψηλήν führe. Auch hätte von den alten Uebersetzern nur das Targ. Hierosol. allein an den Berg Moriah gedacht, obwohl diese Beziehung bei der jetzigen Masoretischen Lesart nicht so ferne lag. Jedoch sind diese Gründe nicht stichhaltig, und mit Recht macht Knobel (Commentar. S. 174) dagegen geltend, daß die größte religiöse That Abrahams auf einen bedeutenderen Religionsort als Sichem hinweise, daß sich die Bezeichnung הַר יְהוָה V. 14. sonst nur von Jerusalem (bloß einmal 4 Mos. 10, 33. von dem hier gewiß nicht gemeinten Sinai), finde; endlich daß der Weg von Beersaba nach Sichem (nach Robinsons Itinerarien 35 Stunden) viel zu weit sey, als daß er in drei Tagreisen von dem Greise Abraham und dem Knaben Isaak zu Fuß zurückgelegt werden konnte, wogegen die 19 Stunden zwischen Beersaba und Jerusalem gerade drei Tagreisen bilden. Zu der alten Annahme von der Identität des Moriah der Genesis mit dem Tempelberge wenden sich außer Knobel noch v. Bohlen, Genesis, S. 232 f. Ewald, Gesch. des Volkes Israel. I, S. 707. III, S. 293. Ausg. 2. Winer, Realwörterb. u. d. W. Hengstenberg, Authentie des Pentateuch II, S. 195 ff. Delitzsch, Genesis S. 406 u. a. Die Etymologie des Mannes wird am besten in Uebereinstimmung mit den biblischen Angaben angesehen als מֹרְאֵה יָהּ „Gezeigtes Jehova's", d. i. Ort, welchen Jehova gezeigt, angewiesen hatte, um ihm daselbst ein Heiligthum zu errichten. Vgl. Gesen. Thesaur. p. 819. **Arnold.**

Morin, Simon, Visionär und Schwärmer, geboren um 1623 zu Richemont, war der Sohn armer Eltern. Ohne Mittel kam er nach Paris, wo er bei dem Schatzmeister Charron Beschäftigung erhielt, die er aber bald wieder aufgab und Schwärmern sich anschloß. Sein fanatischer Eifer brachte ihn in das Gefängniß, doch widerrief er und wurde wieder frei. Er verheirathete sich darauf mit Jeanne Honadier und wurde der Vater eines Sohnes. Von Neuem aber wendete sich sein unruhiger Geist der Schwärmerei zu, Morin faßte für diese Schriften ab (Témoignage du deuxième avénement du fils de l'homme 1641), vertheilte sie, machte und gewann Proselyten. Er kam jetzt (1644) in die Bastille, in der er 21 Monate lang saß, doch auch nach seiner abermaligen Freilassung beharrte er bei seinen Schwärmereien und veröffentlichte Pensées de Morin dediées au Roy (1647; das Buch ist sehr selten). Er nannte sich den Menschensohn, behauptete, daß Jesus Christus in ihm corporirt sey, daß das Reich des Gesetzes unter dem Vater bis auf Christi Menschwerdung gedauert, daß von hier an das Reich der Gnade begonnen und bis auf 1630 gewährt, daß aber nun mit ihm (Morin) das Reich des heiligen Geistes sich constituirt, daß Gott ihm das Gericht über die ganze Erde gegeben habe, daß die Macht des Königs nicht bestehen könne, wenn nicht die Macht des heil. Geistes in ihm (Morin) ihr zu Hülfe komme. Die römische Kirche bezeichnete er als den Antichrist, indem er hinzufügte, daß Gott mit dem Teufel sich verbunden habe, um die ganze Welt, Gerechte und Ungerechte, zu retten. Er lehrte ferner, daß selbst unreine Handlungen nicht strafbar seyen, die Seele nicht befleckten, ja daß die größte Sünde der göttlichen Gnade nicht verlustig mache, sondern vielmehr heilsam sey und den menschlichen Stolz demüthige. Gleichzeitig mit den Pensées veröffentlichte er Requête au Roi et à la Reine régente, mère du Roi (1647). Von Neuem wurde er in die Bastille gesetzt, von Neuem widerrief er (Rétractations 1649), aber von

Neuem fiel er in seine Schwärmereien zurück. Der Dichter Jean Desmarets de St. Sorlin klagte ihn nun öffentlich der ketzerischen und schwärmerischen Irrlehre an; ihm wurde jetzt der Prozeß gemacht und er starb zu Paris am 14. März 1663 auf dem Scheiterhaufen. Seine Frau und seinen Sohn traf eine fünfjährige Verbannung, seine Anhänger Galeerenstrafe. Vergl. Arnold, Kirch. und Ketzerhist. Th. 3. C. 4. §. 65. Biographie universelle T. III. Act. Morin. **Neudecker.**

Moriscos in Spanien, s. die Mauren in Spanien.

Moritz, Herzog und seit 1547 Kurfürst von Sachsen, ein Fürst, der durch seine geistigen Anlagen, seine rasche Thatkraft und seine Stellung im Leben so bedeutend wie kein anderer unter seinen Zeitgenossen für das Schicksal des Protestantismus gewesen ist, wurde am 21. März 1521 zu Freiberg geboren, wo sein Vater, der Herzog Heinrich von Sachsen, in sehr beschränkten Verhältnissen über einen kleinen Länderbesitz regierte. Während seine jüngern Brüder, Severin und August, das Glück hatten, an dem Hofe des Königs Ferdinand mit dessen Prinzen einer gleichen Erziehung zu genießen, verlebte Moritz die ersten Jahre seiner Kindheit im ärmlichen Hause seines Vaters unter der sorgsamen Pflege seiner Mutter Katharina, einer Tochter des Herzogs Magnus von Mecklenburg, welche frühzeitig in dem körperlich schwachen, aber talentvollen und feurigen Knaben die Keime des Ehrgeizes und der Erwerbsucht weckte. Zum Lehrer wurde ihm der gelehrte Rivius gegeben; jedoch war es nicht sowohl dessen Unterricht, als vielmehr der vertraute Umgang mit der ehrgeizigen Mutter, welcher zunächst auf die Ausbildung seines lebhaften Geistes und starken Karakters entscheidend einwirkte. Dazu kam bald noch der Aufenthalt an mehreren unter einander sehr verschiedenen Höfen, an die ihn die Eltern schickten, als die Beschränktheit des väterlichen Hofes seinem emporstrebenden Geiste nicht mehr genügte. Zuerst begab er sich auf den Wunsch derselben nach Dresden zu seinem Oheime, dem Herzoge Georg, welcher, reicher und mächtiger als sein Bruder Heinrich, in den Verhandlungen über die Reichsangelegenheiten ein bedeutendes Ansehen behauptete, und seine Abneigung gegen die Reformation und vorzugsweise gegen Luther und die übrigen evangelischen Lehrer ohne Rückhalt äußerte. Ungeachtet sich der Oheim der streng katholischen Partei immer offener zuwandte, schloß sich ihm der junge Moritz mit aller Hingebung an, begleitete ihn stets zu den Vergnügungen der Jagd und nahm so lebhaften Antheil an allen ritterlichen Uebungen, daß er sich in kurzer Zeit dessen Liebe und Wohlwollen in hohem Grade erwarb. So konnte er, obgleich dem Knabenalter kaum entwachsen, die ihm durch die Vertrautheit des Oheims dargebotene Gelegenheit benutzen, häufig auch den ernsteren Regierungsgeschäften desselben beizuwohnen, das öffentliche Leben kennen zu lernen und die Ansichten und Rathschläge der deutschen Reichsfürsten so genau als möglich zu erforschen. Wie lebhaft sich das Verlangen nach Ehre und Länderbesitz schon damals in seinem jugendlichen Gemüthe regte, zeigte sich deutlich, als er den Herzog um die reiche Grafschaft Leißnig bat, deren Rückfall an das albertinische Haus durch den zu erwartenden Tod Hugo's, des letzten Burggrafen seines Stammes, nahe bevorstand. Aber der Herzog, welcher das innerste Streben des ehrgeizigen Neffen bei dieser Gelegenheit durchschaute, trug Bedenken, ihm sofort die Bitte zu gewähren und sagte, von einer lebhaften Vorahnung ergriffen, seufzend zu ihm: „O Moritz, Moritz! Deinem hochstrebenden Geiste, dem die Grenzen des väterlichen Gebietes zu enge sind, wird kaum das ganze Sachsenland genügen!“ Die abschlägige Antwort des Oheims verdroß Moritz so sehr, daß er beschloß, nach Freiberg zurückzukehren und nach erhaltener Erlaubniß seines Vaters auf einige Zeit den glänzenden Hof des verschwenderischen Kurfürsten Albrecht von Mainz zu besuchen. Albrecht, ein Sohn des Kurfürsten Johannes von Brandenburg, war zugleich Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt, hatte vom Pabste Leo X. auf dem Reichstage zu Augsburg 1518 die Cardinalswürde erhalten, zeichnete sich durch die Beförderung der Wissenschaften und Künste, sowie durch den

Glanz äußerer Bildung aus und besaß einen großen Einfluß auf die politischen und religiösen Angelegenheiten Deutschlands (s. d. Art. Bd. I. S. 206).

Indem Moritz an dem üppigen Hofe dieses mächtigen und einflußreichen Fürsten sich durch die Theilnahme an allen Vergnügungen, die derselbe täglich darbot, für das gesellige Leben völlig ausbildete, ließ er keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen, um die verschiedenen, einander gegenüberstehenden politischen Parteien in Deutschland und den Karakter der einzelnen Fürsten mit ihren Regierungen auf's Genaueste zu erforschen. Indessen wurde er des lockern, sittenverderbenden Lebens in diesen Umgebungen überdrüssig, sobald er dasselbe klar überblickte, und die eiteln Vergnügungen, die er hier nur noch fand, seinem lebhaften Geiste auf die Dauer nicht genügten. Er verließ daher Mainz wieder und begab sich auf den Wunsch seines Vaters, der sich jetzt entschieden für die Reformation und den schmalkaldischen Bund erklärt hatte, nach Torgau zu seinem Vetter, dem Kurfürsten Johann Friedrich dem Großmüthigen. Nach einem längeren Aufenthalte an zwei streng katholischen Höfen, an denen sich der glühendste Haß gegen die evangelische Lehre offen aussprach, sollte Moritz sich nun dem Fürsten anschließen, der mehr als irgend ein anderer in Deutschland der lutherischen Lehre mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit anhing. Aber er brachte, so jung er auch war, in die neue Umgebung einen reichen Schatz von Beobachtungen und Erfahrungen, und sowie er sich dort durch geistige Gewandtheit im Umgange geltend zu machen gewußt hatte, so wurde er auch hier bald der Gegenstand allgemeiner Bewunderung. Auch der Kurfürst fühlte sich bald von dem heitern, herzgewinnenden Wesen des Jünglings sehr angezogen; gleichwohl erregte die geistige Ueberlegenheit und die beobachtende Aufmerksamkeit desselben zugleich sein Mißtrauen. In dieser Gemüthsstimmung fragte er eines Tages, auf Moritz deutend, den zur Tafel geladenen Luther, was er von seinem Vetter da halte? Luther warf einen prüfenden Blick auf den Prinzen und sagte dann nach einigem Besinnen: er möge sich hüten, daß er nicht einen jungen Löwen auferzöge. Er hoffe das Beste! erwiederte der Kurfürst nachdenklich.

Während Moritz am Hofe Johann Friedrichs in unbefangener Fröhlichkeit alle Verhältnisse aufmerksam beobachtend lebte, trat sein Vater, nachdem er die Reformation in seinem kleinen, nur aus zwei Aemtern bestehenden Lande eingeführt hatte, öffentlich zu dem schmalkaldischen Bunde über und reizte dadurch seinen Bruder Georg so sehr gegen sich auf, daß dieser nach dem plötzlichen Tode seiner beiden verheiratheten, aber kinderlosen Söhne Johann und Friedrich in einem Testamente den König Ferdinand von Böhmen zum Erben seiner reichen Länder einsetzte, um sie seinen ihm verhaßten protestantischen Verwandten zu entziehen. Doch ward dies Testament nicht anerkannt und blieb unvollzogen, als der Herzog vor Verdruß und Gram über das ihn betroffene Geschick bald darauf starb. Sobald die Nachricht von seinem Tode nach Freiberg gelangte, berief Heinrich seinen Sohn Moritz zu sich und erhielt von dem Kurfürsten das Versprechen einer kräftigen Unterstützung bei der Besitznahme der nach dem Erbrechte ihm zugefallenen Länder. Nachdem er sich sodann in Torgau, Leipzig und Dresden als Landesherr ohne Schwierigkeit hatte huldigen lassen, begann er mit unbesonnenem Eifer die Reformation in den neuerworbenen Besitzungen einzuführen, entsetzte die tüchtigsten Räthe seines Vorgängers ihrer Aemter und zeigte sich in den Veränderungen, die er vornahm, so nachgiebig und schwach gegen seine Gemahlin, seine alten Rathgeber und den Kurfürsten, daß er dadurch den festen, selbständigen Sinn seines Sohnes verletzte. Als Vorstellungen bei ihm nichts vermochten, kam es zwischen Beiden zu unfreundlichen Auftritten, welche Moritz veranlaßten, sich an den Hof des thatkräftigen Landgrafen Philipp von Hessen zu begeben, wo er dessen älteste, durch Jugend, Schönheit und Frömmigkeit ausgezeichnete Tochter Agnes kennen lernte und sich mit ihr, ungeachtet er kaum zwanzig Jahre zählte, ohne seines Vaters Wissen und Genehmigung im Jahre 1541 vermählte. Unter diesen Umständen durfte er es für ein Glück halten, daß sein Vater noch in demselben Jahre aus dem Leben schied und die Regierung der schönen

Länder an ihn als den nächsten Erben überging. Zwar hatte derselbe kurz vor seinem Tode durch eine testamentarische Verfügung seinen jüngsten Sohn August zum Miterben bestimmt*); jedoch war dies Verfahren gegen die albertinische Successionsordnung, und Moritz verglich sich im Jahre 1544 mit seinem Bruder dahin, daß er ihm die Aemter und Städte Freiberg, Laucha, Sangerhausen, Sachsenburg, Kindelbrück und Weißensee als Besitzthum überließ.

Der emporstrebende, rasche und thätige Geist des neuen Landesherrn kündigte sich sogleich unverhohlen dadurch an, daß er nicht allein in der Regierung und Verwaltung Alles zu der strengen Ordnung des Herzogs Georg zurückführte, und dessen erprobte Räthe wieder herstellte, sondern auch gegen den Kurfürsten Johann Friedrich eine unabhängigere und selbständigere Stellung, als sein Vater annahm. Aus Ueberzeugung dem Protestantismus aufrichtig ergeben, begünstigte er zugleich eifrig die evangelische Lehre, suchte besonders die Universität Leipzig sowohl durch fürstliche Ausstattungen als durch Berufung tüchtiger Lehrer zu heben und stiftete, um die Bildung seiner Unterthanen gründlich zu befördern, die Landesschulen Pforta, Meißen und Merseburg (später Grimma, 1550). So entschieden er sich aber auch zu der Lehre des Protestantismus bekannte, ebenso entschieden weigerte er sich, dem schmalkaldischen Bunde beizutreten, obgleich er ihn früher mit seinem Vater gemeinschaftlich unterschrieben hatte (vgl. *Seckendorf*, hist. Lutheranismi III, 428); sey es nun, daß er die fehlerhafte Organisation und innere Schwäche desselben durchschaute, oder sey es, daß er jetzt schon insgeheim die Absicht hegte, sich dem Kaiser zuzuwenden, bei dem er auf eine größere Befriedigung seines jugendlichen Ehrgeizes rechnen durfte. Indessen fühlte dadurch der Kurfürst augenblicklich seine ganze, bisher mit Mühe zurückgehaltene Empfindlichkeit so sehr aufgeregt, daß es nur eines unbedeutenden Zwistes über die Besteuerung des unter gemeinschaftlichem Schutze stehenden meißnischen Stiftsstädtchens Wurzen bedurfte, um ihn unverzüglich zu einem Kriegszuge gegen Moritz zu bewegen. Schon standen beide Fürsten mit ihren bewaffneten Schaaren in der Nähe der Stadt einander gegenüber und wollten eben losschlagen, als der Beiden verwandte Landgraf Philipp von Hessen herbeieilte und von Luthers nachdrücklichen Ermahnungen unterstützt, am 10. April 1542 zu Grimma einen Vergleich zu Stande brachte, durch den der Ausbruch des Krieges verhütet, die gegenseitige Spannung aber keineswegs beseitigt wurde. Um so bereitwilliger bot jetzt Moritz dem Kaiser seine Dienste an, dessen Klugheit, Willensstärke und Macht seinem jugendlich kräftigen und ehrgeizigen Sinne viel mehr zusagten, als die kleinliche Eifersucht, Schwäche und Unentschiedenheit der schmalkaldischen Bundesfürsten. Da der Kaiser um diese Zeit das Reich nicht nur gegen Frankreich, sondern auch gegen die Türken dringend zur Hülfe aufforderte, so zog Moritz, nachdem er sich von seinen Ständen auf dem Landtage zu Leipzig 50,000 Gulden zu diesem Zwecke hatte bewilligen lassen, mit fünf Fahnen Fußvolk und einer Schaar tapferer Reiter nach Ungarn und vereinigte sich vor Pesth, welches man dem mächtigen Soliman wieder zu entreißen suchte, mit dem Reichsheer unter dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg. Inzwischen hatte er bald alle Ursache, über die Untüchtigkeit und Trägheit des Oberanführers unzufrieden zu seyn, ja er würde hier, als er sich mit den Seinigen allzukühn in die Reihen der Feinde stürzte, ein Opfer seines ungestümen Muthes geworden seyn, wenn nicht der ritterliche und treue Sebastian von Reibisch seines Herrn Leben mit dem seinigen erkauft hätte. Mit Wohlgefallen vernahm der Kaiser die tapfern Thaten des jungen Herzogs und forderte ihn auf, die Anführung einer Heeresabtheilung in dem eben begonnenen vierten Kriege gegen Franz I. von Frankreich (1542 bis 1544) zu übernehmen. Moritz ging zwar bereitwillig in die Anträge des Kaisers ein, trug jedoch Bedenken, gegen den mit Frankreich verbündeten Herzog Wilhelm von Cleve, der mit dem Kurfürsten Johann Friedrich verschwägert war, zu kämpfen. Während daher der Kaiser

*) Der zweite Sohn Severin war schon zwei Jahre vor dem Vater gestorben.

auch ohne seine Hülfe Cleve eroberte, diente ihm der Herzog als Kriegsoberster in Frankreich mit ausgezeichnetem Ruhme und stieg dadurch in seiner Gunst immer höher. Seitdem waren selbst die eifrigsten Bemühungen von Seiten des Kurfürsten von Sachsen und des Landgrafen von Hessen vergebens, ihn zum festen Anschlusse an den schmalkaldischen Bund zu bewegen. Die Sache der Religion von der des Bundes sorgfältig trennend, ließ er ihnen durch seinen kaiserlich gesinnten Rath Christoph von Karlowitz antworten, der Religion wegen habe es jetzt gar keine Gefahr, wohl aber fürchte er durch den offenen Beitritt zum Bunde in schlimme Händel verwickelt zu werden, welche mit der Religion nichts zu schaffen hätten; sollte aber je von irgend einer Seite ein unmittelbarer Angriff auf dieselbe geschehen, so werde er sich der allgemeinen Sache nicht entziehen. Da diese Gesinnungen des tapfern Herzogs dem Kaiser nicht verborgen blieben, so suchte er ihn noch mehr an sich zu fesseln, indem er ihn nicht nur für seine Ergebenheit durch vielfache Gunstbezeugungen belohnte, sondern ihm auch vermittelst seines schlauen Ministers Granvella noch größere Aussichten für die Zukunft eröffnete.

Indessen hatte Moritz durch seine ablehnende Antwort die schmalkaldischen Bundesfürsten so sehr gegen sich erbittert, daß er Alles aufbieten mußte, um einen offenen Bruch mit ihnen zu verhüten. Deshalb nahm er als Vermittler an ihrem Kriege gegen den leidenschaftlich gewaltthätigen Herzog Heinrich von Braunschweig Theil und half ihnen denselben besiegen. Als sie ihn aber nichtsdestoweniger fortwährend mit Mißtrauen behandelten und sich nach dem am 18. Februar 1546 erfolgten Tode Luthers gegen den Kaiser ernstlich rüsteten, ging er auf dessen Einladung zum Reichstage nach Regensburg, wo von den evangelischen Fürsten außer ihm nur noch der Herzog Erich von Braunschweig und die brandenburgischen Markgrafen Albrecht und Johann erschienen. Da Karl V. erklärte, daß er den Krieg nicht der Religion wegen, sondern allein zur Behauptung des kaiserlichen Ansehens gegen einige Ungehorsame führen werde, trat Moritz, uneingedenk der Warnungen und Beschwörungen seines Schwiegervaters, des Landgrafen Philipp von Hessen, am 19. Juni 1546 mit dem Kaiser in ein geheimes Bündniß, in welchem ihm Schutz gegen feindliche Angriffe, die Oberherrlichkeit über Magdeburg und Halberstadt und die Kurwürde unter gewissen Bedingungen zugesichert wurden. Dagegen versprach er Unterwerfung unter das Reichskammergericht und unter die Beschlüsse des Concils von Trient, *sofern diese von den übrigen deutschen Fürsten gleichfalls angenommen würden*, sowie Hülfe gegen die Türken und das Einstellen aller weitern Neuerungen in Religionssachen, die dem allgemeinen Concile überlassen bleiben sollten. Jedoch scheint es mit den meisten Bedingungen weder der einen, noch der andern Partei voller Ernst gewesen zu seyn; wenigstens hat Moritz keine derselben erfüllt und ist gleichwohl im vollen Besitze der Gnade des Kaisers geblieben.

Nachdem der Herzog Moritz nach dem Abschlusse des Regensburger Bündnisses noch während des Reichtages die vertraute Freundschaft mit Albrecht von Brandenburg erneuert und mit ihm an den glänzenden Festgelagen, welche der Kaiser zur Feier der prachtvollen Hochzeit des Herzogs Albrecht von Bayern und der Prinzessin Anna, einer Tochter des römischen Königs Ferdinand, veranstaltete, in jugendlicher Ausgelassenheit Theil genommen hatte, kehrte er in sein Land zurück, um die nöthigen Anordnungen zu dem bevorstehenden Kriege zu treffen. Mittlerweile hatten auch die schmalkaldischen Bundeshäupter, ohne den ganzen Umfang der ihnen drohenden Gefahren zu ahnen, in aller Eile ihre Rüstungen betrieben. Daher waren sie im Stande, augenblicklich und unerwartet mit einem trefflich gerüsteten Heere den Krieg zu beginnen, als der Pabst Paul II. sehr voreilig das zur Unterdrückung des Protestantismus am 9. Juli 1546 zu Rom abgeschlossene Bündniß öffentlich bekannt machte und den Kaiser dadurch zwang, früher als er beabsichtigte, die Reichsacht gegen den Kurfürsten Johann Friedrich und den Landgrafen Philipp den Großmüthigen auszusprechen. Aber während die Verbündeten durch ihre

Unentschlossenheit, Uneinigkeit und Planlosigkeit dem überraschten Kaiser Zeit ließen, seine zerstreuten Truppen zu sammeln, beeilte sich Moritz, den zu Regensburg insgeheim getroffenen Verabredungen gemäß, in Verbindung mit dem Könige Ferdinand die Länder des Kurfürsten in Besitz zu nehmen und suchte den unehrenhaften Schritt durch die Berufung auf den kaiserlichen Aechtungsbrief zu rechtfertigen. Dies arglistige Verfahren mußte den redlichen Kurfürsten um so mehr empören, da er ihm vor dem Beginne des oberländischen Krieges im Vertrauen auf die nahe Verwandtschaft die Beschützung des Kurfürstenthums empfohlen hatte. Deshalb eilte er, glühend vor Zorn, sogleich mit seinen Truppen nach Sachsen zurück und bemächtigte sich in kurzer Zeit nicht nur seines eigenen Landes wieder, sondern eroberte auch in den ersten Monaten des Jahres 1547 das Herzogthum seines Vetters bis auf die Städte Leipzig, Dresden und Pirna, nachdem es ihm gelungen war, mit Hülfe der schlauen Fürstin Elisabeth, einer Schwester des Landgrafen Philipp, den tapfern Markgrafen Albrecht, den der Kaiser dem bedrängten Herzoge mit 7000 Mann und 24 Geschützen vorläufig zur Unterstützung geschickt hatte, in Rochlitz gefangen zu nehmen. Trotz seines Heldenmuthes und seiner ausgezeichneten Klugheit würde unter diesen Umständen Moritz, da er selbst von seinen Unterthanen als Verräther des evangelischen Glaubens mit Mißtrauen betrachtet wurde, kaum zu retten gewesen seyn, wenn sich nicht der Kurfürst zu einem Waffenstillstande von vier Wochen hätte bewegen lassen. Denn dadurch gewann der Kaiser, der allein den Bedrängten retten konnte, hinlänglich Zeit, nach der völligen Unterwerfung Süddeutschlands mit einer starken Heeresmacht heranzuziehen, sich bei Eger mit seinem Bruder Ferdinand und Moritz zu vereinigen und den Kurfürsten, der schon im Begriff stand, die Böhmen gegen ihren König zu unterstützen, vor Mühlberg an der Elbe zu überraschen, ehe derselbe noch eine Ahnung von der ihm bevorstehenden Gefahr hatte. Auf der Lochauer Haide kam es zu einer kurzen, aber blutigen Schlacht, in welcher Johann Friedrich mit dem ihm befreundeten Herzoge Ernst von Braunschweig in Gefangenschaft gerieth und sein ganzes Heer bis auf 400 Reiter verlor, mit denen sich der verwundete Kurprinz nicht ohne Mühe vom Schlachtfelde nach Gotha rettete. Der Kaiser übergab die Gefangenen dem hartherzigen Alba und ließ bald nachher über den Kurfürsten in einem widerrechtlich von ihm angeordneten Kriegsgerichte das Todesurtheil aussprechen, um dessen Gemahlin durch Furcht und Schrecken zur Uebergabe der wohlbefestigten Stadt Wittenberg zu treiben. Zwar wurde die Vollstreckung dieses Urtheils auf die Verwendung des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg und des Herzogs Wilhelm von Cleve zurückgenommen; gleichwohl bewahrte Johann Friedrich in seinem Unglücke eine so würdevolle Standhaftigkeit, daß er erst nach vielen Unterhandlungen bewogen werden konnte, die Wittenberger Kapitulation zu unterschreiben, in welcher er in die Uebergabe der Stadt willigte, der kurfürstlichen Würde sowie den Ländern, die er bisher als Haupt der ernestinischen Linie beherrscht hatte, entsagte, und sich anheischig machte, als Gefangener an des Kaisers oder seines Sohnes Hofe so lange zu verbleiben, als derselbe es für nöthig halten würde, zugleich aber auch das Kammergericht des Reiches künftig anzuerkennen und allen kaiserlichen Anordnungen der nächsten Reichstage unbedingt Folge zu leisten. Von geringerer Bedeutung erschien es, daß er sich daneben verpflichtete, den Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach gegen die Erledigung des Herzogs Ernst von Braunschweig ohne Lösegeld zu entlassen und die Befreiung Heinrichs von Braunschweig, der sich seit Jahren in der Gewalt des Landgrafen von Hessen befand, nicht zu verhindern.

Nach der Unterzeichnung der Kapitulation wurden des Kurfürsten Länder als ein verfallenes Lehen theils dem Könige Ferdinand, theils dem Herzoge Moritz vom Kaiser zuerkannt, jedoch die Bestimmung hinzugefügt, daß Letzterer einige Aemter, Schlösser und Städte, namentlich Weimar, Eisenach und Jena, zu einem jährlichen Einkommen von 50,000 Gulden, den Kindern desselben abtreten sollte. Hierauf übertrug Karl V. noch vor seinem Abzuge aus dem Lager vor Wittenberg die Kurwürde und das Erz-

marschallamt an Moritz, belehnte ihn jedoch erst feierlich mit Beidem auf dem Reichstage zu Augsburg am 24. Februar 1548.

So hatte Moritz nicht minder durch Glück als durch Klugheit das Ziel erreicht, nach dem sein Ehrgeiz unablässig gestrebt hatte; er sah sich für seine dem Kaiser bewiesene Ergebenheit und geleistete Unterstützung mit der schönsten Beute des beendigten Krieges, mit dem sächsischen Kurfürstenthume, belohnt. Aber er hatte zugleich durch sein selbstsüchtiges Benehmen gegen seinen nächsten Stammvetter und den scheinbaren Abfall von seinen evangelischen Glaubensverwandten die allgemeine Achtung in dem größten Theile Deutschlands verloren, und er würde dieselbe nie wieder erlangt haben, wenn er nicht die ihm zu Theil gewordene größere Macht und die erweiterte politische Wirksamkeit von jetzt an ebenso umsichtig als karakterfest dazu benutzt hätte, als Retter der deutschen Freiheit und des Protestantismus aufzutreten. Schon durch die bedeutendere Stellung, die er als angesehener Kurfürst unter den deutschen Reichsfürsten einnahm, mußte sich sein Verhältniß zum Kaiser, so ergeben er ihm aus Dankbarkeit auch eine Zeit lang noch blieb, wesentlich ändern. Die nächste Veranlassung zu einer dauernden Verstimmung zwischen Beiden gab das unredliche Verfahren Karls gegen den Landgrafen Philipp von Hessen, der sich ihm im Vertrauen auf die Bürgschaft seines Schwiegersohns Moritz und des Kurfürsten Joachim von Brandenburg am 19. Juli zu Halle mit demüthiger Abbitte und Uebergabe seiner Festungen unterworfen hatte, aber trotz der ihm ausdrücklich gegebenen Zusage, daß er weder an Leib und Gut bestraft, noch mit „einiger" Gefängniß oder Schmälerung seines Landes bestraft werden sollte, treuloserweise in der Gefangenschaft zurückgehalten und unter harter Behandlung nach Mecheln gebracht wurde. Bald kamen indessen noch andere Gründe hinzu, welche Moritz bewogen, die glänzende Bahn einzuschlagen, auf der es ihm gelang, hoch über sein Zeitalter sich erhebend, den mächtigen Kaiser mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen und den herrschsüchtigen Entwürfen desselben mit glücklichem Erfolge entgegenzuarbeiten. Je gewaltiger Karl V. nach der gänzlichen Vernichtung des schmalkaldischen Bundes in Deutschland herrschte, desto rücksichtsloser glaubte er jetzt seine freiheitsgefährlichen Pläne verfolgen zu können. Um die deutsche Hierarchie wieder zu erneuern und ihre Wirksamkeit zu beleben, hob er nicht nur eigenmächtig die zünftische Verfassung mehrerer protestantisch gewordener Reichsstädte auf, ohne die von früheren Kaisern ihnen ertheilten Freiheitsbriefe weiter zu berücksichtigen, und besetzte einseitig das Kammergericht mit einer größeren Zahl von katholischen Räthen, sondern machte auch am 15. Mai 1548 auf dem Reichstag zu Augsburg das auf seinen Befehl von dem Bischofe von Naumburg, Julius von Pflug, dem Weihbischofe von Mainz, Michael Helding, und dem eiteln brandenburgischen Schein-Protestanten Johann Agricola ausgearbeitete Interim als Religionsnorm bekannt, nach welcher es in Deutschland bis zur künftigen Entscheidung des Concils gehalten werden sollte. Da jedoch dieses aus 26 Artikeln bestehende „Augsburger Interim" (s. d. Art.) die alte römische Lehre, wenn auch hin und wieder in verdeckten und zweideutigen Ausdrücken, enthielt und den Anhängern der Reformation nichts weiter als den Kelch beim Abendmahle, die Ehe der Geistlichen und stillschweigend die Säkularisation des Kirchengutes zugestand, so mißfiel es beiden Parteien und rief überall große Bewegungen hervor, die dadurch noch vermehrt wurden, daß der Kaiser die abgesonderten Berathschlagungen zwischen einzelnen Ständen auf dem Reichstage aufhob, und durch die eifrige Betreibung der Aufnahme der Niederlande in den deutschen Reichsverband nicht undeutlich den unpolitischen Plan verrieth, seinem Sohne, dem finstern, streng katholischen Philipp II. von Spanien, die deutsche Kaiserkrone zuzuwenden, welche von Rechts wegen seinem Bruder Ferdinand gebührte, da dieser bereits zum römischen Könige gewählt war.

Obgleich die beiden protestantischen Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg schwach genug waren, die Einführung des kaiserlichen Interims in ihren Ländern ohne Weigerung zu gestatten, erklärte Moritz, als ihm dasselbe am 17. März mitgetheilt

wurde, daß er sich darüber als über eine Religions- und Gewissenssache vorher mit seinen Theologen und Ständen berathen müsse und berief sich auf das ihm vom Kaiser im vorigen Jahre beim Abschlusse des Bündnisses gegebene Versprechen, ihn bei seiner Religion zu lassen. Um jedoch dem Verlangen des Kaisers einigermaßen zu genügen, ließ er von seinen Theologen Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger und Georg Major das sächsische oder Leipziger Interim (s. d. Art.) aufsetzen, in welchem unter dem Vorgeben, daß es Adiaphora oder gleichgültige Ceremonien und Lehren gebe, die des Friedens wegen, der reinen Lehre unbeschadet, zugelassen werden könnten, eine Anzahl Artikel des Augsburger Interims aufgenommen wurden. Allein auch dies zweite oder neue Interim erregte überall unter den Protestanten das größte Aergerniß und mußte den sächsischen Unterthanen mit Gewalt aufgedrungen werden. Viele lutherische Geistliche, welche sich seiner Annahme widersetzten, wurden vertrieben und fanden in Magdeburg, Bremen und andern Städten, die nicht von kaiserlichen Truppen bedroht waren, eine willkommene Aufnahme. Vorzüglich ward Magdeburg der Mittelpunkt des kirchlichen wie des politischen Widerstandes. Von hier ging eine zahllose Menge von Flugschriften, Schmähungen und Spottliedern aus, welche gegen den Kaiser und das Interim gerichtet, sich schnell durch ganz Deutschland verbreiteten. Deshalb erneuerte der Kaiser, dessen Gedanken jetzt fast ausschließlich mit der Unterdrückung des Protestantismus beschäftigt waren, auf dem Reichstage zu Augsburg im November 1550 die Acht gegen die stark befestigte Stadt und übertrug den Oberbefehl des Belagerungsheeres dem Kurfürsten Moritz, der um so passender dazu schien, da er ebenfalls des leidigen Interims wegen von allen Seiten auf's Bitterste angefeindet wurde und bereits in eine Fehde mit der Stadt verwickelt war.

Nichts konnte Moritz erwünschter seyn, als dieser Auftrag, der ihn in den Stand setzte, den in seinem verschlossenen Geiste längst entworfenen Plan zur Befreiung des unterdrückten Vaterlandes mit offener Gewalt auszuführen, ehe noch der Kaiser ernstlich Verdacht gegen ihn schöpfen und sich zum Kampfe genügend rüsten konnte. Vergebens hatte er denselben wiederholt um die Freilassung seines Schwiegervaters Philipp von Hessen gebeten und zuletzt seine dringende Bitte durch die Mittheilung unterstützt, daß seine Schwäger, die jungen Landgrafen, ihn selbst durch Anschläge an den Kirchthüren in Dresden zum Einlager auffordern ließen. Dessenungeachtet blieb Karl kalt und unbeweglich und schärfte sogar nach einem mißglückten Fluchtversuche die harte Behandlung des Gefangenen in Mecheln. Bei der Erbitterung, die sich dadurch in dem Gemüthe des Kurfürsten gegen den Kaiser immer mehr festsetzte, konnte es nicht fehlen, daß er dessen Gewaltschritte jetzt mit größerer Aufmerksamkeit beobachtete. Schon die Art und Weise, wie Karl den Reichstag von seinen Truppen umgeben hielt, die Wahlcapitulation vielfältig verletzte, sich zum Gesetzgeber in Glaubens- und Kirchenangelegenheiten aufwarf und die Beschickung des wiedereröffneten Concils zu Trient von den Protestanten gebieterisch forderte, mußte ihn bei seiner aufrichtigen Hingebung an den Protestantismus unvermerkt in eine feindliche Stimmung versetzen. Zur Reife kam aber erst der Entschluß, die Waffen zu ergreifen, als Karl seinen Sohn Philipp nach Deutschland berief, um ihn zum römischen Könige wählen zu lassen und mit Hintansetzung seines Bruders Ferdinand und dessen Nachkommen auch für die Folge Spanien und Deutschland unter einem Scepter zu vereinigen.

Es war in der That für Moritz kein leichtes Unternehmen, den eben so scharfsinnigen als mächtigen Gegner an Schlauheit und Macht zu überbieten. Doch hatte er sich nicht umsonst Jahre lang in des Meisters Schule gebildet. Mit bewunderungswürdiger Verstellung rüstete er unter dem Vorwande, die Acht gegen Magdeburg zu vollziehen, ein weit größeres Heer, als zur Bezwingung dieser Stadt nöthig war, nahm den geächteten wirtembergischen Obersten Hans von Heydeck mit mehr als 4000 tüchtigen Soldaten bei sich auf, und ließ sich vom Kaiser und Reiche die zur Unterhaltung dieser Kriegsmacht nöthigen Geldsummen bewilligen. Dabei wußte er Karl so lange in dem

Glauben an seine treue Ergebenheit zu erhalten, bis er insgeheim mit dem Könige Heinrich II. von Frankreich zu Friedewald, einem einsam gelegenen Waldschlosse in Hessen, ein Schutz- und Trutzbündniß zur Behauptung der deutschen Reichs- und Kirchenfreiheit abgeschlossen hatte. Dann erst gewährte er der Stadt Magdeburg am 5. November 1551 nach absichtlich in die Länge gezogenen Unterhandlungen den Frieden unter sehr gelinden Bedingungen und verlegte seine Truppen in Thüringen in die Winterquartiere, weil er ihnen, wie er vorgab, aus Geldmangel den rückständigen Sold nicht zahlen könne. Inzwischen hatte Lazarus von Schwendi, der ihm während der Belagerung Magdeburgs als kaiserlicher Bevollmächtigter und Kundschafter beigeordnet war, Argwohn geschöpft und den Kaiser ernstlich vor ihm gewarnt. Um so mehr galt es jetzt, das schlau angelegte Gewebe von Täuschungen noch eine Zeit lang fortzusetzen. Deshalb erklärte er nach langem Zögern seine Bereitwilligkeit, das Concilium zu Trient gleich den geistlichen Kurfürsten anzuerkennen, schickte auch seine Gesandten wirklich dahin ab und befahl seinen Theologen, an deren Spitze Melanchthon stand, ihnen nachzufolgen, fügte aber insgeheim die Weisung hinzu, daß sie nur bis Nürnberg reisen und daselbst weitere Nachrichten erwarten sollten. Zugleich zog er absichtlich zu allen seinen Verhandlungen, die er dem Kaiser hinterbracht zu sehen wünschte, diejenigen seiner Räthe hinzu, von denen er wußte, daß sie durch die kaiserlichen Minister bestochen waren. Endlich wiederholte er zum letzten Male seine dringenden Vorstellungen wegen der Freilassung des Landgrafen so angelegentlich, als ob er sich nur mit diesem Gedanken beschäftige, und zeigte sich, ungeachtet ihm die Bitte auch dies Mal abgeschlagen wurde, scheinbar entschlossen, auf des Kaisers Wunsch nach Insbruck, wo derselbe verweilte, zu kommen. Ja er ließ sogar, um die Täuschung zu vollenden, nicht nur seine nahe Ankunft durch einen kaiserlichen Spion daselbst anmelden, sondern auch für sich eine Wohnung miethen.

In der That erreichte Moritz auf diese Weise vollkommen, was er wünschte. Denn der Kaiser erwiederte auf die vielfachen, ihm mitgetheilten Warnungen: er könne sich nicht davon überzeugen, daß der Kurfürst, den er erst zu dem, was er sey, gemacht habe, und hinlänglich zu kennen glaube, sein Vertrauen täuschen werde; überdies gehöre er zu dem Volke „der tollen und vollen Deutschen," denen man einen solchen Umfang von Arglist, als erforderlich sey, um seine Staatsklugheit zu überlisten, nimmermehr zutrauen könne; im schlimmsten Falle führe er in dem gefangenen Johann Friedrich einen Bären an der Kette, den er nur loszulassen brauche, um jenen Jüngling zu erwürgen. — Um so größer war daher seine Ueberraschung, als Moritz plötzlich die Maske abwarf und, während der König von Frankreich in Lothringen einfiel, in Verbindung mit dem Landgrafen Wilhelm von Hessen am Ende des März 1552 mit einem wohlgerüsteten Heere von mehr als 30,000 Mann vor Augsburg erschien. Dem bewunderungswürdig raschen Zuge, der sich nicht weniger durch des Anführers richtige Beurtheilung des Gegners, Geistesgröße und Heldenmuth im Augenblicke der Gefahr als durch ein glorreiches Resultat auszeichnete, schickten die verbundenen Fürsten ein Manifest voran, in dem sie zur Rechtfertigung ihres plötzlichen Angriffes hauptsächlich hervorhoben, daß der Kaiser, trotz seiner vielen Zusagen, die evangelische Religion zu unterdrücken beabsichtige, den Landgrafen Philipp wortbrüchig und treulos bereits vier Jahre in schwerer Gefangenschaft zurückhalte, und Versuche zum Umsturze der Reichsverfassung sowie zur Vernichtung der Freiheit des Reiches gemacht habe. Schon am 3. April öffnete ihnen Augsburg seine Thore und erhielt sogleich die alte Verfassung und die freie Ausübung der protestantischen Religion wieder. Hierauf führte Moritz sein Heer rasch nach Tyrol, wo er mit Georg von Mecklenburg die stark besetzte Ehrenberger Klause erstürmte und den wehrlosen, von der Gicht gelähmten Kaiser zur eiligen Flucht aus Insbruck nach Villach in Kärnthen auf sehr beschwerlichen Alpenwegen zwang. Doch stand der Sieger nach der Einnahme Insbrucks und der Zersprengung des zu Trient versammelten Concils von der weitern Verfolgung des fliehenden Kaisers ab, da dieser, so

schwer es ihm auch wurde, die Vermittlung seines Bruders Ferdinand, mit dem sich Moritz schon vorher bei einer persönlichen Zusammenkunft in Linz verständigt hatte, genehmigte. Demnach begaben sich Beide nach Passau, wo nach kurzen Verhandlungen im Beiseyn des Herzogs Albrecht von Bayern, vieler Fürsten und der Gesandten aller Kurfürsten am 2. August 1552 ein Waffenstillstand auf unbestimmte Zeit abgeschlossen wurde, welcher außer der Befreiung der gefangenen Fürsten nebst der Restitution Philipps von Hessen die völlige Religionsfreiheit der Protestanten sowohl von Seiten des Kaisers, als der katholischen Stände und die demnächstige Bestätigung auf einem binnen sechs Monaten zu haltenden Reichstage als wesentliche Bedingungen festsetzte. Obgleich dieser unter dem Namen des Passauer Vertrags bekannte Waffenstillstand nur die von Moritz vorgeschriebenen Präliminarien enthielt, so wurde doch durch denselben der Definitivfriede im Voraus vollkommen gesichert. Doch kam er erst am 21. September 1555 auf dem mehrmals vergeblich ausgeschriebenen Reichstage zu Augsburg zu Stande (s. d. Art. Augsburger Religionsfriede), als sein Urheber, der Kurfürst Moritz, längst aus dem Leben geschieden war. Dieser hatte aus Freundschaft gegen den König Ferdinand nach dem Passauer Vertrage sein Heer nach Ungarn geführt und eine kurze Zeit tapfer gegen die Türken gekämpft, war aber dann nach Sachsen zurückgekehrt, um das bei den Protestanten wiedergewonnene Vertrauen zum Besten seiner Unterthanen zu benutzen. Da indessen die deutschen Länder zu ihrem Gedeihen jetzt mehr als je des Friedens bedurften, so schloß er sich dem Bündnisse zu Eger gegen seinen alten Freund, den Markgrafen Albrecht, an, der nicht nur die Bedingungen des Passauer Vertrags starrsinnig verwarf, sondern auch in wilder Leidenschaft mit seinen zügellosen Kriegerschaaren mehrere Gegenden Deutschlands schonungslos brandschatzte und verwüstete. Deshalb erkannte das Kammergericht, um diesem verderblichen Treiben ein Ende zu machen, die Vollziehung der Reichsacht gegen ihn, und Moritz kündigte ihm, nachdem er bei einer Zusammenkunft in Heidelberg einen vergeblichen Versuch der Vermittlung gemacht hatte, förmlich den Krieg an. Bei Sievershausen, einem Dorfe im lüneburgischen Amte Burgdorf unfern Peine, kam es zwischen beiden Parteien am 9. Juli 1553 zu einer entscheidenden, sehr blutigen Schlacht, in welcher Albrecht gänzlich geschlagen wurde, Moritz aber den Heldentod starb. Während eines hitzigen und hartnäckigen Reiterangriffes, den er selbst anführte, von einer Musketenkugel getroffen, — es ist ungewiß, ob durch Feindes oder Freundes Hand, — durch den Rücken im Unterleibe schwer verwundet, sank er vom Pferde und ward unter einen Weidenbaum gelegt, wo er noch mit vollem Bewußtseyn die Verfolgung der fliehenden Feinde leitete, einen Schlachtbericht an seinen Bruder August diktirte und durch seinen vertrauten Rath von Karlowitz sein Testament machen ließ. Hierauf in's Lager zurückgebracht, verschied er zwei Tage später den 11. Juli 1553. Eine Tochter, Anna, die ihn überlebte, vermählte sich im Jahre 1561 zu ihrem Unglücke mit Wilhelm dem Schweigsamen von Nassau-Oranien. Die sämmtlichen von ihm regierten Kurländer fielen durch Erbschaft an seinen streng lutherischen Bruder August.

Moritz war noch nicht volle 33 Jahre alt, als er sein thatenreiches Leben in der besten Manneskraft endigte. Mit Recht betrachtete ihn Deutschland als den Retter seiner religiösen und politischen Freiheit und beklagte allgemein seinen allzufrühen Tod. Selbst von seinen Feinden wurde die Größe seines Geistes, seine klare und richtige Auffassung aller Lebens- und Staatsverhältnisse, seine Besonnenheit in der Entwerfung tiefer Plane und die Kraft und Schnelligkeit, mit denen er sie siegreich ausführte, willig anerkannt. Aber wie jeder Schritt, den er that, mit selbstsüchtiger Klugheit berechnet war, so vermißte man bei ihm auch nicht selten die Vertrauen gewinnende Offenheit und treue Redlichkeit in der Anwendung der Mittel, die ihn zum Ziele führten. „Er war eine Natur," sagt Leopold Ranke von ihm, „deren Gleichen wir in Deutschland nicht finden. So bedächtig und geheimnißvoll, so unternehmend und thatkräftig, mit so vorschauendem Blick in die Zukunft und bei der Ausführung so vollkommen bei der

Sache, und dabei so ohne alle Anwandlung von Treue und persönlicher Rücksicht, ei Mensch von Fleisch und Blut, nicht durch Ideen, sondern durch sein Daseyn als ein greifende Kraft bedeutend. Sein Thun und Lassen ist für das Schicksal des Protestan tismus entscheidend gewesen. Sein Abfall von dem ergriffenen System brachte dasselb dem Ruine nahe; sein Abfall vom Kaiser stellte die Freiheit wieder her." Diese eigen thümlichen Vorzüge seines Geistes wurden durch ein nicht minder merkwürdiges Aeußer erhöht. Seine Gestalt war von mittlerer Größe und durch Gedrungenheit und kräftig Haltung des Körpers Achtung gebietend. Seine flammenden Augen, die edlen Züge seines schwarzbraunen Antlitzes, seine gewandten und festen Glieder und sein rascher, vordringender Gang machten auf jeden, der ihn sah, den Eindruck eines heldenmüthigen Mannes. Seine Rede war kurz, nachdrücklich und sinnreich; und wenn er sprach, verbreitete sich häufig statt der gewöhnlichen Freundlichkeit seiner Miene ein wunderbarer Ernst über sein Gesicht. Obgleich in seiner Jugend in wissenschaftlicher Bildung unverantwortlich vernachläßigt, ersetzte er doch leicht durch seine geistige Begabtheit und den fleißigen Verkehr mit Gelehrten den Mangel an wissenschaftlichen Kenntnissen, und erwarb sich später durch die freigebigste Unterstützung der Universität Leipzig und die Stiftung der sächsischen Fürstenschulen hohe Verdienste um die Wissenschaften sowie um die Bildung seines Volkes.

Quellen: *Arnoldi* vita Mauritii und *Camerarii* Orationes X funebres in Mauritium Elect. Saxon. bei *Mencken*, Scriptt. rer German. Tom. II. p. 1151—1390; *Sleidani* de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare commentarii 1555, ed. Am Ende, 1785. 3 voll.; *Seckendorf*, hist. Lutheranismi (deutsch: Ausführliche Historie des Lutherthums, Lpz. 1714. 4.); Hortleder, vom Anfang und Fortgang des deutschen Krieges; — Planck, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs, Lpz. 1789; Schröckh, christliche Kirchengeschichte, 1804. 2 Thle.; Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Thl. 4 und 5; Böttiger, Geschichte des Kurstaates und Königreiches Sachsen, Bd. I. Hamb. 1830; — Moritz, Kurfürst von Sachsen, geschildert, Lpz. 1817, von Langenn, Lebensbeschreibung des Kurfürsten Moritz von Sachsen, Leipzig 1842, 2 Bände. **G. H. Klippel.**

Moritz der Gelehrte, Landgraf von Hessencassel. Die besonders unter dem Einflusse Melanchthons und Bucers organisirte hessische Kirche war von ihrem Ursprung an den Bestrebungen abhold gewesen, durch welche das Band der Einheit zwischen den beiden evangelischen Kirchen immer mehr aufgelöst werden mußte. Als nun in dem letzten Drittel des sechszehnten Jahrhunderts sich von Württemberg aus die Lehre von der Ubiquität Christi immer weiter verbreitete und die Concordienformel dieselbe zu einem Dogma des gesammten deutschen Protestantismus erheben und das Andenken an den praeceptor Germaniae und seinen Lehrbegriff ausrotten wollte, da setzte sich Landgraf Wilhelm IV. von Hessen diesem Beginnen mit aller Energie entgegen. Er wußte nicht allein auf den hessischen Generalsynoden — 1568—82 — die Aufnahme des bergischen Buchs unter die Bekenntnisse der hessischen Kirche zu verhindern, sondern wirkte auch der Verbreitung desselben in deutschen und außerdeutschen Ländern mit Erfolg entgegen. Doch war es auch ihm nicht möglich, die einmal herrschende theologische Zeitströmung zu brechen. Kaum rettete er sein eigenes Land aus den religiösen Wirren. In Oberhessen war nämlich durch die Gemahlin des Landgrafen Ludwig, eine Württembergerin, Aegidius Hunnius (s. d. Art.) zu großem Einflusse gekommen. Unter der Führung dieses eifrigen Kämpfers für die ubiquitistische Doktrin hatte sich sehr bald in Oberhessen eine streng lutherische Partei gebildet, so daß auf den mit den Niederhessen gemeinsamen Generalsynoden kaum die Verwerfung der Concordienformel durchgesetzt und die Kircheneinheit zwischen Ober- und Niederhessen aufrecht erhalten werden konnte. Theilweise traf den Landgrafen Wilhelm IV. selbst die Schuld an diesem Zustande der hessischen Gesammtkirche. Denn so energisch er auch für die Erhaltung des eigenthümlichen Karakters derselben stritt, so waren seine Maßnahmen doch genau genommen nur

rein negativer und darum unzureichender Art. Er glaubte noch durch treues Beobachten und Anwenden der von seinem Vater Philipp überlieferten Maximen in der Behandlung der alle politischen Verhältnisse bestimmenden religiösen Fragen die äußere Einheit des Protestantismus dem verjüngten Katholicismus gegenüber erhalten zu können. Allein wenn einmal in einem größeren Ganzen einige Theile in eine lebhafte Bewegung gesetzt sind, dann können auch die gegen das Neue reagirenden Theile nicht mehr ruhig auf ihrem alten Standpunkte verharren. Die hessische Kirche und mit ihr alle die übrigen deutschen Kirchengemeinschaften, die sich gegen die Concordienformel erklärten, weil sie dogmatische Neuerungen enthalte, mußten sich angetrieben fühlen, die Punkte in ihrem Bekenntnisse schärfer in das Auge zu fassen und zu entfernen, an welche sich die neuen Dogmen angesetzt hatten. Da man nun den Schriftbeweis für dieselben äußerst schwach geführt fand und von der neuen Quelle der reinen Lehre, den Schriften Luthers, Nichts wissen wollte, so lag es nahe, zu prüfen, ob man selbst überall die Anordnungen und Gebote der heiligen Schrift gehörig beobachtet und bei der Kircheneinrichtung geltend gemacht habe. Diese Prüfung vollzogen und nach ihrem Ergebnisse die hessische Kirche gestaltet zu haben, ist das Werk des Sohnes von Wilhelm IV., des Landgrafen Moritz des Gelehrten.

Landgraf Moritz von Hessen, nach dem Tode seines Bruders Christian der einzige Sohn Wilhelms IV., ist geboren am 25. Mai 1572. Am Tage seiner Taufe wurde in Cassel das Bündniß zwischen Karl IX. von Frankreich und einer Anzahl deutscher Reichsfürsten zum Schutze gegen die Uebermacht des habsburgisch-spanischen Hauses abgeschlossen, gleichsam eine Vorbedeutung für die politische Richtung, die Moritz während seines ganzen Lebens befolgen sollte. Die ungewöhnlichen geistigen Anlagen, die den Thronerben auszeichneten, bestimmten seinen Vater, ihm eine um so sorgfältigere, gelehrte Bildung zu Theil werden zu lassen. Den Unterricht in den alten Sprachen ließ er ihm von Tobias Homberg, in der Religion von dem aus Wittenberg vertriebenen Melanchthonianer Kaspar Cruciger II. (s. d. Art.) ertheilen. Zwei junge von Theodor Beza und Franz Hotomann empfohlene französische Excellente waren seine vorzüglichsten Schul- und Spielgenossen. Fünfzehn Jahre alt bestand der junge Fürst vor den Professoren der Landesuniversität ein glänzendes Examen in den alten Sprachen, der Poesie, Logik, Ethik, Geschichte und Theologie, ein Examen, das mehr war, als eine bloße Formalität*). Der hebräischen, griechischen, lateinischen, französischen, englischen, spanischen, italienischen und ungarischen Sprache kundig, überragte er alle seine Standesgenossen durch die Mannigfaltigkeit und Tiefe seines Wissens. Als er daher in seinem zwanzigsten Jahre (1592) den ihm durch den Tod seines Vaters zugefallenen Thron bestieg, war er zur selbständigen Regierung seines Landes vollkommen reif. Denn auch seine sittliche Entwicklung war nicht hinter der intellektuellen zurückgeblieben. Unermüdlich thätig, für das materielle Wohl seiner Landeskinder ebenso besorgt, wie für ihre geistige Ausbildung, die er durch Hebung der Schulen zu befördern suchte, frei von dem Erbfehler der Deutschen — er stiftete 1601 zu Heidelberg einen Mäßigkeitsorden für reformirte Fürsten —, festen, unbeugsamen Willens, dabei leutselig und einnehmenden Wesens, großmüthig und dankbar, vereinigte er in sich eine Menge der Eigenschaften, welche allein einem gekrönten Haupte ein ruhmvolles Andenken bei der Nachwelt zu sichern vermögen. Erst als der Zeiten schwere Noth seine hochfliegenden Plane zu Schanden gemacht und er Alles, was seines Lebens Hoffnung gewesen war, hatte zusammenbrechen sehen, wurde sein fester Wille zu starrer Hartnäckigkeit und es bewältigte sich seiner die Bitterkeit, die allen Menschen eignet, die ihrer Zeit vorausgeeilt ebendeßwegen von ihr verkannt und mißhandelt werden.

---

*) Schon bei dieser Gelegenheit sprach Moritz seine Abneigung gegen die lutherische Abendmahlslehre unverholen aus. Die Consubstantiationslehre schien ihm nicht minder als die Transsubstantiationslehre ein papistischer Irrthum zu seyn.

Die ersten dreizehn Regierungsjahre des jungen Landgrafen verflossen ohne besondere Ereignisse. Von einem glänzenden Hofstaate umgeben, widmete er seine meiste Zeit der Pflege der Wissenschaften und schönen Künste. Die Pflichten des Regenten wurden hierbei jedoch nicht aus den Augen gesetzt. Namentlich war es die allgemeine und geordnete Wehrbarmachung seines streitbaren Volkes, welche ihm am Herzen lag. Denn seinem politischen Scharfblicke war es nicht entgangen, daß sich drohende Wetterwolken über Deutschland zusammenzogen, die sich voraussichtlich auch über seinem Haupte entladen mußten. Allgemein galt er ja als eine Hauptstütze der antispanischen Partei in Deutschland! Aber die großen politischen Komplikationen waren es nicht zunächst, die ihn und seinen Thron in die größte Gefahr bringen sollten, sondern Streitigkeiten mit seinen nächsten Verwandten, welche erst dadurch, daß man sie auf ein größeres Feld hinüberspielte und mit den Hauptfragen der europäischen Politik in Verbindung brachte, den tragischen Ausgang seines Lebens herbeiführten, dadurch aber auch von solcher Bedeutung wurden, daß durch sie bei der endlichen Pacificirung Deutschlands (1648) einige wesentliche Bestandtheile des Friedenstraktates mit herbeigeführt worden sind.

Landgraf Ludwig von Marburg war am 9. Oktober 1604 kinderlos gestorben. In seinem Testamente (1595) hatte er seinen Bruder Georg von Darmstadt und seinen Neffen Moritz zu seinen Erben eingesetzt. Ein jeder von ihnen sollte eine Hälfte seines Landes erhalten, war dafür aber auch verpflichtet, „das sie Vnsere gehorsame Vnderthanen bey Vnserer wahren Religion, dero in Gottes Wortt, den prophetischen vnd apostolischen Schrifften gegründten vnd in Anno 1530 weiland Keißer Carln durch Vnsern gottseligen Herrn Vatter vnd andere Reichsständ zu Augspurg vbergebenen Confession vnd dereselben Apologi, so biß anhero bei Vns gehalten werdenn, vnd noch, vnd dan Vnsere Superintendenten, Pfarher vnd Prediger, so zu Zeitt Vnsers Absterben sein werden, in ihrem Beruff vnd Lehr, pleiben, vnd daruon nicht abweißen oder vertringen laßen.“ Durch ein späteres Codicill vom 30. Dec. 1601 wurde dieses Testament nach dem Tode Georgs von Darmstadt seinem ganzen Umfang nach abermals bestätigt. Allein die drei Söhne Georgs wollten nach dem Tode des Erblassers von einer Vertheilung des Erbes nach Stämmen Nichts wissen, sondern verlangten trotz ihrer Erklärung, „daß sie der Ehre des Testators nicht zu nahe treten wollten“, eine Theilung nach Köpfen. Landgraf Moritz dagegen nahm das Testament unumwunden an und wurde auch durch ein von beiden Parteien nach dem Testamente Philipps des Großmüthigen und dem erblichen Brüdervergleich gleichmäßig besetztes Austrägalgericht in seinen Besitzstand eingewiesen. Landgraf Ludwig II., dem seine Brüder ihre vermeintlichen Rechtsansprüche abgetreten hatten, brachte den Streit nun vor den Reichshofrath und war einer für ihn günstigen Entscheidung gewiß. Er trat sogar in einem aus 503 Artikeln bestehenden Klagelibell mit Ansprüchen auf die ganze Erbschaft Ludwigs I. hervor. Nach Andeutungen, die ihm von Wien aus gemacht waren, hatte er jetzt seine ganze Stellung zum Streite verändert. Er nahm das Testament seines Onkels an und argumentirte gegen seinen Vetter wegen Verletzung „der vom Testator garantirten Religions-Lehre und Uebung in Kirche und Schule.“ Diese Anklage hatte nun auch den Schein der Wahrheit für sich.

Es war dem Landgrafen Moritz nicht entgangen, daß hier und da in seinem Lande noch kirchliche Gebräuche bestanden, die aus der vorreformatorischen Kirche mit herübergenommen, dem Worte Gottes theils widersprechend theils in demselben nicht begründet waren. Durch ununterbrochenes Schriftstudium, von dem seine uns noch erhaltenen theologischen Werke Zeugniß ablegen (Rommel VI. 552), und unter dem Einflusse, den reformirte Theologen, namentlich Beza, auf ihn ausübten, war er u. a. zur festen Ueberzeugung von der Richtigkeit der reformirten Eintheilung des Dekalogs gekommen. — Da er sich in seinem Gewissen gebunden fühlte, Nichts in seinem Lande zu dulden, das dem Worte Gottes zuwider sey, so glaubte er kraft seiner landesbischöflichen Machtvollkommenheit gegen alle solche Uebelstände vorgehen zu müssen. Schon 1603 hatte er den Predigern der Stadt Schmalkalden wegen einer Anzahl unevangelischer Ceremonien

Vorstellungen gemacht. Da aber dieselben wenig fruchteten und der Landgraf entschlossen blieb, alle von ihm als unevangelisch erkannten Kirchengebräuche abzustellen, bat er sich Gutachten der Superintendenten von Cassel, Eschwege und Ziegenhain, zugleich aber auch von den geistlichen Ministerien zu Basel, Genf, mit denen er in ununterbrochenem Verkehre stand, über die möglichst zweckmäßige Durchführung seiner Reformen aus. Obwohl die hessischen Geistlichen daran erinnerten, daß erst eine Generalsynode dieselben sanktioniren müsse, beschloß Moritz doch die Einführung seiner von ihm „Verbesserungspunkte“ genannten Reformen allein in die Hand zu nehmen und in allen Theilen seines Landes durchzusetzen.

Mit dem Oberfürstenthum wurde begonnen. Am 18. Juni 1605 verlangte der Landgraf von den lutherisch gesinnten Professoren J. Winkelmann und Balthasar Mentzer, dem Superintendenten Leuchter und dem Kaplan Konrad Dietrich zu Marburg die gewissenhafteste Beobachtung seiner drei Verbesserungspunkte (s. den Art. Hessen). Da die genannten Theologen sich standhaft weigerten, dieser Anforderung zu entsprechen, erhielten sie in der mildesten Weise ihre Entlassung und wurden alsbald durch Anhänger der reformirten Lehre ersetzt. Moritz, der an den Verhandlungen mit den Professoren Theil genommen, der Bürgerschaft und den Studenten in beredten Ansprachen den eigentlichen Karakter seiner Reformen, durch die keine Religionsveränderung herbeigeführt werden solle, auseinandergesetzt hatte, war deshalb auf das Höchste erstaunt aber auch erbittert, als er kaum von Marburg abgereist Nachrichten von Gewaltthätigkeiten seiner Gegner erhielt, die nur der wildeste Fanatismus eingegeben haben konnte. Am 6. Aug. hatte einer der neu ernannten Geistlichen in einem besonders dazu angesetzten Wochengottesdienste über die Verbesserungspunkte gepredigt. Da waren aufgeregte Volkshaufen in die Kirche gebrochen, hatten durch wildes Schreien und Schimpfen den Prediger unterbrochen, die in der Kirche anwesenden Geistlichen ergriffen, geschlagen, zu Boden geworfen, mit den Füßen getreten, zur Kirche hinausgestürzt und noch außerhalb derselben verfolgt. Noch an dem Tage der That erhielt Moritz Kunde von derselben und kehrte nach Marburg zurück. Von seinen Drohungen erschreckt unterwarf sich an den folgenden Tagen die entwaffnete Bürgerschaft. Am 9. August führte Moritz selbst die mißhandelten Geistlichen in die entweihte Kirche zurück. Der Superintendent Schönfeld predigte über Matth. 5, 44. Am Schlusse des Gottesdienstes erhob sich der Landgraf in seinem Stande, hielt der versammelten Gemeinde den hier an heiliger Stätte begangenen Frevel in der ergreifendsten Weise vor und befahl am Schlusse seiner Ansprache alle „silbernen und stummen Götzen“ aus der Kirche zu entfernen. Da der Bürgermeister und Rath der Stadt nebst den Vorstehern der Zünfte fußfällig den Landgrafen um Gnade anflehten und die Annahme der Verbesserungspunkte gelobten, so verzieh derselbe auf Fürbitten der mißhandelten Geistlichkeit der aufrührerischen Stadt.

Aehnlichen, wenn auch nicht so gewaltthätigen Widerstand erfuhren die Verbesserungspunkte noch an manchen Orten des Landes. Moritz hielt es deshalb für gerathen, seine sämmtlichen Superintendenten und Landvögte in Cassel zu einem Convent zu versammeln und ihre gutachtlichen Aeußerungen über seine Reformen zu vernehmen. Da sich dieselben im Wesentlichen für sie erklärten, erließ er ein Ausschreiben an alle weltlichen Behörden mit dem Befehl, die Superintendenten bei Einführung der Verbesserungspunkte kräftigst zu unterstützen. Allein auch dieses fruchtete wenig. Nachdem Moritz bis zum Jahre 1607 sich vergebens bemüht hatte, seinen Willen durchzusetzen, beschloß er seinem ganzen Unternehmen eine neue Basis zu schaffen. Er ließ die Geistlichkeit des Landes zu Diöcesansynoden in Cassel, Eschwege, Marburg und St. Goar zusammentreten und, da auf diesen sich die überwiegende Majorität für seine Reformen entschied, eröffnete er in eigener Person kurz nachher am 12. April 1607 eine Generalsynode zu Cassel. Es wurde derselben eine Eingabe der lutherisch gesinnten Kirchenpatrone, die sich in ihren Rechten verletzt glaubten, und die Propositionen, die den Diöcesansynoden schon gemacht worden waren, zur Berathung vorgelegt. Die Synode

entsprach ganz den Wünschen des Landgrafen. Sie nahm die Verbesserungspunkte in ihre Synodaldekrete auf, versuchte die renitenten Geistlichen aus dem Werradistrikte, die vor die Synode geladen waren, umzustimmen, — und stellte ein Bekenntniß ihres Glaubens auf, das freilich keine dogmatischen Neuerungen enthielt, aber ganz dazu geeignet war, ein bestimmteres Zeugniß als bisher über „den dogmatischen Karakter der hessischen Kirche abzulegen.“ Amtliches Gutachten x. S. 75. Heppe, Einführung x. S. 71 u. f.

Man sollte nun glauben, daß nach solchen Synodaldekreten die Durchführung der neuen Kirchenorganisation schnell und ohne weitere Störung hätte fortschreiten müssen. Dieses geschah aber keineswegs. Obwohl der Landgraf selbst in die Werragegend reiste und die renitente Ritterschaft und Geistlichkeit zur Anerkennung des Synodalabschieds zu bestimmen suchte, erreichte er anfänglich gar Nichts. Neunundzwanzig Ritter gaben eine Erklärung gegen die Reformen ab, in der sie als ihre Bekenntnißschriften „die Augustana, wie sie Carolo Quinto Rom. Imp. a. 1530 übergeben worden, die Apologie, die Schmalkalder Artikel und beide Katechismen Luthers“ neben den ökumenischen Bekenntnissen aufführten. Nur nach langen Verhandlungen, die der Landgraf bald persönlich bald durch eine besonders eingesetzte Kommission führte, konnten dieselben mit ihren zum Theil abgesetzten Pfarrern zur Unterwerfung gebracht werden. Nicht geringere Mühe verursachte die Einführung der Verbesserungspunkte in dem Stifte Hersfeld. Den hartnäckigsten Widerstand leistete jedoch Marburg und Schmalkalden, dort mehr durch die passive Renitenz, welche die Gemeindeglieder den Anordnungen des Landgrafen entgegensetzten, indem sie die Kirche nicht besuchten und auswärts das heil. Abendmahl sich spenden ließen, hier sogar durch Volksaufstände, die nur durch die bewaffnete Macht niedergehalten werden konnten. Nachdem die äußere Ordnung wiederhergestellt war, trat aber auch hier ein ähnlicher Zustand wie in Marburg ein. Diesen durch Gewaltmaßregeln beseitigen zu können, hielt der Landgraf für unmöglich. Durch eine einheitliche Leitung aller kirchlichen Angelegenheiten seines Landes, die er einem neu eingerichteten „abgesonderten Kirchenrath und Consistorium“ zu Marburg übertrug, glaubte er mit der Zeit sein Ziel zu erreichen. Wahrscheinlich würde ihm dieses auch gelungen seyn, da das Consistorium überall schonend und vermittelnd auftrat und er selbst, obwohl er durch Beschickung der Dortrechter Synode sich als ein Glied der reformirten Kirche bekannt hatte, doch von allen confessionellen Uebertreibungen frei blieb, wenn nicht der über ganz Deutschland hereinbrechende, namentlich für Hessen ganz entsetzliche Krieg alles mühsam Gepflanzte und sorgsam Gepflegte vernichtet hätte.

Es würde zu weit abführen, wollte man den weiteren Verlauf des Streites zwischen Hessen-Darmstadt und Moritz wegen des Oberfürstenthums Hessen genauer verfolgen. Nur das Wichtigste werde hervorgehoben. Landgraf Ludwig von Darmstadt hatte endlich durch Bestechungen am kaiserlichen Hofe, durch unnatürliche Allianzen mit den Papisten und Liguisten es dahin gebracht, daß ihm vom Reichshofrathe (1623) das gesammte Oberfürstenthum Hessen und eine Geldentschädigung von 17 Millionen Gulden für die Geld- und Natural-Einkünfte, welche ihm durch die rechtswidrige Besetzung Oberhessens von Seiten Hessencassels entgangen seyen, zugesprochen wurde. Obwohl Moritz die Zuwiderhandlungen gegen das Testament Ludwigs von Marburg, welche den Entscheidungsgrund gegen ihn hatten abgeben müssen, durchaus nicht einräumte*), und die Entscheidung jedenfalls insofern auch unrechtlich war, als durch sie das von Philipp dem Großmüthigen und dem erblichen Brüdervergleich vorgeschriebene Austrägalgericht

---

*) Moritz erklärt, er habe ja nur die Synodalabschiede von 1571, 1572, 1577, 1578, 1579 und 1581, in denen die Variata als Bekenntnißschrift der hessischen Kirche anerkannt und die neulutherische Lehre von der Ubiquität Christi verworfen war, zur Geltung gebracht. Außerdem stehe ihm das, durch den Religionsfrieden gewährleistete, jus reformandi zu, trotz des Erbvertrages.

vernichtet und dem Landgrafen Ludwig Entschädigungen aus einer Zeit zugewiesen wurden, in der er das Testament Ludwigs von Marburg noch gar nicht angenommen hatte, so mußte er sich doch der Gewalt fügen. Denn von seiner Ritterschaft schimpflich im Stiche gelassen, hatte er Tilly und später Wallenstein nicht abhalten können, den größten Theil seines Landes zu besetzen. In Marburg waren von kurkölnischen Kommissarien und liguistischen Truppen begleitet, die Beamten Ludwigs von Darmstadt eingezogen und hatten dort alle seine Einrichtungen umgestoßen. Da auch nach dem Tode Ludwigs (1626) die gehofften Erleichterungen in Betreff der Entschädigungssumme nicht nur nicht eintraten, sondern dessen Sohn und Nachfolger Georg II. auf ungesäumte Einweisung in die Einkünfte von fünfundzwanzig niederhessischen Aemtern drang, da beschloß Moritz, um seinen zahlreichen Feinden allen „persönlichen Anlaß ihrer unaufhörlichen Drangsale und Nachstellungen zu brechen und zu verrücken,“ zu Gunsten seines Sohnes Wilhelms V. seine Krone niederzulegen. Am 17. März 1627 übertrug er seinem Sohne die Herrschaft. Nachdem es ihm noch vergönnt war, dem großen Schwedenkönige „zum Siege gegen ihre gemeinsamen Feinde, zur Ehre Gottes, zur Fortpflanzung der wahren Religion und zur Widerbringung der deutschen Freiheit“ einen warmen Glückwunsch übersenden zu können, verschied er zu Eschwege sanft und gottergeben am 14. März 1632. Literatur: Rommel, Geschichte von Hessen Bd. V—VII. Heppe, die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604—1610. Cassel 1849. Amtliches Gutachten der theologischen Fakultät zu Marburg über die hessische Katechismus- und Bekenntnißfrage. Marburg 1855. Hoffmeister, Philipp des Großmüthigen Nachfolger. Cassel 1856. Dr. O. Hartwig.

Morlin (Mörlin), Joachim, ein eifriger Anhänger Luthers und nach dessen Tode ein rastlos thätiger, nicht selten leidenschaftlicher Vorkämpfer der streng-lutherischen Partei während der zweiten Hälfte des 16. Jahrh., wurde den 6. April 1514 zu Wittenberg geboren, wo sein Vater, Jodocus Morlin, die Professur der Metaphysik bekleidete, welche er jedoch aus Sorge für seine zahlreiche Familie wenige Jahre später mit der einträglicheren Pfarrstelle zu Westhausen in Franken vertauschte. Nachdem sich der junge Morlin daselbst unter der gewissenhaften Anleitung seines Vaters auf das akademische Studium gründlich vorbereitet hatte, besuchte er zuerst die 1527 gestiftete Universität Marburg, begab sich dann aber nach einem kurzen Aufenthalte in Constanz nach Wittenberg, um sich unter Luther, Melanchthon und Bugenhagen ausschließlich dem Studium der Theologie zu widmen. Auch erwarb er sich bald durch seinen von guten Anlagen unterstützten Fleiß die Liebe und Achtung seiner Lehrer und machte so erfreuliche Fortschritte, daß er nach wohlbestandener Prüfung die Magisterwürde erhielt und kaum dreiundzwanzig Jahre alt zum Diakonus in seiner Vaterstadt gewählt wurde. Doch folgte er schon 1539 einem Rufe nach Eisleben, von wo er noch in demselben Jahre als Prediger nach Wollin in Pommern ging. Aber auch hier war seines Bleibens nicht lange, da er im Jahre 1540 auf Luthers Bitten nach Wittenberg zurückkehrte. Kaum hatte er daselbst die ihm angebotene Würde eines Doktors der Theologie angenommen und sich zu einem dauernden Aufenthalte eingerichtet, als ihn der Graf von Schwarzburg zum ersten evangelischen Superintendenten in Arnstadt ernannte. Ungeachtet er erst sechsundzwanzig Jahre zählte und wohl fühlte, daß ihm die zu einem so einflußreichen Amte nöthige Welt- und Menschenkenntniß fehlte, so übernahm er doch dasselbe auf Zurathen seiner Wittenberger Freunde, mit dem festen Vorsatze, die evangelische Lehre auf jede Weise zu befördern. Vorzüglich richtete er seine Aufmerksamkeit auf das sittliche Leben seiner Gemeinde und suchte in derselben eine strengere Kirchenzucht einzuführen. Als er indessen in seinem Eifer so weit ging, die unchristliche Aufführung einiger Rathsherren auf der Kanzel in rücksichtslosen Ausdrücken zu tadeln, erregte er so sehr den Haß derselben, daß sie ihn bei dem Grafen verklagten und nicht eher in ihrer Verfolgung nachließen, bis er, ohne zur Verantwortung zugelassen zu werden, im Jahre 1543 seines Amtes entsetzt wurde. Vergebens bemühte sich die mit

dem Verfahren des Stadtrathes unzufriedene Bürgerschaft auf's Angelegentlichste beim Grafen, seine Wiedereinsetzung zu bewirken; Morlin mußte seinen Gegnern weichen und nahm nun im folgenden Jahre die ihm angetragene Stelle des Superintendenten und Schulinspektors in Göttingen an. Während er hier nicht allein die Pflichten, welche ihm als erstem Geistlichen der Stadt oblagen, gewissenhaft erfüllte, sondern auch an dem Unterrichte der Jugend in der lateinischen Schule eifrig theilnahm*), erfreute er sich bis zum Ende des Jahres 1549 einer glücklichen und gesegneten Thätigkeit, aus der ihn der Streit über das von ihm mit großer Heftigkeit bekämpfte Interim unerwartet fortriß. Schon in den ersten Tagen des Jahres 1550 erging der Befehl des Herzogs Erich des Jüngern an die Stadt, den Superintendenten Morlin und dessen Kaplan „bei scheinender Sonne zu beurlauben“, wodurch sich der Rath gezwungen sah, die Ausweisung derselben zu verfügen, obgleich „die Bürger steif an dem Doctor hingen“. Da der Herzog die Straßen mit seinen spanischen Soldaten hatte besetzen lassen, und Morlins Bitte um ein freies Geleit keine Gewährung fand, so schickte ihm des Herzogs Mutter, die edle, der reinen Lehre des Evangeliums treu ergebene Herzogin Elisabeth, um den Verbannten vor Gewaltthätigkeiten zu schützen, ihren Stallmeister Lippold von Hanstein mit vierzehn Reitern nach Göttingen, welche ihn über Allendorf und Mühlhausen nach Erfurt sicher geleiteten**). Zum Troste in dem harten Geschicke, das ihn und die Seinigen so plötzlich betroffen hatte, fand er wenige Wochen nachher eine freundliche Aufnahme in Schleusingen, von wo er noch in demselben Jahre nach Königsberg in Preußen zum Inspektor und Pfarrer in Kneiphof, einem der Haupttheile der Stadt, berufen wurde. Begünstigt vom Herzoge Albrecht, der daselbst 1544 eine neue Universität gestiftet und 1549 dem gelehrten Andreas Osiander (s. d. Art.) die erste theologische Professur auf derselben übertragen hatte, erfreute sich Morlin eine Zeit lang eines allgemeinen und ungetheilten Beifalls als Prediger. Bald jedoch wurde er in die Osiandrische Streitigkeit (s. d. Art. Osiander) verflochten. Morlin erklärte sich gegen ihn. Der Herzog von Preußen gebot beiden Parteien Frieden, und erließ, um dem Gebote Nachdruck zu geben, an alle Lehrer der Theologie und Pfarrer seines Landes ein strenges Mandat, in welchem er ihnen bei Verlust ihrer Aemter und bei „Androhung willkürlicher und Leibesstrafen“ gebot, sich alles Schmähens und Lästerns der Gegner zu enthalten. Nichtsdestoweniger dauerte der unerquickliche Streit auch nach dem bald darauf erfolgten Tode Osianders gegen dessen Anhänger noch fort. Mehrere derselben, unter ihnen Joh. Funk, wurden hingerichtet, weil sie hartnäckig auf ihrer Ansicht beharrten. Aber auch Morlin ließ sich von seinem maßlosen Eifer so weit fortreißen, daß er das Mandat des Herzogs für eine Eingebung des Teufels erklärte und demselben den Gehorsam verweigerte. Er wurde deßhalb im Jahre 1553 seines Amtes entsetzt, so sehr sich auch die angesehensten Mitglieder seiner Gemeinde bemühten, die Ungnade des Landesherrn von ihm abzuwenden. Da er sich nach seiner Absetzung gezwungen sah, die Stadt, in welcher er einen großen Anhang hatte, zu verlassen, so begab er sich nach Danzig, wo er eine Zeit lang auf Kosten der Königsberger Bürgerschaft mit den Seinigen lebte, bis er einen Ruf nach Braunschweig zum Superintendenten und ersten Stadtprediger erhielt (vergl. Biblioth. Lubec. vol. XI, p. 447 sqq.).

---

*) Einer erhaltenen Nachricht zufolge lehrte er in der Schule Rhetorik und erklärte den Schülern Melanchthons Loci communes und des Erasmus Copia verborum et rerum. Vergl. Zeit- und Geschichtbeschreibung der Stadt Göttingen. Th. III, 1. 6, 8; 2, 2.

**) Morlin's Frau, die kurz vorher von einem Sohne entbunden war, mußte als Wöchnerin in Göttingen zurückbleiben. Als sie kaum so weit wieder hergestellt war, daß sie die Reise mit dem Säuglinge wagen durfte, meldeten sich aus freiem Antriebe 40 Bürger, welche sie nach Heiligenstadt begleiteten. Dafür sollten dieselben vom Rathe mit einer harten Strafe belegt werden, was jedoch die Herzogin Elisabeth durch ihre Fürbitten verhinderte. Vergl. Havemann, Gesch. der Lande Braunschweig u. Lüneburg (Göttingen 1855) Bd. 2. S. 330 f.

Mit der Berufung Morlins nach Braunschweig beginnt der wichtigste Abschnitt seines Lebens. Er widmete sich hier nicht nur mit der ganzen Frische seines männlichen Alters den Geschäften, die sein Amt ihm auferlegte, sondern nahm auch in enger Verbindung mit Martin Chemnitz, der seit dem December 1554 ebenfalls in Braunschweig als Prediger an der St. Aegidienkirche angestellt war (s. d. Art.), an allen bedeutenden theologischen Streitigkeiten jener Zeit den thätigsten Antheil. Schon im Jahre 1556 wurde er in den heftigen, gegen A. Hardenberg gerichteten Abendmahlsstreit (s. d. Art.) verwickelt, nachdem ihn der Senat der Stadt Bremen über denselben zu Rathe gezogen und zur Vermittelung aufgefordert hatte. Sowohl Morlin als der ihm treu ergebene Chemnitz erklärte sich mit leidenschaftlicher Heftigkeit gegen Hardenberg und trug nach dessen Absetzung auf eine nicht sehr rühmliche Weise zu dem zelotischen Edikte bei, welches am 6. Oktober 1561 in Bremen gegen die „Sakrament-Schwärmer und Wiedertäufer" erlassen ward. Morlin schrieb bei dieser Gelegenheit: Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herren Theologen, welchen sie der Erbaren Sächsischen Städte Gesandten auf den Tag zu Lüneburgk im Julio dieses 61. Jahres gehalten, fürnemlich auf drei Artikel gethan haben. Was das *corpus doctrinae* belanget, dabey man gedenket zu bleiben. — Von der Condemnation streitiger Lehr, Puncten und Secten, und ließ diese Schriften mit einer andern: Von der pebstlichen jurisdiction und das er die unsern zu seinem vermeinten Concilio sich unterstehet zu berufen, zusammen in einem kleinen Quartbande zu Magdeburg 1563 drucken. Sie wurden später der Kirchenordnung der Stadt Braunschweig als Anhang hinzugefügt*), kamen aber den beiden Schriften, welche Chemnitz über die Abendmahlslehre herausgab, weder der Form noch dem inneren Gehalte nach gleich. Während die hardenbergischen Zwistigkeiten Morlin lebhaft beschäftigten, trieb ihn sein rastloser Eifer für das strenge Lutherthum zugleich zur Theilnahme an mehreren theologischen Zusammenkünften, zu denen ihn Chemnitz in treuer Anhänglichkeit begleitete. So reisten Beide im Januar 1557 nach Wittenberg, um die von Flacius angeregten und von Amsdorf, Gallus, Westphal und Anderen mit Heftigkeit fortgesetzten adiaphoristischen Streitigkeiten (s. d. Art.) zu schlichten. Indessen gelang es ihnen nicht, eine Aussöhnung zwischen den Parteien zu Stande zu bringen, weßhalb Morlin, unwillig über die unerträglichen Forderungen, welche Flacius und dessen Anhänger an Melanchthon stellten, sich von ihnen abwandte und sie in Schriften bekämpfte, ohne sich jedoch zu den Ansichten der Philippisten zu bekennen**). Der Streit wurde auch nach seinem Tode von den Theologen noch fortgeführt, bis die Concordienformel 1577 in ihrem 10. Artikel über denselben entscheidende Bestimmungen aufstellte.

In demselben Jahre, in welchem Morlin mit Chemnitz die Reise nach Wittenberg unternahm, wohnte er auch in dessen Begleitung dem Colloquium zu Worms bei, welches, wenn es auch, wie die meisten gelehrten Gespräche der Art, im Ganzen ohne erheblichen Erfolg blieb, doch insofern für Beide eine Bedeutung erhielt, als sie bei dieser Gelegenheit mit den bedeutendsten Theologen Süddeutschlands, namentlich mit Brentz und Schnepf, persönlich genauer bekannt wurden.

Daß Morlin während seiner Anstellung in Braunschweig ungeachtet der regen Theilnahme an allen wichtigeren theologischen Verhandlungen seiner Zeit zugleich die Unterdrückung des von ihm schon früher bekämpften Osiandrismus in Preußen mit nicht geringerem Eifer betrieb, beweist die Reihe von Schriften, welche er in dieser Absicht drucken ließ. Wir rechnen dahin seine *Historia Prutenica*, wie sich die Osiandri-

---

*) Vergl. *Gudenius*, Comm. epistolica de Ephoris, Gotting. p. 253.

**) Vergl. Morlin's Apologus vom Interim in der fortges. Samml. von A. u. N. theol. Sachen, 1738. S. 462—465, wo auch am Schlusse ein Brief des Simon Musäus an Morlin mitgetheilt ist.

sche Schwärmerey in Preußen erhoben, 1554. 4.; — Treue Warnung und Trost an die Kirchen in Preußen wider den Abschied an. 1554 publicirt, Magdeb. 1554; — Daß Osiandri Irthum in keine Vergessenheit zu stellen oder hinzulegen sey, Braunschw. 1555; — Sendschreiben an den Vogel, eingedrungenen Prediger deß Kniphofs in Preußen, 1556; — Antwort auff das Buch des Osiandrischen Schwarms in Preußen M. Vogels, 1557, 4.; Apologia auf die vermeynte Widerlegung deß Osiandrischen Schwarms in Preußen M. Vogels, 1558. 4. Indessen hatten sich mittlerweile die Verhältnisse in Preußen zu Morlins Gunsten wesentlich geändert. Es war nicht nur gelungen, die Lehre Osianders und seiner Anhänger daselbst völlig zu unterdrücken, sondern der Herzog hatte sich auch durch die dringenden Vorstellungen seiner Stände bewegen lassen, Morlin zurückzurufen und zum Bischofe von Samland zu ernennen. Als derselbe sich entschloß, dem Rufe zu folgen, begleitete ihn Chemnitz, der mit dem Herzoge schon seit längerer Zeit in einem freundschaftlichen Verhältnisse gestanden hatte, auf der Reise nach Königsberg, und durch ihre vereinten Bemühungen kam das sogenannte Corpus doctrinae Prutenicum zu Stande, welches im Grunde nur eine Wiederholung der in den älteren symbolischen Büchern festgestellten Lehrartikel, jedoch mit strenger Zurückweisung des Osiandrismus, unter dem Titel: repetitio corporis doctrinae christianae, enthält. Es wurde sofort durch den Druck bekannt gemacht und am 7. Juli 1567 von dem Herzoge und den Landständen öffentlich als eine symbolische Schrift in Preußen anerkannt. Obgleich die ganze Streitsache nun als beigelegt zu betrachten war, verwarf doch später die Concordienformel nochmals die Hauptsätze des Osiandrismus in feierlichster Weise.

Ungeachtet der Empfang, den Morlin bei seiner Rückkehr in Königsberg, von wo er dreizehn Jahre früher auf Befehl des Herzogs vertrieben war, gefunden hatte, seinen Erwartungen vollkommen entsprach, lehnte er gleichwohl vorläufig die ihm angetragene kirchliche Würde ab und eilte am 8. Juli 1567 mit Chemnitz nach Braunschweig zurück (vergl. Biblioth. Lubec. vol. XII, p. 607 sqq.). Da er jedoch hier bald nach seiner Ankunft mit dem Rathe in einen unangenehmen Streit gerieth, der seiner Thätigkeit vielfache Hindernisse zu bereiten drohte, so begann er die Unterhandlung mit dem Herzoge von Preußen auf's Neue und nahm nun mit der größten Bereitwilligkeit die glänzenden Anerbietungen desselben an. Von jetzt an eröffnete sich seiner Wirksamkeit ein weites Feld, auf dem er als Bischof von Samland mit unbedingter Vollmacht die Angelegenheiten der Kirche in Preußen bis zu seinem nach einer schmerzvollen Krankheit am 23. Mai 1571 erfolgten Tode leitete. Zwar gelang es ihm nicht, durch einen ehrenvollen Ruf nach Königsberg den ihm auf's Innigste befreundeten Chemnitz, den er in traulichen Gesprächen wohl seinen Melanchthon nannte, wieder mit sich zu vereinigen, da ihn der Rath von Braunschweig, der „Morlinum ohne mehrere Schwierigkeit nach Preußen hatte ziehen lassen“, zum Superintendenten erwählte und durch mancherlei Beweise des Wohlwollens und Vertrauens an die alte Heimath fesselte. Gleichwohl setzte er in Verbindung mit demselben die Bekämpfung seiner Gegner in den dem Osiandrismus der Materie und der Form nach sehr nahe verwandten majoristischen und synergistischen Streitigkeiten (s. d. Art.) fort und schrieb bei dieser Veranlassung die „Disputatio contra novam corruptelam, qua asseritur, operum praesentiam in actu justificationis necessariam esse“, Jenae, 1567, 4., sowie die erst 1576 in 4. gedruckte „Verantwortung wider die falschen Auflagen der neuen drei Wittenberger in ihrer Grundfeste Königsberg“. — Außer den bereits erwähnten Schriften Morlins verdienen hier noch folgende, größtentheils dem Gebiete der praktischen Theologie angehörende angeführt zu werden: 1) der von ihm herausgegebene „Catechismus“, Eisleben, 1565. 8.; 2) Vom Berufe der Prediger, sammt 2 Briefen Lutheri, Eisleben, 1565. 4.; 3) Wie die Büchlein Lutheri nützlich zu lesen; 4) Wider die Schandlügen der Heidelbergischen Theologen, so sie von Dr. Martin Luther ausbreiten, Eisleben, 1565. 4.; 5) Dispu-

tatio de communicatione idiomatum, an. 1571.; 6) Postilla, Erfurt, 1587. fol.; 7) Psalter-Predigten, Königsberg, Th. I, 1576; Th. II u. III, 1580. 4. Außerdem finden sich Briefe von ihm in der Samml. von A. u. N. theol. Sachen, Jahrg. 1734 u. 1735, und in der Dänischen Bibliothek, St. 4, S. 177; St. 5, S. 274 u. 387, sowie ein „Trostschreiben an den der Chur entsetzten Herzog in Sachsen, Johann Friedrich", im erläuterten Preußen Bd. II, S. 656 ff.

Noch erwähnen wir kürzlich Joachim's Morlin um 2 Jahre jüngeren Bruder Maximilian, gestorben als Hofprediger in Coburg 1569.

Quellen: *Adami* vitae theolog. germ. p. 457 sqq.; Rehtemeier, Braunschw. Kirchen-Historie, Th. III, S. 207 ff.; Sammlung von A. u. N. theolog. Sachen, Jahrg. 1733 S. 63 ff. u. Jahrg. 1734 S. 371 ff.; Erdmann, Biographieen sämmtlicher Pastoren zu Wittenberg, S. 12, Nr. 9.; Salig, Historie der Augsburg. Confession, Th. II. u. III., a. v. St.; Planck, Gesch. der Entst. u. Veränderung des protest. Lehrbegriffs, Th. IV., V. u. VI. a. v. St.; Anton, Gesch. der Concordienformel, Th. I. u. II.; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, Th. IV.; — Jöcher-Rotermund, Th. III., S. 577 f. u. Th. IV., S. 1888 f. G. H. Klippel.

Verzeichniß

der im neunten Bande enthaltenen Artikel.

M.

Druckfehler und Berichtigungen.

Bd.	Seite	Zeile	
1.	66.	20	v. o. nach wählen setze: nachdem er seine 70 Brüder bis auf einen hinterlistig ermordet hatte, Richt. 9, 5.
1.	66.	17	v. u. nach schließen setze: vgl. den Art. Achis.
1.	174.	19	v. u. חָגָב st. חָגָב
1.	174.	11	v. u. füge nach damals ein: viele Christen.
1.	187.	1	v. u. setze nach Todesstrafe: nach israelitischem Rechte 5 Mos. 13, 6—11; 17, 2—6. 2 Mos. 22, 20.
1.	188.	27	v. o. lies: Pekahs statt: Pekah.
1.	188.	29	v. o. setze , nach: wurden.
1.	189.	2	v. o. lies: Ekron statt: Ebron.
1.	189.	14	v. o. lies: Nimsi's statt: Nimsis'.
1.	189.	21	v. o. füge hinzu: nach Esth. 1, 1.
1.	191.	14	v. o. lies: 4, 15 statt: 6, 15.
1.	191.	8	v. u. lies: אֱלִיעָם statt: עֱלִיעָם
1.	286.	3.	v. o. lies: weicheren statt: reicheren.
1.	286.	17	v. o. lies: den statt: der.
1.	484.	18	v. o. lies: Arachier statt: Arachie.
1.	502.	21.	v. u. lies: דִּלְבָנוֹן statt: דִּלְבָנוֹן
1.	635.	14	v. o. lies: nichts statt: nicht.
1.	653.	14	v. u. streiche: aber.
1.	655.	4	v. o. lies: כִּכָּר statt: כמָּר
1.	655.	19	v o. lies: רְצָמִים statt: דְּצָמִים
1.	657.	5	v. u. lies: frühe statt: früher.
1.	674.	13	v. u. setze vor gebracht: 1 Kön. 10, 2. 10.
2.	17.	12	v. u. lies: Laborosoarchad statt: Caborosoarchad.
2.	17.	4	v. u. l. nach Nebukadnezar: oder seines Sohnes Evilmerodach war. Denn nach Jer. 27, 7. ist Belsazar als Enkel Nebukadnezars und Sohn Evilmerodachs zu betrachten.
2.	109.	11	v. o. statt: von lies: in und statt: ausgewandert lies: eingewandert.
2.	237.	10	v. u. lies: blos statt: nur.
2.	455.	12	v. o. nach niedersetzte lies: diesen viereckigen Stein, welcher ohne Zweifel ursprünglich den Untersatz der Bundeslade bildete, betrachteten nach Eisenmenger die späteren Rabbinen als den Fundamentstein der Weltschöpfung. Bähr Symb. 1, 171.
3.	279.	8	v. o. lies: diesen statt: ihn.
3.	279.	7	v. o. nach seines Vaters setze: (Dan. 9, 1.)
3.	749.	7	v. o. nach Stadt setze: So hat auch Symmachus 1 Kön. 20, 14. und Dan. 8, 2. מְדִינָה unrichtig durch πολις übersetzt.
3.	749,	5	v. u. lies: Pilnesar.
3.	788.	5	v. u. lies: Ahiman statt: Ahimann.
5.	163.	4	v. u. lies: nun statt: nur.
5.	237.	14	v. o. füge nach erhalten hinzu: Tacitus (Agric. 11) läßt sie von Spanien nach England einwandern; nach ihm hatten sie braune Gesichter und krause Haare.
5.	242.	23	v. o. setze nach Helvetier: Tacit. hist. 1, 67.
5.	243.	19	v. o. lies: תּוֹגַרְמָה statt: תוֹגְרְמָה
5.	475.	5	v. o. setze , nach Silberlinge, und streiche , nach mehr.

Bd.	Seite	Zeile	
6.	371.	19	v. o. setze: wie den statt: wieder.
6.	372.	13	v. u. lies: Statthalter für: Statthalters.
6.	421.	15	v. o. lies: Henoch (Jud. v. 14) statt: Hiob.
6.	455.	6	v. u. lies: erklärt statt: ersetzt.
6.	497.	25	v. o. setze: 2) vor: Jerobeam II.
6.	711.	3	v. u. lies: 1 Sam. 26, 8. statt: 2 Sam. 26, 8.
6.	716.	2	v. u. setze nach Athalja: (vgl. d. Art.).
6.	718.	25	v. o. setze: Jerobeam II. statt: Jerobeam III.
6.	787.	30	v. u. lies: Elnathan statt: Eleathan.
6.	787.	8	v. u. setze nach beraubt: 2 Kön. 24, 13.
6.	787.	7	v. u. lies: Josia's statt: Josias.
6.	791.	10	v. o. nach Ueberlieferung lies: ist.
7.	15.	8	v. o. lies: (עוֹד) statt: (מוֹד)
7.	16.	16	v. o. lies: מְאָרְבִים statt: מְאֹדְנִים und füge bei: 2 Chron. 20, 22.
7.	36.	13	v. u. lies: jener statt: jeder.
7.	43.	21	v. u. setze nach getödtet: (vgl. 2 Kön. 15, 27.
7.	82.	24	v. o. streiche: dennoch.
7.	119.	2	v. u. setze nach 2 Mos. 13, 8. noch: 4 Mos. 2, 3 ff.
7.	136.	9	v. o. setze zwischen 3 u. 9 Komma statt Punkt.
7.	139.	21	v. u. setze nach Antiochus und Demetrius II: , u. lies: dem entkommenen statt: den entkommenen.
7.	256.	7	v. o. lies: Geheimschriften statt: Gesamtschriften.
7.	262.	6	v. u. lies: 10 statt: 16.
8.	6.	14	v. u. lies: als nicht aus den Reichsjahrbüchern berichtet wird.
8.	163.	12	v. o. lies: Saadia statt: Saecdia.
8.	264.	13	v. o. lies: נִמְרְתָה statt: נִבְרְתָה
8.	264.	29	v. o. setze nach zwei: regelmäßig.
8.	264.	32	v. o. setze nach nicht: blos (2 Sam. 16, 9.).
8.	265.	10	v. o. setze nach ist: des Erschießens mit Pfeilen wird nur erwähnt 2 Mos. 19, 3
8.	265.	21	v. o. setze nach Amos 1, 13: ;
8.	278.	28	v. o. lies: בִּקֹּרֶת statt: נִקֹּרֶת
8.	278.	29	v. o. lies: בָּקָר statt: נָקָר
8.	278.	5	v. u. streiche: übrigens.
8.	279.	2	v. o. lies: später statt: zuweilen.
8.	295.	26	v. u. lies: nur statt: nun.
8.	344.	6	v. u. lies: Thachasch-Fell statt: Thachasch-Tell.
8.	737.	1	v. u. lies: kämpfte statt: kämpfe.
8.	745.	7	v. o. lies: ὑπόθεσις statt: ῦπόθεσις
8.	776.	15	v. u. lies: Gerasa statt: Geneser.
9.	48.	3	v. u. lies: Unvergleichlichkeit statt: Unvergänglichkeit.
9.	177.	19	v. o. lies: שִׁקְמָה statt: שִׁקְלָה
9.	367.	18	v. u. lies: Teichen statt: Theilen.
9.	367.	10	v. u. lies: de Forest statt: Torest.
9.	368.	16	v. o. lies: de Forest statt: Torest.
9.	369.	7	v. u. lies: Batnä statt: Baträ.
9.	369.	17	v. u. lies: 4 Mos. 23 statt: 2 Mos. 23.
9.	511.	32	v. o. lies: Matthäus statt: Matthias.
9.	523.	14	v. o. lies: A. H. Franke statt: G. A. Franke.
9.	524	17	v. u. lies: Carsten Niebuhr statt: Carston, Niebuhr.
9.	535.	10	v. o. lies: 1827 statt: 1727.
9.	686.	26	v. o. lies: 1642 statt 1842.
9.	686.	29	v. o. lies: 1643 statt 1843.